

14

STUDIA  
Z PRAWA  
WYZNANIOWEGO

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI  
JANA PAWŁA II  
Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji

RADA NAUKOWA

Antoni Dębiński  
Wojciech Góralski  
Ignác Antonín Hrdina  
Józef Krukowski  
Henryk Misztal  
Damián Němec  
Wacław Uruszczak  
Vytautas Vaičiūnas  
Krzysztof Warchałowski

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Piotr Stanisław (redaktor naczelny)  
Artur Mezglewski  
Marta Ordon (sekretarz redakcji)

RECENZENCI TOMU

dr hab. Magdalena Pyter, KUL  
ks. dr hab. Piotr Ryguła, UŚ



14  
/2011

STUDIA  
Z PRAWA  
WYZNANIOWEGO

Wydawnictwo KUL  
Lublin 2011

REDAKCJA JĘZYKOWA  
Lucyna Górna

OPRACOWANIE KOMPUTEROWE  
Hanna Prokopowicz

OPRACOWANIE TECHNICZNE OKŁADKI  
Agnieszka Gawryszuk

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2011

ISSN 2081-8882

Nakład 200 egz.

Wydawnictwo KUL  
ul. Zbożowa 61, 20-827 Lublin  
tel. 81 740-93-40, fax 81 740-93-50  
e-mail: [wydawnictwo@kul.lublin.pl](mailto:wydawnictwo@kul.lublin.pl)  
<http://wydawnictwo.kul.lublin.pl>

Druk i oprawa  
elpil  
ul. Artyleryjska 11  
08-110 Siedlce  
e-mail: [info@elpil.com.pl](mailto:info@elpil.com.pl)

JAROSŁAW SZYMANEK

PRZEPISY WYZNANIOWE W KONSTYTUCJI RP  
(UWAGI PORZĄDKUJĄCE)

Pojęcie przepisu wyznaniowego, regulującego – najogólniej rzecz ujmując – problematykę konfesyjną, będącą dzisiaj, notabene, koniecznym substratem materii konstytucyjnej, jest co najmniej wieloznaczne, a co za tym idzie i niejednolite. Tylko bowiem *prima facie* obejmuje ono swoim zasięgiem jedynie te przepisy, które *sensu stricto* dotyczą kwestii konfesyjnych, czyli takich, jak prawna reglamentacja wolności religijnej czy też określenie, przynajmniej w ujęciu najbardziej ogólnym, wzajemnych relacji państwa i związków wyznaniowych. Jurydyzacja stosunków państwowo-kościelnych (rozumianych instytucjonalnie), a obok nich indywidualnej wolności sumienia i wyznania to oczywiście *minimum minimorum* każdej całościowej, kompleksowej i wreszcie nowoczesnej konstytucji w zakresie podejmowanej przez nią problematyki konfesyjnej, ale jednocześnie minimum właśnie i to minimum, które obecnie jest już w zdecydowanej większości przypadków mocno niewystarczające. Stąd pojawia się naturalna potrzeba jego rozszerzenia, tak samo zresztą, jak poszerzeniu ulega cała materia konstytucyjna<sup>1</sup>. Ustawa zasadnicza już dawno temu odeszła od modelu aktu skromnego i syntetycznego, regulującego jedynie kwestie napraw-

<sup>1</sup> Szerzej na ten temat zob. np. R.M. Małajny, *Konstytucjonalizm a przedmiotowy zakres konstytucji*, w: *Konstytucjonalizacja zasad i instytucji ustrojowych*, red. P. Sarnecki, Warszawa 1997, s. 96 i n.

dę konieczne, a całą resztę pozostawiającego „na zewnątrz”, tj. poza a co za tym idzie i pod konstytucją. Dlatego również i konstytucyjne przepisy wyznaniowe są dzisiaj rozszerzane i uzupełniane szeregiem innych przepisów, ustalających prawa i wolności w o wiele szerszym (ogólniejszym albo bardziej elastycznym czy też ekstensywnym) znaczeniu, które jednak w jakimś stopniu wiążą się zawsze z materią wyznaniową, czyli taką materią, jaka podejmuje problematykę religijnej (światopoglądowej) samoidentyfikacji jednostki i wszystkich związanych z tym (mniej lub bardziej) praw i wolności. Zresztą, wychodzenie szeroko pojmowanej materii wyznaniowej poza regulacje ściśle konfesyjne jest skutkiem – jak się zdaje – rudymen tarnej cechy tej materii, mianowicie jej nierozzerwalnego związku z prawami jednostki, które są już konstytucjonalizowane w bardzo szerokim stopniu i zakresie, do tego stopnia, że trudno jest dzisiaj mówić o konstytucji wyczerpującej katalog materii konstytucyjnych, jeśli nie przeprowadza ona, przynajmniej najbardziej ogólnej albo wręcz lapidarnej, instytucjonalizacji praw i wolności człowieka i obywatela<sup>2</sup>.

Diedzina konfesyjna jest więc pewnego rodzaju rozwinięciem i uszczegółowieniem ogólnego statusu prawnego jednostki i poręczonych jej na poziomie konstytucyjnym (i nie tylko zresztą, *vide* rozbudowane regulacje międzynarodowe) praw i wolności. W efekcie określenie wyznaniowej specyfiki położenia prawnego jednostki, a w dalszej kolejności konstytuowanej przez nią społeczności religijnej, jest za ledwie jednym z przejawów daleko posuniętej konstytucyjnej detalizacji całego katalogu praw i wolności. Należy przy tym uznać, że najważniejszym prawem, *sui generis* metaprawem, wobec którego regulacje konfesyjne, a obok nich i inne regulacje w dziedzi-

---

<sup>2</sup> Choć pamiętać należy, że sama konstytucjonalizacja praw i wolności może być przeprowadzona w bardzo rozmaity sposób. Nie chodzi tu przy tym o zasięg i szczegółowość przeprowadzonej na poziomie ustawy zasadniczej regulacji, ale również o jej sposób czysto techniczny czy legislacyjny. Prawa człowieka można bowiem zawrzeć w samej konstytucji, wyodrębniając w tym celu osobną część bądź rozdział konstytucji, który to sposób jest notabene najczęściej praktykowany, lub też zawrzeć w zupełnie osobnym akcie, jakiemu jednak nadaje się rangę konstytucyjną. W ten sposób obok siebie funkcjonują paralelnie dwa (lub nawet więcej) akty o randze ustawy zasadniczej, z czego jeden z nich szczegółowo reglamentuje prawa i wolności, stanowiąc tzw. konstytucję społeczeństwa w odróżnieniu od konstytucji państwa, podejmującej organizację aparatu państwowego.

nie wolności osobistych, stanowią jedynie pochodną lub konsekwencje albo pełnią walor komplementarny, jest prawo do prywatności. Wszak rzeczą bezsporną jest, że właśnie z tego prawa wywodzą się, praktycznie rzecz biorąc, wszystkie inne prawa i wolności, w tym także wolność sumienia i wyznania ekstrapolowana zarówno na jednostkę, jak i na kolektyw<sup>3</sup>. Jest to oczywiste, jeśli tylko uwzględni się fakt, że wolność sumienia i wyznania jako najważniejszy substrat konstytucyjnej materii wyznaniowej jest jak najbardziej osobistym i indywidualnym prawem, obejmującym sferę najbardziej intymnej dziedziny życia jednostki, jaką jest jej życie prywatne, które co do zasady nie podlega prawnej detaliźacji ani tym bardziej reglamentacji, a obowiązkiem ustawodawcy, tak konstytucyjnego, jak i zwykłego, jest zapewnienie jego nienaruszalności i możliwie pełnej, a przede wszystkim skutecznej ochrony przed jakąkolwiek ingerencją ze strony osób i podmiotów trzecich<sup>4</sup>. Stąd zresztą bierze się wyraźna ekspozycja prawa do ochrony życia osobistego jednostki, gdyż stanowi ona swoisty nośnik wszelkich innych konstytucyjnych praw i wolności, zwłaszcza tych wyraźnie ukierunkowanych na jednostkę i jej sferę życia osobistego<sup>5</sup>. Wolność sumienia i wyznania, w jej obydwu wymiarach, poziomach czy też aspektach<sup>6</sup>, jest wszak, z oczywistych powodów, swego rodzaju ciągiem dalszym konstytucyjnie chronionego prawa do poszanowania życia osobistego lub – w nieco innej terminologii – prawa do prywatności.

Od samego zresztą początku było ono traktowane jako najbardziej intymne i osobiste prawo jednostki, o czym świadczy chociażby występująca od zawsze chęć jego możliwie ekstensywnego rozumienia właśnie jako prawa gwarantującego swoiste *désintéressement* państwa w stosunku

---

<sup>3</sup> Co jest szczególnie mocno widoczne w Stanach Zjednoczonych oraz w orzecznictwie federalnego Sądu Najwyższego, szczególnie *a propos* szeroko traktowanej problematyki konfesyjnej. Szerzej na ten temat zob. K. Motyka, *Prawo do prywatności i dylematy współczesnej ochrony praw człowieka*, Lublin 2006, s. 137 i n.

<sup>4</sup> Por. K. Pyclik, *Wolność sumienia i wyznania w Rzeczypospolitej Polskiej (zalożenia filozoficzno-prawne)*, w: *Prawa i wolności obywatelskie w Konstytucji RP*, red. B. Banaszak, A. Preisner, Warszawa 2002, s. 435 i n.

<sup>5</sup> Por. M. Grzybowski, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej na tle doświadczeń konstytucyjnych państw Europy Środkowej i Wschodniej (kilka uwag o unormowaniu relacji państwo-obywatel)*, „Przegląd Sejmowy” 2002, nr 5, s. 19.

<sup>6</sup> Tj. kolektywnym, jak i indywidualnym.

do posiadanych przez jednostkę i prezentowanych przez nią przekonań światopoglądowych (a więc nie tylko religijnych)<sup>7</sup>, a następnie ustanawianie, mniej lub bardziej *expressis verbis*, gwarancji przestrzegania tej wolności włącznie z prawem do milczenia oraz – jeśli nie przede wszystkim – z zasadą neutralności światopoglądowej państwa<sup>8</sup>. Tylko bowiem uznana i w pełni respektowana zasada neutralności (lub bezstronności<sup>9</sup>) w sprawach przekonań religijnych, filozoficznych i światopoglądowych umożliwia autentyczne poszanowanie konfesyjnej wolności jednostki, będąc rękojmnią swobodnego niezaangażowania państwa w popieranie jakiegokolwiek opcji czy doktryny religijnej<sup>10</sup>. Jeśli to nie zostanie we właściwy sposób zagwarantowane, to – uwzględniając choćby historyczne doświadczenia państwa wyznaniowego – delikatna sfera praw jednostki może ulec zagrożeniu, a to na skutek objęcia przez państwo swoim zainteresowaniem sfery życia osobistego, w tym również konfesyjnego jednostki. Konstytucyjny przepis gwarantujący neutralność (bezstronność) światopoglądową państwa jest więc, jak widać, jedną z najważniejszych norm w obrębie materii wyznaniowej, pokazując jednocześnie *unctim* materii wyznaniowej z prawami i wolnościami człowieka, wobec których cała rozbudowana warstwa przepisów konfesyjnych pełni jedynie funkcję posiłkową i wspomagającą, pozwalającą na ich autentyczne, realne urzeczywistnienie. Nie można wszak wyobrazić sobie rzeczywiście skutecznie realizowanej zasady wolności sumienia i wyznania, zarówno odniesionej do jednostki, jak i do grupy, w sytuacji, kiedy państwo (a ściślej rzecz biorąc organy państwa) nie zachowują neutralno-

<sup>7</sup> Szerzej na ten temat zob. A. Łopatka, *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii*, Warszawa 1995, s. 12 i n.

<sup>8</sup> Związek wolności sumienia i wyznania z zasadą ochrony życia prywatnego (osobistego) sygnalizuje zresztą historyczny rozwój tej wolności i argumentacja, jaka towarzyszyła jej instytucjonalizacji. Zawsze uznawano ją za element prywatności, oddzielenia tego, co publiczne, od tego, co prywatne, osobiste. Szerzej na ten temat zob. K. Warchałowski, *Rozwój idei wolności religijnej od początków chrześcijaństwa do czasów nowożytnych*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2005, t. 8, s. 143 i n.

<sup>9</sup> Choć pamiętać należy, że oba pojęcia nie są do końca ekwiwalentne; por. J. Szymanek, *Bezstronność czy neutralność światopoglądowa państwa. (Uwagi na tle art. 25 ust. 2 Konstytucji RP)*, „Państwo i Prawo” 2004, nr 5, s. 32 i n.

<sup>10</sup> Szerzej na ten temat zob. P. Borecki, *Państwo neutralne światopoglądowo – ujęcie komparatystyczne*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2006, t. 9, s. 75 i n.



ści światopoglądowej; kiedy państwo oficjalnie (bądź nawet mniej oficjalnie) angażuje się w popieranie określonej doktryny, religii czy ideologii, narzucając z góry ustaloną jedną, konkretną wizję ładu społeczno-politycznego. W tym punkcie widać najlepiej, że regulacje wyznaniowe *per se* nie są i nie mogą być nigdy samoistne i autoteliczne, i że ich zasięg materialny nie jest ograniczony albo tym bardziej zredukowany wyłącznie do problematyki konfesyjnej (światopoglądowej). Norma poręczająca neutralność (bezstronność) państwa wchodzi bowiem w swoistą reakcję z całym spektrum przekonań, poglądów, koncepcji i idei, w tym również o konotacji religijnej czy szerszej światopoglądowej, ale te ostatnie nie mogą być w żadnym razie traktowane jako jedyne czy nawet najważniejsze spośród objętych rękojmą *désintéressement*<sup>11</sup>. Neutralność, gwarantująca m.in. wolną sferą życia prywatnego jednostki (bo samo pojęcie neutralności w tym się przecież nie wyczerpuje<sup>12</sup>), jest więc swoistym *conditio sine qua non* rzeczywistej, naprawdę autentycznej wolności konfesyjnej jednostki, i nie tylko zresztą konfesyjnej, gdyż gwarantuje najważniejszą z całego szeregu konstytucyjnych zasad adresowanych do jednostki, czyli zasadę ochrony życia prywatnego<sup>13</sup>. W ramach tej, pojem-

---

<sup>11</sup> Dlatego m.in. norma prawna zabezpieczająca neutralność państwa w sprawach światopoglądowych może być wysuwana na czoło postanowień konstytucyjnych i np. przenoszona do rozdziału pierwszego ustawy zasadniczej, ale pod warunkiem jej „rozerwania” od problematyki wyznaniowej. Warunkiem prawidłowej pod względem legislacyjnym, logicznym i aksjologicznym ekspozycji zasady neutralności w tekście konstytucji jest zatem jej wydzielenie z materii konfesyjnej. Tym bardziej więc ustrojodawca nie powinien zawierać zasady neutralności (bezstronności) w przepisie określającym relacje instytucjonalne między państwem a kościołem, jak ma to miejsce w obowiązującej Konstytucji RP. W takim bowiem przypadku zasada neutralności traci swój ontologiczny status jako zasada odnosząca się przede wszystkim do indywiduum. Jeśli więc trzeba w jakiś szczególny sposób podkreślać fakt neutralności państwa, to powinno się to robić w osobnym przepisie, niepowiązanym np. z problematyką związków wyznaniowych czy też partii politycznych. Tylko wówczas bowiem zasada neutralności będzie miała jak najbardziej szeroki, ekstensywny sens, oznaczający brak zaangażowania państwa w jakiegokolwiek sferze czy dziedzinie, która z różnych powodów powinna być wolna od takiego zaangażowania. Chodzi tutaj więc nie tylko o kwestie konfesyjne, ale także ideologiczne, polityczne, filozoficzne itp.

<sup>12</sup> Szerzej na ten temat zob. W. Chrzanowski, *Państwo demokratyczne a neutralne światopoglądowo*, w: *Neutralność światopoglądowa państwa*, red. E. Nowicka-Włodarczyk, Kraków 1998, s. 9 i n.

<sup>13</sup> Por. M. Safjan, *Prawo do ochrony życia prywatnego*, w: *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona*, red. L. Wiśniewski, Warszawa 1997, s. 127 i n.

nej przecież zasady mieści się cały wachlarz pomniejszych (wynikowych) praw i wolności, w tym również wolności sumienia i wyznania, która dziś jest już rozumiana jednoznacznie jako zapewnienie jednostce swobody światopoglądowego samookreślenia się i wszystkich płynących z tego konsekwencji<sup>14</sup>. Wszelkie bowiem prawa, a szczególnie wolności<sup>15</sup>, mogą być efektywnie aplikowane do obrotu prawnego w momencie niezaangażowania państwa i jego struktur, natomiast działania uruchamianego jedynie w sytuacjach ekstremalnych, w których dochodzi do naruszenia konstytucyjnie (ustawowo) gwarantowanych praw i wolności.

Widać z tego najlepiej, że punktem startu do przeglądu przepisów wyznaniowych zawartych w ustawie zasadniczej musi być stwierdzenie, że przepisy te dotyczą praw i wolności człowieka, będąc na swój sposób ich kwalifikowaną postacią czy też odmianą. Co więcej, cała dziedzina regulacji konfesyjnej, i w tym również uzewnętrznia się jej inherentny związek z prawami i wolnościami, stanowi szczególnie relewantny element tych praw i wolności, gdyż element dotyczący najintymniejszej sfery życia jednostki, tj. jej życia prywatnego. Problem światopoglądowego określenia jednostki i wszystkiego, co pośrednio lub bezpośrednio z tego wynika, konstytuuje wszak prywatny obszar życia jednostki, który dzisiaj jest poddany szczególnie silnej, prawnej protekcji<sup>16</sup>. Dlatego wolność sumienia i wyznania, przez długi czas traktowana jako zasadniczy, jeśli wręcz nie jedyny trzon konstytucyjnej materii wyznaniowej, odnoszona do jednostki, a następnie przenoszona na kolektyw<sup>17</sup>, jest już dzisiaj stanowczo niewystarczająca, jeśli chodzi o wytyczenie właściwego zakresu konstytucyjnej materii wyznaniowej. Problemu materii wyznaniowej nie da się jednak obecnie zredukować

---

<sup>14</sup> Por. J. Szymanek, *Wolność sumienia i wyznania w Konstytucji RP*, „Przegląd Sejmowy” 2006, nr 2, s. 39 i n.

<sup>15</sup> Przy tradycyjnie pojmowanym rozróżnieniu praw i wolności. Por. B. Banaszak, *Ogólne wiadomości o prawach człowieka*, w: *Prawa i wolności obywatelskie w Konstytucji RP*, red. B. Banaszak, A. Preisner, Warszawa 2002, s. 1 i n.; M. Piechowiak, *Pojęcie praw człowieka*, w: *Podstawowe prawa jednostki i ich sądowa ochrona*, red. L. Wiśniewski, Warszawa 1997, s. 7 i n.; J. Hołda, Z. Hołda, D. Ostrowska, J.A. Rybczyńska, *Prawa człowieka. Zarys wykładu*, Kraków 2004, s. 11 i n.

<sup>16</sup> Por. J. Braciak, *Prawo do prywatności*, w: *Prawa i wolności obywatelskie*, s. 277 i n.

<sup>17</sup> Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 256 i n.

tylko i wyłącznie do wolności sumienia i wyznania, należy dodać do niej szereg innych praw i wolności, które *en bloc* wyznaczają pozycję jednostki, gwarantując jej obszar wolny od ingerencji państwa. Nie oznacza to oczywiście, że dla przedmiotu konfesyjnej regulacji zawartej w ustawie zasadniczej problematyka wolności sumienia i wyznania nie ma już dziś znaczenia albo że uległa specyficznie pojmowanej prawnej dewaluacji. Nadal wyznacza ona najważniejszy blok norm wyznaniowych albo – w innym nieco ujęciu – tworzy grupę przepisów *sensu stricto* wyznaniowych. Obok niej jednak funkcjonują przepisy, dotyczące o wiele szerszych praw i wolności, które przez ich związek z obszarem wyznaniowej aktywności jednostki również wiążą się, przynajmniej w jakimś sensie, z dziedziną konfesyjną. Stąd też, jak się wydaje, w obrębie szeroko pojętych przepisów wyznaniowych zawartych w ustawie zasadniczej można wskazać te, dotyczące problematyki konfesyjnej *sensu stricto*, i te, odnoszące się do tej problematyki *sensu largo* przez to, że w jakimś stopniu (sensie) pomagają w efektywnej realizacji wolności religijnej, której odpowiednie zabezpieczenie jest obecnie podstawowym obowiązkiem ustrojodawcy<sup>18</sup>. Bez względu jednak na podziały logiczne i metodologiczne zawsze obszar regulacji wyznaniowej jest traktowany jako pochodny czy też akcesoryjny względem praw i wolności jednostki, stąd m.in. w definiowaniu prawa wyznaniowego akcentuje się przede wszystkim właśnie to, że prawo to stanowi kompleks norm „określających sytuację jednostki ze względu na jej wyznanie”<sup>19</sup>. Na gruncie ustawy zasadniczej skutkuje to m.in. tym, że trudno jest dziś wyodrębnić materię wyznaniową jako osobną i odrębną metodologicznie oraz, a może nawet przede wszystkim, ontologicznie grupę przepisów konstytucyjnych, gdyż stanowią one *de facto* co najwyżej podklasę w obszernej kategorii (materii) odnoszącej się do praw i wolności człowieka<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Por. J. Szymanek, *Prawo wyznaniowe w praktyce III RP (zagadnienia wybrane)*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2006, nr 1, s. 94, 95.

<sup>19</sup> M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1999, s. 14.

<sup>20</sup> Por. M. Pietrzak, *Wolność sumienia i wyznania w RP (regulacje prawne i praktyka)*, w: *Obywatel: jego wolności i prawa*, red. B. Oliwa-Radzikowska, Warszawa 1998, s. 163 i n.

*Toutes proportions gardeés* to właśnie dlatego całość przepisów wyznaniowych, tworzących swoisty blok wyznaniowy, adresowany, z jednej strony, do jednostki, z drugiej zaś, do kolektywu zorganizowanego w związek konfesyjny, jest najczęściej (i powinna być) inkorporowana do tego fragmentu ustawy zasadniczej, który podejmuje obszerną regulację praw i wolności jednostki<sup>21</sup>. Sytuacje odmienne, polegające na oddzieleniu tej materii oraz, co ważniejsze, na jej wydzieleniu z części poświęconej prawom i wolnościom, i przeniesieniu do innej partii materiału konstytucyjnego, zdarzają się stosunkowo rzadko, świadczą najczęściej o wyraźnej ekspozycji wolności sumienia i wyznania (szczególnie kolektywnej) i nadaniu jej innej, relewantnej postaci, np. norm mających postać zasad naczelnych czy podstawowych<sup>22</sup>. W tym przypadku jednak, co należy wyraźnie podkreślić, nie zmienia się ontologiczny status norm prawa wyznaniowego, regulujących sytuację prawną związków wyznaniowych, a co najwyżej nadaje się im wewnętrzną hierarchię w obrębie samej konstytucji<sup>23</sup>. W efekcie część z nich jest umieszczana w rozdziałach (częściach) katalogujących zasady naczelne (podstawowe), pozostała zaś część tradycyjnie w tych rozdziałach, które zamieszczają normy określające sytuację prawną jednostki<sup>24</sup>. Zabieg taki, co istotne, nie prowadzi jednak *per se ipse* do zakwestionowania statusu tak wyeksponowanych norm (głównie tych określających relacje państwo-kościelne) jako podklasy norm mieszczących się w zakresie prawnego statusu jednostki. Zawsze bowiem uregulowanie sytuacji prawnej kościołów i innych związków wyznaniowych jest funkcją sytuacji

<sup>21</sup> Por. R. Małajny, *Regulacja kwestii konfesyjnych w Konstytucji III RP (refleksje krytyczne)*, w: *Ze sztandarem prawa przez świat. Księga dedykowana Profesorowi Wieniślawowi Józefowi Wagnerowi von Igelgrund z okazji 85-lecia urodzin*, red. R. Tokarczyk, K. Motyka, Kraków 2002, s. 286.

<sup>22</sup> Szerzej na ten temat zob. J. Osuchowski, *Religia i Konstytucja*, w: *Państwo. Demokracja. Samorząd. Księga pamiątkowa na sześćdziesięciopięciolatecie Profesora Eugeniusza Zielińskiego*, Warszawa 1999, s. 89 i n.

<sup>23</sup> Szerzej na ten temat zob. K. Działocha, *Hierarchia norm konstytucyjnych i jej rola w rozstrzygnięciu kolizji norm*, w: *Charakter i struktura norm konstytucji*, red. J. Trzcński, Warszawa 1997, s. 78 i n.

<sup>24</sup> Por. J. Szymanek, *Konstytucyjna regulacja stosunków państwo-kościół (ujęcie komparatystyczne)*, „Państwo i Prawo” 2000, nr 4, s. 22 i n.

prawnej jednostki. Dlatego norma instytucjonalna w obrębie materii wyznaniowej, tj. norma określająca stosunki państwowo-kościelne, jest wtórną i wynikową wobec normy indywidualnej, a zatem tej, która przedmiotem swojej regulacji czyni jednostkę i jej poglądy konfesyjne. Stąd też rozerwanie norm z zakresu materii wyznaniowej i uregulowanie części z nich w innym miejscu konstytucji niż pozostałych, nie powoduje jakiegoś sztucznego wydzielenia albo tym bardziej podzielenia tej materii i jest dyktowane wieloma względami, w tym m.in. historycznymi, legislacyjnymi, politycznymi, doktrynalnymi czy w końcu ideologicznymi. Jest ono w związku z tym, a co za tym idzie i będąca jego konsekwencją dyferencjacją hierarchii w obrębie problematyki wyznaniowej, przede wszystkim skutkiem podkreślenia szczególnej wagi, a często także i swoistej wrażliwości, problematyki wzajemnych stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi, która to waga i wrażliwość może mieć bardzo różne podłoże, w tym m.in. socjologiczne, historyczne czy wreszcie polityczne<sup>25</sup>. Nie zmienia to jednak w niczym faktu, że tak wydzielone i przeniesione normy pozostają integralną częścią obszaru konstytucyjnej materii z dziedziny praw i wolności człowieka, funkcjonując w *sui generis* podklasie norm wyznaniowych. Co więcej, obecnie taka wyraźna konfirmacja części przepisów, w tym zwłaszcza przepisów instytucjonalnych, jaka występuje np. na gruncie obowiązującej Konstytucji RP, ma już raczej charakter wyłączny, a na pewno w głównej mierze nominalny, na swój sposób tetyczny, będąc w szczególności wyrazem doniosłości problematyki relacji pomiędzy państwem a kościołem<sup>26</sup>. Nie nadaje to jednak, przynajmniej *ab initio*, jakiejś szczególnej postaci tym normom, gdyż we współczesnym konstytucjonalizmie, hierarchia norm w obrębie ustawy zasadniczej nie jest już tak jednokierunkowa ani tak jednoznaczna, jak kiedyś i nie sprowadza się do prostej reguły, według której wewnątrz konstytucji znaczenie podstawowe mają zasady naczelne, natomiast pozostałe unormowania, bez

<sup>25</sup> Czego najlepszym, choć oczywiście nie jedynym przykładem, jest Polska.

<sup>26</sup> Co nie znaczy oczywiście, że w określonych przypadkach nie może się stać podstawą do stworzenia odpowiedniej interpretacji, która będzie wyciągała z tego faktu konkretne konsekwencje.

względu na ich miejsce i przedmiot regulacji, mają zawsze status norm podporządkowanych zasadom uznanym na najważniejsze, i z tej właśnie racji przeniesionym do rozdziału pierwszego konstytucji bądź w inny jeszcze sposób podkreślonego czy zaznaczonego. Taka prosta hierarchizacja dzisiaj została już, przynajmniej w dużej części, zdezaktualizowana przede wszystkim za sprawą uznania, że w obrębie ustawy zasadniczej prym wiodą te wszystkie regulacje, które odnoszą się do praw i wolności jednostki<sup>27</sup>. Oznacza to, że niezależnie w zasadzie od usytuowania konkretnego przepisu, zawsze zasadniczym, wiodącym i – co najważniejsze – wyznaczającym swoistą dyrektywę interpretacyjną są przepisy zawierające katalog praw i wolności jednostki<sup>28</sup>. Zasady naczelné czy podstawowe choć więc nadal nadają kierunek i kształt dla techniki egzekucji i detalizacji unormowań konstytucyjnych<sup>29</sup>, nie mogą już przełamać zasad wynikających z tych przepisów, które destynatariuszem praw i wolności czynią jednostkę. W konsekwencji powoduje to, iż spotykany nieraz (np. w Polsce) zabieg osobnej konstytucjonalizacji relacji państwowo-kościelnych, a zwłaszcza ich umiejscowienie w kwalifikowanej, bo wyraźnie wyeksponowanej części ustawy zasadniczej (rozdział pierwszy), staje się, przynajmniej w jakimś stopniu, zbędny. Tak jest, gdyż status szczególny mają nie tylko właściwe, *par excellence* zasady naczelné (podstawowe, ustrojowe), ale również, jeśli nie przede wszystkim, prawa i wolności jednostki, które z pewnością dzisiaj są zasadniczą przesłanką i samej oceny konstytucji, i jej interpretacji, i procedury uszczegółowienia, i wreszcie aplikacji na

<sup>27</sup> Na gruncie obowiązującej Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r. potwierdza to zresztą procedura zmiany konstytucji przewidziana w art. 235, która różnicuje sposób skomplikowania, *ergo* utrudnienia zmiany właśnie w odniesieniu do rozdziału I (zawierającego katalog zasad naczelných) i rozdział II (określającego prawa i wolności człowieka i obywatela). W efekcie należy uznać, iż ustrojodawca przepisy z obu grup (a obok nich również przepisy rozdziału XII) potraktował szczególnie, zakładając dla nich osobny reżim proceduralny zmiany.

<sup>28</sup> Por. J. Szymanek, *Interpretacja przepisów wyznaniowych w konstytucji*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2006, t. 9, s. 101 i n.

<sup>29</sup> Zwłaszcza jeśli przybierają one postać tzw. klauzul generalnych. Szerzej na ten temat zob. J. Kaczor, *Z problematyki klauzul generalnych w Konstytucji RP*, w: *Z zagadnień teorii i filozofii prawa. Konstytucja*, red. A. Bator, Wrocław 1999, s. 155 i n.

niższych szczeblach prawotwórstwa<sup>30</sup>. Fakt ten wskazuje jednak nie tylko to, że takie podzielenie materiału wyznaniowego na poziomie ustawy zasadniczej traci właściwie swoje założone *a priori* znaczenie, ale również to, że materiał wyznaniowy, wzięty *en bloc*, a zatem bez względu na konkretny przedmiot przeprowadzonej w nim regulacji, stanowi nieodłączną część praw i wolności, które dzisiaj stanowią bez wątpienia *clou* każdej nowoczesnej, pełnej, demokratycznej konstytucji<sup>31</sup>.

Prawa i wolności jednostki to zatem ten obszar materiału konstytucyjnego, do którego inherentnie przynależą przepisy z grupy tzw. przepisów wyznaniowych. Nie zmienia przy tym tego stanu rzeczy okoliczność, że w niektórych przypadkach (np. w Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r.<sup>32</sup>) przepisy te są rozłącznie ujęte w tekście ustawy zasadniczej, stosownie do tego, czy normują indywidualny aspekt wolności sumienia i wyznania, czy też aspekt instytucjonalny (kolektywny). Nawet osobne ujęcie w konstytucji (w tym również w kwalifikowanej jej części) kolektywnej (bądź indywidualnej) wolności religijnej nie zmienia jej ontologicznego statusu jako wolności tkwiącej w rudymentach określających prawny status człowieka i obywatela<sup>33</sup>. Niemniej zabieg osobnego (rozłącznego) reglamentowania wolności sumienia i wyznania<sup>34</sup>, zależnie od jej aspektu podmiotowego, jest

---

<sup>30</sup> Wynika to zarówno z jednoznacznego prymatu praw i wolności, jak i z pewnych ogólniejszych założeń filozoficzno-doktrynalnych, w tym zwłaszcza z uznania tzw. indywidualistycznej koncepcji praw i wolności, z jednej strony, oraz roli konstytucji jako ogranicznika władzy, z drugiej. Szerzej na ten temat zob. M. Wyrzykowski, *Granice praw i wolności – granice władzy*, w: *Obywatel: jego wolności i prawa*, s. 45 i n.

<sup>31</sup> Por. M. Grzybowski, *Zakres przedmiotowy regulacji konstytucyjnej w klasycznych i historycznych konstytucjach pisanych*, w: *Konstytucjonalizacja zasad i instytucji*, s. 40 i n.

<sup>32</sup> Gdzie przepisy instytucjonalne, określające zasady stosunków państwowo-kościelnych znajdują się w art. 25 zamieszczonym w rozdziale I Konstytucji pt. „Rzeczpospolita”, podczas gdy przepisy indywidualne, a więc te definiujące wolność sumienia i wyznania jednostki zostały zawarte w art. 53 ustawy zasadniczej, znajdującym się w rozdziale II zatytułowanym „Wolności, prawa i obowiązki człowieka i obywatela”.

<sup>33</sup> Por. M. Winiarczyk-Kossakowska, *Wolność sumienia i religii*, „Studia Prawnicze” 2001, nr 1, s. 23 i n.

<sup>34</sup> Tym bardziej że wolność ta niezależnie od jej podziałów i klasyfikacji jest zawsze jedna i niepodzielna. Por. J. Szymanek, *Prawna regulacja wolności religijnej*, „Studia Prawnicze” 2006, nr 2, s. 5 i n.

zawsze sztuczny i niepotrzebny, gdyż komplikuje tylko wykładnię norm konstytucyjnych w szczególnie przecież delikatnej sferze, jaką są prawa jednostki, a w ich ramach prawa i wolności conceptualizowane na podstawie światopoglądu i formacji konfesyjnej<sup>35</sup>.

Niemniej choć konstytucyjne przepisy wyznaniowe obejmują przede wszystkim gwarantowaną wolność sumienia i wyznania (a właściwie ekstensywnie pojmowaną wolność myśli, sumienia, religii i przekonań<sup>36</sup>), to jednak nie można traktować ich zawężająco i odnosić głównie ani tym bardziej wyłącznie do tej, jakże przecież specyficznej, wolności jednostki. Wolność sumienia i wyznania (wolność religijna) odniesiona zarówno do indywiduum, jak i do grupy zorganizowanej w związek wyznaniowy stanowi co najwyżej najbardziej właściwy, najwierniejszy czy najściślejszy krąg konstytucyjnych przepisów wyznaniowych, ale w żadnym razie nie jedyny. Dlatego normy, których przedmiotem regulacji jest poręczenie szeroko rozumianej wolności sumienia i wyznania, uznać można za co najwyżej przepisy *sensu stricto* wyznaniowe. Obok nich jednak istnieją inne normy, werbalizujące inne prawa i inne wolności, jakie w jakimś sensie zawsze wiążą się z możliwością pełnej, właściwej, a zwłaszcza skutecznej egzekucji ogólnego prawa jednostki do wolności w sferze prywatnej (osobistej), dla której to sfery jedną z bardziej walentnych dziedzin jest dziedzina samodzielnego, nieskrępowanego określenia się w sprawach życia prywatnego, w tym zwłaszcza poglądów filozoficznych, religijnych i światopoglądowych. Stąd też obok regulacji, które traktują *sensu stricto* o konfesyjnej aktywności jednostki, w tekście ustawy zasadniczej można odnaleźć również i takie, dotykające dziedziny spraw wyznaniowych w sposób stosunkowo luźny, czasami pośredni, wtórny i na swój sposób akcesoryjny. Te drugie, pozostałe regulacje nazwać w związku z tym można regulacjami *sensu largo* wyznaniowymi, gdyż obszar spraw wyznaniowych nie jest w nich ani główny, ani podstawowy, ani wreszcie – i najważniejsze – wyartykułowany *explicite*, ale jest on zawsze pewnym fragmentem albo istotną częścią tych regulacji, a w każdym razie elementem współokreślającym treść prawa jednostki do wolności w sprawach światopo-

<sup>35</sup> Por. J. Osuchowski, *Religia i Konstytucja*, s. 90 i n.

<sup>36</sup> Por. A. Łopatka, *Prawo do wolności*, s. 12 i n.



glądowo-konfesyjnych<sup>37</sup>. W przypadku tych wszystkich praw i wolności element wyznaniowy (albo może lepiej światopoglądowy) pozostaje więc pewnym tłem, kontekstem, a przynajmniej potencjalnym polem odczytania podstawowego, rudymenarnego ich sensu.

W tekście obowiązującej Konstytucji RP odnaleźć można wiele przepisów, które należy potraktować jako przepisy *sensu largo* konfesyjne. Choć nie zawierają one w sobie treści *expressis verbis* odniesionej do problematyki wyznaniowo-światopoglądowej, to jasną jest rzeczą, że przez swoją ogólność, elastyczność i swoistą giętkość materialną zawsze mogą stanowić w jakimś sensie dodatkowy punkt oparcia dla pełnej światopoglądowej i konfesyjnej identyfikacji jednostki. Stąd też obok dwóch przepisów generalnych, tj. przepisu art. 53 (indywidualna wolność sumienia i wyznania) i przepisu art. 25 (kolektywna wolność sumienia i wyznania) oraz trzech przepisów szczegółowych zamieszczonych w art. 48 (prawo rodziców do wychowania dziecka zgodnie z ich przekonaniami, przy jednoczesnym zabezpieczeniu wolności sumienia i wyznania dziecka), art. 35 ust. 2 (prawo mniejszości narodowych i etnicznych do tworzenia instytucji służących ochronie ich tożsamości religijnej) i wreszcie art. 85 (odmowa służby wojskowej ze względu na przekonania religijne lub wyznawane zasady moralne), na przepisy wyznaniowe, tym razem jednak traktowane *sensu largo*, składa się cały szereg innych jeszcze przepisów, głównie regulujących prawo do prywatności oraz różne jego postaci i przejawy. W efekcie, chcąc wyznaczyć status konfesyjny jednostki, obok norm art. 23, 53, 48, 35 ust. 2 i 85 należy posiłkowo przywołać jeszcze inne przepisy. Należy do nich bezsprzecznie przepis art. 30, konstytucjonalizujący zasadę przyrodzonej i niezbywalnej godności osoby ludzkiej, która stanowi najważniejsze chyba pryncypium określenia praw i wolności jednostki, będąc *de facto* i *de iure* głównym założeniem aksjologicz-

---

<sup>37</sup> Dlatego m.in. wolności sumienia i wyznania nie można redukować do swobody wyboru religii i przekonań, uzewnętrzniania religii i przekonań czy zakazu dyskryminacji ze względu na religię lub światopogląd albo do prawa zrzeszania się w celach religijnych. Por. np. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisz, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 81 i n. Takie atrybuty wolności religijnej są bowiem stanowczo niewystarczające i dotykają wyłącznie wolności sumienia i wyznania pojmowanej w sposób dosłowny, *sensu stricto*.

nym w zakresie całej filozofii praw i wolności<sup>38</sup>. Obok niego należy wymienić na pewno przepis art. 32 ust. 1 gwarantujący zasadę równości oraz, dodatkowo, zasadę równego traktowania przez władze publiczne, a ponadto przepis art. 32 ust. 2 respektujący zakaz dyskryminacji w życiu politycznym, społecznym lub gospodarczym „z jakiegokolwiek przyczyny”, który to zakaz w aspekcie wolności sumienia i wyznania wydaje się szczególną, choć tylko akcesoryjną gwarancją<sup>39</sup>.

Konfesyjny status jednostki wyznaczają, a w każdym razie mogą wyznaczać ponadto, jeszcze przepisy art. 47, 54, 57, 58. Wydaje się, że szczególnie ważnym, a zarazem niedocenianym, jest tutaj przepis art. 47, wedle którego „każdy ma prawo do ochrony prawnej życia prywatnego, rodzinnego, czci i dobrego imienia oraz do decydowania o swoim życiu osobistym”. Zwłaszcza przepis 47 *in fine* może być ważną, komplementarną względem zasady wolności konfesyjnej jednostki gwarancją, gdyż zawarte w nim szalenie szerokie określenie „decydowania o swoim życiu osobistym” obejmuje również – co zrozumiałe – także dokonywanie wszelkiego rodzaju wyborów światopoglądowych oraz postępowania zgodnie z ich nakazami<sup>40</sup>. Decydowanie o swoim życiu osobistym obejmuje przecież również decydowanie w zakresie wszystkich spraw z ogólnego kontekstu wolności sumienia i wyznania, co w połączeniu z brzmieniem art. 53 Konstytucji wydaje się szczególnie mocną, a przede wszystkim skuteczną rękojmnią poszanowania prawa do wolności sumienia i wyznania, rozumianego jako *sui generis* „podprawa” w ramach ekstensywnie rozumianego prawa do prywatności (poszanowania życia prywatnego, osobistego)<sup>41</sup>.

Przepis art. 54 zapewnia każdemu wolność wyrażania swoich poglądów oraz pozyskiwania i rozpowszechniania informacji, co także,

---

<sup>38</sup> Szerzej na ten temat zob.: M. Chmaj, *Godność człowieka jako źródło jego praw i wolności*, w: M. Chmaj, L. Leszczyński, W. Skrzydło, J. Sobczak, A. Wróbel, *Konstytucyjne wolności i prawa w Polsce: Zasady ogólne*, Kraków 2002, s. 73 i n.; K. Complak, *Zasada ochrony godności człowieka normatywnym nakazem obowiązującym prawodawców i organy stosujące prawo*, w: *Wolności i prawa jednostki oraz ich gwarancje w praktyce*, red. L. Wiśniewski, Warszawa 2006, s. 7 i n.

<sup>39</sup> Por. M. Pietrzak, *Wolność sumienia i wyznania w RP*, s. 165 i n.

<sup>40</sup> Por. J. Braciak, *Prawo do prywatności*, s. 331 i n.

<sup>41</sup> Szerzej na ten temat zob. Z. Mielnik, *Prawo do prywatności (zagadnienia wybrane)*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1996, nr 2, s. 29 i n.

na swój sposób, „dotyka” wolności konfesyjnej, która nie może być skutecznie realizowana bez nieskrępowanej możliwości wyrażania swoich poglądów. Trudno wszak sobie wyobrazić autentyczną wolność sumienia i wyznania w sytuacji, kiedy objęta jest ona klauzulą zakazującą jej ekspresji<sup>42</sup>. Dlatego wolność wyrażania poglądów jest jednym z warunków *sine qua non* rzeczywistej, skutecznej wolności wyznaniowej jednostki i stąd musi być traktowana jako istotna gwarancja realizacji tej wolności<sup>43</sup>.

Na wolność jednostki w szerokim obszarze konfesyjnym składa się jeszcze dodatkowo wolność organizowania pokojowych zgromadzeń i uczestniczenia w nich (art. 57 Konstytucji). Wolność ta ze zrozumiałych względów odnosi się również do wolności sumienia i wyznania, a przez to składa się na grupę przepisów wyznaniowych, choć z drugiej strony, nie jest ona zawężona wyłącznie do organizowania i uczestniczenia w zgromadzeniach o religijnym czy nawet szerszej światopoglądowym charakterze. Z drugiej strony jasną jest rzeczą, że organizowanie różnego typu zgromadzeń religijnych i parareligijnych znajduje dzięki temu dodatkową, konstytucyjną gwarancję, co niewątpliwie sprzyja pełnej, całościowej realizacji zasady wolności religijnej i to zarówno w jej znaczeniu indywidualnym, jak i kolektywnym<sup>44</sup>.

Wreszcie pośród przepisów *sensu largo* konfesyjnych znajduje się z pewnością przepis art. 58 gwarantujący wolność zrzeszania się<sup>45</sup>. Wolność ta w kontekście wolności sumienia i wyznania jest tym bardziej ważna, że art. 53 wymieniający przejawy wolności sumienia i wyznania nie wymienia *explicite* wolności tworzenia związków wyznaniowych. W efekcie w najważniejszym, *sensu stricto* wyznaniowym

---

<sup>42</sup> Taka sytuacja a nie rozdział państwa i kościoła prowadzi bowiem do krytykowanej często przez środowiska konfesyjne prywatyzacji religii.

<sup>43</sup> Notabene jest ona dodatkowo potwierdzona w art. 53 Konstytucji RP, czyli w artykule *expressis verbis* traktującym o wolności sumienia i wyznania, który wśród przejawów owej wolności wymienia m.in. wolność uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii poprzez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowania i nauczanie.

<sup>44</sup> Por. W. Bar, *Wolność kultu religijnego*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, P. Stanisławski, Lublin 2003, s. 272.

<sup>45</sup> Szerzej na ten temat zob.: P. Czarny, B. Naleziński, *Wolność zrzeszania się*, w: *Prawa i wolności obywatelskie*, s. 589 i n.; P. Sarnecki, *Wolność zrzeszania się*, Warszawa 1998.

przepisie konstytucji brak jest prawa osób wierzących do tworzenia organizacji konfesyjnych, a prawo to – na poziomie wyłącznie konstytucyjnym – wynika właśnie z ogólnej wolności zrzeszania się poręczonej w art. 58<sup>46</sup>. Tymczasem trudno sobie wyobrazić skuteczną aplikację wolności sumienia i wyznania, jeśli nie towarzyszy jej nieskrępowane niczym prawo zakładania kościołów i innych związków wyznaniowych, których *telos* wyznacza przecież chęć organizowania się podług kryteriów religijnych i realizowanie w ten sposób potrzeb religijnych swoich wyznawców<sup>47</sup>. Dlatego wolność zrzeszania się wyartykułowana w przepisie art. 58 obowiązującej Konstytucji jest jednym z zasadniczych praw składających się na pojęcie wolności religijnej (wolności sumienia i wyznania), choć oczywiście nie jest to wolność, którą można zredukować jedynie do wolności o charakterze konfesyjnym, gdyż swoim zasięgiem obejmuje ona wszelkie formy i przejawy zrzeszania się, w bardzo rozmaite, z politycznego, ideowego czy w końcu organizacyjnego punktu widzenia. Wolność ta ma bowiem niesłychanie szeroki zasięg przedmiotowy, ale jednym z bardziej relewantnych jest z pewnością zasięg wyznaniowy, umożliwiający zakładanie i prowadzenie wspólnot konfesyjnych.

Konkludując, należy powiedzieć, że konstytucyjne przepisy wyznaniowe, będące swoistym podzbiorem w obrębie szeroko ujmowanych praw i wolności człowieka, stanowią grupę tych przepisów, które albo *explicite*, albo *implicite* regulują sytuację konfesyjną jednostki. Przepisy, które wprost określają położenie jednostki z uwagi na jej wyznanie i prezentowany światopogląd, można określić mianem przepisów *sensu stricto* wyznaniowych. Obejmują one, z jednej strony, indywidualną wolność sumienia i wyznania, z drugiej zaś, wolność kolektywną, odnoszoną do społeczności religijnych, jakimi są kościoły i inne związki wyznaniowe. Ta wąska w gruncie rzeczy grupa przepisów wyznaniowych nie jest jednak

<sup>46</sup> Co słusznie spotyka się z krytyczną oceną doktryny prawa wyznaniowego. Zob. m.in. M. Pietrzak, *Stosunki państwo – kościół w nowej Konstytucji*, „Państwo i Prawo” 1997, nr 11/12, s. 173 i n.

<sup>47</sup> Por.: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, s. 94 i n.; J. Matwiejuk, *Pozycja prawna organizacji i stowarzyszeń religijnych w Rzeczypospolitej Polskiej*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2003, t. 6, s. 7 i n.

wbrew pozorom jednolita. W jej ramach można bowiem odnaleźć przepisy generalnie odnoszące się do wolności sumienia i wyznania (art. 25, 53 Konstytucji) oraz przepisy, które podejmują kwestie szczegółowe (art. 48, art. 35 ust. 2 i art. 85)<sup>48</sup>. Obok jednak grupy przepisów wyznaniowych *sensu stricto* można również wskazać inne przepisy, które pośrednio można skorelować z konfesyjną dziedziną życia jednostki. Tę grupę przepisów można nazwać przepisami *sensu largo* wyznaniowymi. Pośród nich na pewno najważniejszym jest przepis gwarantujący generalne prawo decydowania o swoim życiu osobistym (art. 47 Konstytucji). Pokazuje ono wszak *iunctim* wolności sumienia i wyznania z prawem do prywatności, które jest dzisiaj bodajże najważniejszym prawem jednostki poręczonym jej w ustawie zasadniczej, a zarazem pewnego rodzaju „wstępem” i „początkiem” wszystkich, a przynajmniej większości praw i wolności. Wolność sumienia i wyznania, jak i cała dziedzina konfesyjna jest przecież nierozzerwalnie związana z ochroną życia prywatnego (osobistego), względem którego państwo i jego organy muszą zachować postawę *désintéressement*. Temu też służą coraz bardziej rozbudowane i zdetalizowane unormowania wyznaniowe konstytucji, które niezależnie od wszelkich podziałów i klasyfikacji zawsze stanowią jedynie pochodną praw i wolności jednostki. Konstytucyjna materia konfesyjna i konstytuujący ją przepis wyznaniowy jest wszak zawsze formą poręczenia niezbywalnych praw jednostki, które swoje aksjologiczne (ale i prawne) źródło znajdują w konstytucyjnej zasadzie godności. Ta ostatnia jest przykładem swoistego „spotkania się” normy na swój sposób religijnej (czy kanonicznej) i normy prawa państwowego. W obu systemach norm godność człowieka jest wszak wartością najwyższą i niezbywalną, i w obu stanowi rację innych wartości i praw. O ile więc przez długi czas prawo *profanum* kłóciło się z prawem *sacrum*, gdyż oba częstokroć wychodziły z innych przesłanek, innych uzasadnień i projektowały inne cele, o tyle teraz oba znalazły przysłowiowy wspólny mianownik (w postaci zasady

---

<sup>48</sup> Por. P. Borecki, *Wolność sumienia i wyznania*, w: *Wolność sumienia i wyznania. Poradnik prawny*, red. A. Mikulska, Warszawa 2003, s. 9, 10.

godności), co oczywiście nie znaczy wcale, że w każdym przypadku muszą pójść ostatecznie w tę samą stronę.

DENOMINATIONAL PROVISIONS IN THE CONSTITUTION OF THE REPUBLIC  
OF POLAND (EXPLANATORY REMARKS)

### Summary

The constitutional provisions on denomination, which should be seen as a specific subset within the widely recognized human rights and freedoms, comprise a collection of provisions that either explicitly or implicitly regulate the matters of the religious persuasion of any individual. The provisions that explicitly relate to the position of the individual because of his or her religion and outlook can be referred to as denominational in the strict sense. These include, on the one hand, individual freedom of conscience and religion, and on the other hand, collective freedom related to the religious communities such as churches and other religious organizations. This narrow set of denominational provisions is not uniform. It covers both the general rules regarding freedom of conscience and religion (Articles 25 and 53 of the Constitution) and provisions tackling more specific issues (Article 48, Article 35(2) and Article 85).

Besides denominational provisions *sensu stricto*, also others can be singled out that may be directly tied to the religious aspect the individual's life. This set can be referred to as denominational provisions *sensu largo*. Among them, the most important provision is the one ensuring the general right to decide about one's personal life (Article 47 of the Constitution). It shows the *iunctim*, after all, of freedom of conscience and religion with the right to privacy, which today is the most important individual right guaranteed in the Constitution, and also a kind of "prelude" to and "beginning" of all, or at least most of the rights and liberties. Freedom of conscience and religion, and the whole denominational area alike, is after all inextricably linked to the protection of private (personal) life, which the state and its bodies must approach with *désintéressement*. The increasingly complex and detailed denominational regulations contained in the Constitution seem to accommodate this requirement; irrespective of any divisions and classifications, they are but a derivative of individual rights and freedoms.

The constitutional denominational substance together with its constituting denominational provision is after all a form of guarantee of inalienable

---

individual's rights that have their axiological (but also legal) source in the constitutional principle of dignity. The latter is an example of the "encounter" of the, in a way, religious (or canonical) standard and the standard of state law. In both systems of standards, human dignity is indeed the highest and inalienable value, and in both provides the reason for other rights and values.

*Translated by Konrad Szulga*





TADEUSZ J. ZIELIŃSKI

## PRAWO WEWNĘTRZNE GMIN WYZNANIOWYCH ŻYDOWSKICH W POLSCE A NORMY USTAWOWE

### 1. AUTONOMIA PRAWODAWCZA GMIN WYZNANIOWYCH ŻYDOWSKICH

Jedną z zasad polskiego prawa wyznaniowego głosi uznanie przez państwo autonomii związków wyznaniowych. Jest ona wyrazem założeń państwa świeckiego, neutralnego w sprawach światopoglądowych, proklamowanego w art. 10 ust. 1 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania<sup>1</sup>. Zasada ta potwierdzona została następnie w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.<sup>2</sup>, która w art. 25 ust. 3 stanowi, iż „Stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie [...]”. Elementem omawianej zasady jest uznanie przez państwo władztwa związków wyznaniowych do samodzielnego regulowania spraw należących do „swojego zakresu”, o którym mówi cytowane postanowienie ustawy zasadniczej. Choć zakres ów z natury rzeczy jest nieostry, to jednak nie ulega wątpliwości, iż w wielu sprawach związki wyznaniowe mają szeroką swobo-

---

<sup>1</sup> Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (Dz. U. Nr 29, poz. 155 z późn. zm.). Zob. art. 9 ust. 2 pkt 1-2 i art. 11 tejże ustawy.

<sup>2</sup> Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz. U. Nr 76, poz. 483 z późn. zm.).

dę stanowienia własnego prawa (prawa wewnętrznego) określającego doniosłe aspekty ich działalności<sup>3</sup>.

Zasada uznania władztwa związków wyznaniowych w zakresie własnego prawodawstwa znalazła rozwinięcie w ustawodawstwie zwykłym. Przywołana ustawa z 1989 r. w art. 19 ust. 2 pkt 4 stwierdza prawo związków wyznaniowych do „rządzenia się w swoich sprawach własnym prawem”, w art. 12 ust. 1 określa rolę przepisów prawa wewnętrznego związków wyznaniowych w procesie ustanawiania duchownych i osób zakonnych, zaś art. 28 ust. 1 wskazuje przykładowe niezbędne elementy prawa wewnętrznego związku wyznaniowego. Ustawa ta określa również szczegółowe wymogi prawa statutowego związków wyznaniowych wpisanych do rejestru tychże podmiotów, prowadzonego przez ministra właściwego do spraw wyznań religijnych (art. 32 ust. 2-5). Wskazane wymogi znajdują również zastosowanie do krajowych organizacji międzykościelnych (art. 38). Analogicznie do ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, uznanie władztwa stanowienia prawa wewnętrznego przez związki wyznaniowe znalazło wyraz w uchwalonych w latach 1989-1997 ustawach indywidualnie regulujących status prawny wybranych wspólnot religijnych<sup>4</sup>.

Podobnie jak inne indywidualne ustawy wyznaniowe, również ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyzna-

---

<sup>3</sup> M. Pietrzak, *Prawo wewnętrzne (kanoniczne) Kościołów i związków wyznaniowych w polskim systemie prawnym*, w: *Prawo państwowe a prawo wewnętrzne związków wyznaniowych. Pamiętnik VII Zjazdu Katedr i Wykładowców Prawa Wyznaniowego, Gniezno 11-12 września 2010*, red. K. Krasowski, M. Materniak-Pawłowska, M. Stanulewicz, Poznań 2010, s. 141. Zob. P. Borecki, *Geneza modelu stosunków państwo-kościół w Konstytucji RP*, Warszawa 2008, s. 387; P. Stanisz, *Podstawy polskiego prawa wyznaniowego*, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisz, *Prawo wyznaniowe*, wyd. 3, Warszawa 2011, s. 80-83

<sup>4</sup> Minister właściwy do spraw wyznań religijnych, mając status organu rejestrowego, przed którym toczą się postępowania w sprawie wpisu do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych, posiada – przyznane mu przez ustawę o gwarancjach wolności sumienia i wyznania – instrumenty służące wyegzekwowaniu od przedstawicieli związku wyznaniowego postanowień statutu określonego w art. 32 ust. 1 pkt 5 teże ustawy. Identyczne prawo minister ma w odniesieniu do zmian w statucie (art. 35 ust. 1). Autonomia prawodawcza związków wyznaniowych wpisanych do rejestru podlega zatem ograniczeniom niewystępującym w przypadku związków wyznaniowych, których byt uregulowany jest w drodze odrębnej ustawy.

niowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej<sup>5</sup> (dalej określana w skrócie „ustawą żydowską” lub „Ustawą”) wyraża omawianą zasadę wyznaniowej autonomii prawodawczej. W art. 3 ust. 1 czytamy: „Gminy żydowskie rządzą się w swoich sprawach własnym prawem wewnętrznym, określającym w szczególności organizację gmin żydowskich, uchwalanym przez walne zebranie Związku Gmin w porozumieniu z Radą Religijną Związku Gmin”. Ustawodawca, stwierdzając to uprawnienie, wysłowił je w sposób adekwatny do specyfiki wspólnoty religijnej, której dotyczy. Inaczej bowiem niż w przypadku wszystkich innych związków wyznaniowych poddanych ustawom indywidualnym, gdzie przedmiotem unormowania ustawowego a zarazem stroną stosunków z państwem są zawsze jednolite scentralizowane podmioty konfesyjne, ustawa żydowska z 1997 r. jako przedmiot regulacji oraz partnera stosunków z państwem wskazuje mnogość podmiotów w osobach gmin wyznaniowych żydowskich<sup>6</sup>. W konsekwencji także autonomia prawodawcza jest przypisana „gminom żydowskim”, które wolę w tym zakresie wyrażają poprzez organ swojego przymusowego reprezentanta (walne zebranie Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich).

Specyfika określonego w ustawie żydowskiej sposobu realizacji wyznaniowej autonomii prawodawczej jest jednym z wielu względów uzasadniających naukową analizę prawa wewnętrznego gmin wyznaniowych żydowskich. Wśród innych powodów należy zwłaszcza wymienić:

- 1) potrzebę wyjaśnienia istoty wykreowanej w Ustawie struktury organizacyjnej, nieporównywalnej z ustrojem innych związków wyznaniowych o ustawowo uregulowanej sytuacji prawnej. Można domniemywać, iż prawo wewnętrzne dostarcza w tym zakresie cennego materiału, gdyż stanowi zbiór norm wyrażających samozrozumienie tego związku wyznaniowego;
- 2) potrzebę znajomości wewnętrznych norm wyznaniowych doniosłych dla zewnętrznych stosunków tej wspólnoty religijnej, zwłaszcza zaś jej stosunków z państwem, szczególnie wobec orzecznictwa sądowe-

<sup>5</sup> Ustawa o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 41, poz. 251 z późn. zm.).

<sup>6</sup> Zob. A. Czohara, *Z punktu widzenia państwa*, „Midrasz” 1999, nr 3, s. 44.

- go stwierdzającego wiążący charakter prawa wewnętrznego związków wyznaniowych w obszarze prawa cywilnego<sup>7</sup> oraz w związku z toczącym się procesem regulowania spraw majątkowych gmin żydowskich<sup>8</sup>;
- 3) potrzebę poznania wyrażonych w prawie wewnętrznym kluczowych aspektów bytu omawianej wspólnoty religijnej, zajmującej poważne miejsce w życiu społecznym Polski i należącej do kręgu związków wyznaniowych o najdłuższej historii i tradycyjnie silnie oddziaływającej na kulturę polską.

Niniejsze rozważania mają na celu podjęcie tylko niektórych zagadnień pojawiających się w kontekście analizy prawa wewnętrznego stanowiącego na podstawie ustawy żydowskiej. Wywód został zawężony do naświetlenia powiązań zachodzących między postanowieniami tejże ustawy a obecnie obowiązującym prawem wewnętrznym. Nie rości sobie zatem pretensji ani do całościowej prezentacji regulacji prawa wewnętrznego, ani do całościowego jej skomentowania. Analiza ma zatem charakter wycinkowy i podyktowana jest zamiarem ukazania stopnia zgodności norm wewnątrzwyznaniowych z normami ustawy żydowskiej. Dalsze rozważania, po przedstawieniu ogólnej charakterystyki obecnie obowiązującego prawa wewnętrznego, w sposób systematyczny ukazują główne wątki podjętej tematyki w układzie rzeczowym, po czym następuje prezentacja wniosków końcowych.

## 2. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA PRAWA WEWNĘTRZNEGO Z 15 STYCZNIA 2006 R.

Obowiązujące obecnie prawo wewnętrzne, uchwalone na podstawie ustawy żydowskiej, nosi nazwę *Prawo wewnętrzne wyznaniowe*

<sup>7</sup> Zob. M. Pietrzak, *Prawo wewnętrzne*, s. 144-150; B. Rakoczy, *Prawo kanoniczne w orzecznictwie sądów polskich*, w: *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989-2009). Analizy – dyskusje – postulaty*, red. D. Walencik, Katowice-Bielsko-Biała 2009, s. 275-283; M. Strzała, *Skuteczność norm prawa kanonicznego w zakresie reprezentacji kościelnych osób prawnych w orzecznictwie Sądu Najwyższego*, w: *Prawo państwowe a prawo wewnętrzne*, s. 211-221.

<sup>8</sup> Szerzej: D. Walencik, *Regulacja spraw majątkowych gmin wyznaniowych żydowskich*, w: *Prawo wyznaniowe w Polsce*, s. 371-389.

wspólnoty żydowskiej w Rzeczypospolitej Polskiej<sup>9</sup>. Nazwa podmiotu, którego dotyczy, tj. „wyznaniowa wspólnota żydowska”, podana jest małymi literami, o czym świadczy treść art. 1 ust. 1 Prawa. Według art. 52 ust. 1<sup>10</sup> Prawo zostało uchwalone dnia 15 stycznia 2006 r. przez Walne Zebranie Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich w porozumieniu z Radą Religijną Związku Gmin, przez co spełnione zostało postanowienie art. 3 ust. 2 Ustawy. Uchyliło ono prawo poprzednio obowiązujące. Można zatem uznać, iż mimo niekonwencjonalnej nazwy własnej, jaką nosi, Prawo jest prawem wewnętrznym, o którym mówi art. 3 ust. 1 ustawy żydowskiej.

Prawo składa się z 52 artykułów ujętych w 8 rozdziałach. Rozdział 1 – „Przepisy ogólne” obejmuje artykuły 1-6, Rozdział 2 – „Członkowie Wspólnoty” artykuły 7-11, Rozdział 3 – „Struktura władz Wspólnoty i jej organy” artykuły 12-14, Rozdział 4 – „Gminy i ich działalność” artykuły 15-28, Rozdział 5 – „Związek Gmin i jego działalność” artykuły 29-43, Rozdział 6 – „Duchowni Wspólnoty” – artykuły 44-47, Rozdział 7 – „Sprawy majątkowe Wspólnoty” artykuły 48-51, Rozdział 8 – „Postanowienia końcowe” zawiera jeden artykuł, który winien nosić numer „52”.

### 3. KWESTIE DOTYCZĄCE WYZNANIOWEJ STRUKTURY ORGANIZACYJNEJ WYKREOWANEJ PRZEZ USTAWĘ ŻYDOWSKĄ

Już na etapie prac parlamentarnych wśród posłów i ekspertów istniało przekonanie, iż ustawa żydowska odznacza się na tle innych ustaw wyznaniowych swą nietypowością<sup>11</sup>. Świadczy o tym już sam

---

<sup>9</sup> *Prawo wewnętrzne wyznaniowej wspólnoty żydowskiej w Rzeczypospolitej Polskiej* [maszynopis w posiadaniu autora]. Według uzyskanych danych, akt ten nie został wydany drukiem. Dalej oznaczany jest w skrócie jako „Prawo” lub „Prawo Wewnętrzne”.

<sup>10</sup> W tekście Prawa wystąpiła omyłka pisarska i ostatni – przywoływany właśnie – artykuł Prawa nosi numer „51” zamiast numeru „52”. W ten sposób w tekście występują dwa artykuły (ostatni i przedostatni) noszący numer „51”.

<sup>11</sup> Zob. L. Domeracki, *Ekspertyza w sprawie wyjaśnienia problemów i udzielenia odpowiedzi na pytania dotyczące projektu ustawy o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w RP – druk sejmowy nr 1622* [maszynopis datowany na 26 września 1996 r. w posiadaniu autora], s. 2; M. Pietrzak, *Opinia o projekcie ustawy o stosunku*

jej tytuł, w którym jako strona w stosunkach z państwem występuje – jak już zaznaczono – nie jeden, lecz wiele podmiotów<sup>12</sup>. Ową specyfikę tłumaczono postulatami wyznaniowego środowiska żydowskiego, które w proponowanym modelu organizacyjnym widziało realizację założeń ustrojowych właściwych religii mojżeszowej (judaizmowi). Oczekiwania strony wyznaniowej zostały spełnione, tak iż wykreowana przez Ustawę struktura konfesyjna zyskała jej pełną aprobatę. Nowatorski pod tym względem charakter ustawy wywołuje jednakże szereg kwestii.

Liczba mnoga podmiotów, z którymi państwo zgodnie z Ustawą wchodzi w stosunki, prowadzi do zadania pytania, czy Ustawa nie reguluje statusu wielu związków wyznaniowych, którymi miałyby być z osobna poszczególne gminy żydowskie. Pozytywną nań odpowiedź należy oddalić, zważywszy na co najmniej następujące względy: 1) zgodnie z art. 25 ust. 1 konstytucji nazwa „związki wyznaniowe” przysługuje w pełni odrębnym względem siebie wspólnotom religijnym; 2) gminy żydowskie są podmiotami tworzonymi w trybie określonym przez normy ustanowione przez Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich (art. 7 ust. 1 Ustawy) – gminy wywodzą się zatem „z wewnątrz” środowiska wyznaniowego, dla którego reżimem jest Ustawa. Trudno je tedy uznać za odrębne związki wyznaniowe w rozumieniu konstytucyjnym; 3) tezę z punktu poprzedniego potwierdza dodatkowo okoliczność, iż Ustawa nie przewiduje trybu rejestracji jakichkolwiek podmiotów zewnętrznych wnioskujących o przyjęcie ich do grona podmiotów tworzących Związek Gmin. Ustawa żydowska reguluje zatem byt jednego związku wyznaniowego, przy czym nie jest nim Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich<sup>13</sup>. Pogląd głoszący, iż

---

*Państwa do Gmin Wyznaniowych Żydowskich w RP* [maszynopis datowany na 1 października 1996 r. w posiadaniu autora], s. 6.

<sup>12</sup> Dążenie do takiego stanu rzeczy znajdowało w szczególności wyraz w nowelizacji statutu Związku Religijnego Wyznania Mojżeszowego w Rzeczypospolitej Polskiej z początku lat 90. minionego stulecia. Zob. A. Merker, *Stan prawny wyznania mojżeszowego w Polsce* [maszynopis datowany na 28 października 1996 r. w posiadaniu autora], s. 7.

<sup>13</sup> Należy odnotować niewłaściwe określenie tego związku wyznaniowego na pozycji 9 obwieszczenia Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 21 lutego 2008 r. w sprawie ogłoszenia wykazu stanowisk, których zajmowanie upoważnia do sporządzenia zaświadczenia stanowiącego podstawę sporządzenia aktu małżeństwa zawartego w sposób

Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich (ZGWŻ) nie jest ani tożsamy ze związkiem wyznaniowym podlegającym Ustawie, ani nazwą tego związku wyznaniowego, niewątpliwie przyjęty został przez Walne Zgromadzenie ZGWŻ uchwalające Prawo. Gremium to nadało bowiem omawianemu związkowi wyznaniowemu miano „wyznaniowej wspólnoty żydowskiej” (dalej oznaczanej w skrócie „Wspólnotą”), o czym świadczy pełna nazwa Prawa. Posunięcie to jest znaczące, jeśli wziąć pod uwagę negację zasadności stosowania nazwy ZGWŻ jako określenia związku wyznaniowego uregulowanego w Ustawie. Jest natomiast mocno dyskusyjne w kontekście następującej kwestii.

Analiza postanowień ustawy żydowskiej dowodzi, że obok gmin żydowskich, które są podmiotami skupiającymi osoby wyznania mojżeszowego (art. 2 ust. 1 Ustawy) i stanowią stronę w stosunkach z państwem, ten akt prawny reguluje byt innych jednostek organizacyjnych: 1) Związku Gmin; 2) jednostek określonych w art. 6 Ustawy; 3) organizacji wyznaniowych żydowskich (art. 17 Ustawy) oraz – częściowo – 4) fundacji wskazanej w art. 22 ust. 1 Ustawy. Ustawa milczy na temat innych podmiotów wyznaniowych, w tym także nie zawiera postanowień dotyczących domniemanego bytu prawnego obejmującego wszystkie wyznaniowe jednostki organizacyjne określone *expressis verbis* w Ustawie. Ustawa żydowska, choć reguluje sytuację prawną jednego związku wyznaniowego, to jednak nie nadaje temu związkowi wyznaniowemu osobowości prawnej, co ma miejsce (nadanie osobowości lub jej uznanie) w przypadku wszystkich pozostałych wspólnot religijnych o uregulowanej sytuacji prawnej. Szczególnym wyrazem posiadania osobowości prawnej przez cały związek wyznaniowy jest stwierdzenie przez ustawodawcę posiadania przymiotu osobowości prawnej przez daną wspólnotę religijną „jako całość”. Pojęcie osobowości prawnej związku wyznaniowego „jako całości” występuje w ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (art. 34 ust. 2) oraz we wszystkich – z wyjątkiem trzech – obowiązujących obecnie

---

określony w art. 1 § 2 i 3 Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego (M.P. Nr 18, poz. 191). Zob. bliższe wyjaśnienie: T.J. Zieliński, *Stosowanie wyznaniowej formy zawarcia małżeństwa cywilnego poza Kościołem katolickim*, „Państwo i Prawo” 2011, z. 2, s. 26.

indywidualnych ustawach wyznaniowych<sup>14</sup>. W świetle tych faktów należy przyjąć, iż ustawa żydowska określa byt związku wyznaniowego pod względem konstrukcyjnym wyraziście odmiennego od pozostałych wspólnot religijnych o uregulowanej sytuacji prawnej<sup>15</sup>. Wszystkie te wspólnoty odznaczają się bowiem unitarną strukturą organizacyjną, obejmującą pomniejsze części składowe. Ustawa żydowska stanowi w tym zakresie wyjątek, lecz dodajmy, że jest to wyjątek w pełni zgodny z normami konstytucyjnymi i dopuszczalny legislacyjnie. Strukturę wskazanych wspólnot nieżydowskich można przy tym przyrównać – przy całej świadomości niedoskonałości takiego obrazowania – do owoców pomarańczy lub owoców granatu. Każdy związek wyznaniowy z tego kręgu jest jak jeden owoc. Pod zewnętrzną powłoką ogarniającą cały owoc znajdują się części pomniejsze, wyraźnie wyodrębnione, zawierające niekiedy cząstki jeszcze mniejsze. Na tym tle związek wyznaniowy podlegający ustawie żydowskiej ma inną postać: przypomina kiść winogron. Na jednej wspólnej gałązce zache-

---

<sup>14</sup> Zob. np. art. 35 ustawy z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 30, poz. 240 z późn. zm.); art. 28 ustawy z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Karaimeńskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 30, poz. 241 z późn. zm.); art. 6 ust. 1 pkt 1 ustawy z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (Dz. U. Nr 66, poz. 287 z późn. zm.); art. 7 ust. 1 ustawy z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 73, poz. 323 z późn. zm.). Poza związkiem wyznaniowym podlegającym ustawie żydowskiej pojęcie to nie zostało zastosowane w odniesieniu do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego i Kościoła katolickiego. Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 22 marca 1928 r. o stosunku Państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, nieposiadającego hierarchii duchownej (Dz. U. Nr 38, poz. 363 z późn. zm.) w art. 2 głosi, iż „Kościół ten jest osobą prawną [...]”. Natomiast osobowość prawną Kościoła katolickiego istniejącego na obszarze państwa polskiego stwierdzona została w art. 4 konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisanego w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. (Dz. U. z 1998 r. Nr 51 poz. 318), który brzmi: „Rzeczpospolita Polska uznaje osobowość prawną Kościoła Katolickiego”. Zob. W. Góralski, W. Adamczewski, *Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r.*, Płock 1994, s. 33; J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, wyd. 4, Warszawa 2008, s. 111-123.

<sup>15</sup> Spod stosowanego tutaj pojęcia „wspólnoty religijnej” wyłączamy krajowe organizacje międzykościelne, które są związkami związków wyznaniowych (wspólnot religijnych o uregulowanej sytuacji prawnej).



pionych jest wiele owoców i to różnej wielkości, które jednak nie są objęte jedną wspólną powłoką.

Wiele wskazuje na to, iż projektodawcom Prawa uchwalonego przez Walne Zebranie ZGWŻ towarzyszyła świadomość przynajmniej niektórych zarysowanych wyżej problemów dotyczących kwestii strukturalnych. Stanęli jednak na stanowisku, które trudno uzasadnić przepisami prawa państwowego, iż w kontekście Ustawy istnieje Wyznaniowa Wspólnota Żydowska, obejmująca ustawowe oraz wykreowane w Prawie jednostki organizacyjne. W efekcie Prawo Wewnętrzne odzwierciedla perspektywę postrzegania struktury organizacyjnej związku wyznaniowego poddanego reżimowi Ustawy odmienną od reprezentowanej przez środowisko judaistyczne w toku prac parlamentarnych nad ustawą żydowską. W perspektywie zakwestionowanej przez obecnie obowiązujące Prawo Wewnętrzne głównym podmiotem ucieleśniającym judaizm polski były gminy żydowskie, zaś w percepcji wyrażonej w Prawie tym podmiotem jest nieznaną Ustawie Wyznaniowa Wspólnota Żydowska.

#### 4. USTAWOWY STATUS GMIN ŻYDOWSKICH A ICH POZYCJA W PRAWIE WEWNĘTRZNYM

Prawo stanowi, iż „[g]miny są podstawą struktury organizacyjnej Wspólnoty” (art. 3 ust. 1) i że „[g]mina jest podstawową jednostką organizacji Wspólnoty [...]” (art. 15 ust. 1). Normy te podkreślają zatem doniosłość gmin żydowskich, co jest zgodne z wyrażoną w Ustawie prymarną pozycją gmin żydowskich w związku wyznaniowym w niej uregulowanym<sup>16</sup>. Jednakowoż Prawo reguluje byt innych podmiotów zrzeszających wyznawców i opatruje je nazwą „oddziałów”. Oddziały nie posiadają osobowości prawnej. Prawo określa istnienie „oddzia-

---

<sup>16</sup> Jak słusznie pisze J. Matwiejuk: „W ujęciu ustawowym zdecydowanie dominują prawa gmin wyznaniowych, co potwierdza istnienie [...] zasady samodzielności gmin”. – J. Matwiejuk, *Pozycja prawna gmin wyznaniowych żydowskich w świetle ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2002, t. 5, s. 41.

łów podległych Gminie” (art. 3 ust. 5) albo „oddziałów gmin” (art. 15 ust. 3, art. 36 pkt 2)<sup>17</sup>, ale także „oddziałów podległych bezpośrednio Związkowi Gmin” (art. 3 ust. 5, art. 35 ust. 1 tiret 2) lub „oddziałów gmin podległych bezpośrednio ZGWŻ” (art. 35 ust. 1 tiret 1) zwanych także „oddziałami ZGWŻ” (art. 35 ust. 1 tiret 1). Wyróżniono zatem trzy kategorie „oddziałów”: „oddziały gmin”, „oddziały gmin podległe Związkowi Gmin” oraz „oddziały Związku Gmin”. Wydaje się, że zgodnie z wolą prawodawcy wyznaniowego nie ma istotnej różnicy między różnie nazwanymi oddziałami. Oddziały są jednostkami organizacyjnymi zrzeszającymi Żydów podobnymi pod względem profilu działania do gmin żydowskich, przy czym zaistnieć one mogą wyłącznie na terenie nieobjętym działalnością gmin (art. 3 ust. 5)<sup>18</sup>. Oddziały, w tym oddziały gmin, tworzy Rada Związku Gmin (art. 15 ust. 3, art. 36 pkt 2). Warunki członkostwa w oddziale są takie same, jak w gminie, gdyż w jednym i w drugim przypadku obowiązują jednolite kryteria członkostwa Wspólnoty (art. 7 ust. 1-2), o czym będzie jeszcze mowa. Nie można realizować praw członkowskich jednocześnie w oddziale i gminie, podobnie jak nie można ich realizować jednocześnie w dwóch gminach (art. 7 ust. 2). Realizacja praw członkowskich w oddziale jest jednoznaczna z realizacją członkostwa w Związku Gmin (art. 7 ust. 2).

Dotychczasowy wywód na temat pozycji oddziału w przepisach Prawa wydaje się niezbędny do wskazania, iż prawodawca wyznaniowy wykreował obok gmin alternatywne względem nich podmioty skupiające wyznawców judaizmu. Trzeba przy tym zauważyć, że Ustawa nie stawia kompetentnym organom konfesyjnym przeszkód w tworzeniu innych niż określone w jej przepisach jednostek organizacyjnych. Organy te mają prawo ustanawiać tego typu jednostki, zarówno posiadające osobowość prawną (art. 6 Ustawy), jak i takiej osobowości nieposiadające (art. 32 ust. 5 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania). Powstaje jednak pytanie, czy mogą to być podmioty

---

<sup>17</sup> Na podstawie przepisów Prawa nie sposób ustalić, czy gminy mają jakikolwiek wpływ na zaistnienie i funkcjonowanie „oddziałów gmin”.

<sup>18</sup> Z postanowień Prawa wynika, że w Rzeczypospolitej Polskiej występuje „obszar nie objęty działalnością gmin” (art. 3 ust. 4 i 5) oraz „teren działania Związku Gmin” (art. 10 ust. 3 pkt 1).

o charakterze porównywalnym z gminami żydowskimi, a zwłaszcza skupiające porównywalną z nimi rzeszę członkowską? Pozycja prawna oddziałów przyznana im przez Prawo Wewnętrzne zdaje się świadczyć o przyjęciu przez prawodawcę wyznaniowego koncepcji sytuowania rzeszy członkowskiej przedmiotowego żydowskiego związku wyznaniowego innej niż wyrażona w Ustawie. Jednym z dowodów na to są uprawnienia wyborcze osób realizujących prawa członkowskie w oddziałach, które przyjdzie nam jeszcze bliżej omówić. Jak się wydaje, powodują one w konsekwencji niespójną z postanowieniami Ustawy konfigurację władzy w omawianym związku wyznaniowym.

Należy podkreślić, iż oddziały odgrywają znaczącą rolę w kreowaniu najważniejszego organu wykonawczego Związku Gmin, którym jest pozaustawowa Rada Związku Gmin (RZG). Radę tworzą: po jednym przedstawicielu każdej gminy i każdego oddziału podległego bezpośrednio Związkowi Gmin, wybranych przez Walne Zebranie Związku Gmin spośród delegatów poszczególnych gmin i oddziałów (art. 35 ust. 1 tiret 1)<sup>19</sup> oraz członkowie wybrani w liczbie równej ilości gmin i oddziałów Związku Gmin. Można zatem powiedzieć, iż RZG, będąca „najwyższą władzą Związku Gmin w okresach pomiędzy Walnymi Zebraniem” (art. 34 ust. 1), konstituowana jest przy poważnym udziale przedstawicieli oddziałów, przy czym Prawo dopuszcza możliwość zdobycia w tejże Radzie większości miejsc przez przedstawicieli oddziałów, co by nastąpiło w sytuacji, gdyby liczba oddziałów przewyższyła liczbę gmin. Warto przy tym zauważyć, że Prawo nie określa minimalnej liczby Żydów koniecznej dla ustanowienia oddziału, podczas gdy wymóg taki w przypadku tworzenia nowych gmin wynosi 30 osób zamieszkujących na terenie każdego powiatu znajdu-

---

<sup>19</sup> Nie jest jasne, czy przepis ten tworzy funkcję delegata oddziału Związku Gmin do Walnego Zgromadzenia Związku Gmin czy mówi o delegatach gmin i oddziałów wyznaczonych przez te podmioty, by byli kandydatami na członków Rady Związku Gmin. Pierwsza ewentualność pozostawałaby w sprzeczności z art. 30 ust. 1 głoszącym, iż „Walne Zebranie Związku Gmin stanowią delegaci gmin żydowskich wybrani w proporcji jeden delegat na każdą rozpoczętą liczbę 30 członków Gminy”. Przeciwno niej przemawiałby też brak przepisów Prawa określających zasady wyboru takich delegatów do Walnego Zebrania w oddziałach (warto odnotować, że art. 14 upoważnia walne zebrania gmin i Walne Zebranie Związku Gmin do określenia trybu m.in. wyboru delegatów na Walne Zebranie Związku Gmin w regulaminach zgodnych ze wzorami stanowiącymi załączniki do Prawa).

jącego się w granicach terytorialnych projektowanej gminy (art. 15 ust. 2)<sup>20</sup>. Wydaje się, że omawiane konstrukcje umożliwiają zaistnienie stanów faktycznych, w których gminy żydowskie będą w Radzie Związku Gmin miały reprezentację mniejszościową w stosunku do reprezentacji oddziałów Związku Gmin. Wskazany układ omawianych przedstawicielstw w Radzie może znaleźć odzwierciedlenie w Zarządzie Związku Gmin, który zgodnie z Prawem powoływany jest przez tę Radę (art. 38 ust. 3).

Jeżeli przyjąć, iż delegatami na Walne Zebranie Związku Gmin są wyłącznie przedstawiciele gmin żydowskich, a wydaje się, że z takiego założenia wychodził prawodawca polski, uchwalając art. 3 ust. 2 Ustawy, to ewentualność braku odpowiedniego wpływu gmin na wynik wyborczy nie zachodzi w odniesieniu do określonych w Prawie Rady Religijnej (art. 33), Komisji Rewizyjnej Związku Gmin (art. 40-41) oraz Sądu Polubownego Związku Gmin (art. 42-43). Organy te są bowiem obsadzane swobodnie przez Walne Zebranie Związku Gmin<sup>21</sup>.

##### 5. STATUS OSÓB WYZNANIA MOJŻESZOWEGO W USTAWIE ŻYDOWSKIEJ I PRAWIE WEWNĘTRZNYM

Po omówieniu niektórych kwestii związanych ze statusem gmin żydowskich, co podyktowane zostało ich prymarną rolą przyznaną przez ustawodawcę, należy podjąć sprawę statusu osób wyznania mojżeszowego w ustawie żydowskiej i Prawie. Pierwszą uwagą w tym zakresie jest stwierdzenie, iż obowiązujące przepisy ustawowe nie posługują się – ściśle rzecz biorąc – pojęciem członka gminy żydowskiej ani jakiegokolwiek innej żydowskiej osoby prawnej. Cytowany już art. 2 głosi natomiast: „Gminy żydowskie zrzeszają pełnoletnie osoby wyznania mojżeszowego, posiadające obywatelstwo polskie, zamiesz-

---

<sup>20</sup> Przepis ten zawiera jeszcze inne kryterium utworzenia gminy żydowskiej, mające charakter klauzuli generalnej (zdolność „do samodzielnego prowadzenia spraw właściwych gminie”).

<sup>21</sup> W Radzie Religijnej zasiada z urzędu, dysponujący głosem doradczym, Naczelny Rabin RP lub wskazany przez niego jeden z urzędujących rabinów (art. 33 ust. 2 Prawa).

kałe na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej”<sup>22</sup>. Inne przepisy Ustawy mówią o „należeniu” osób fizycznych do gmin żydowskich (art. 11 ust. 1 i 3). Ustawa reguluje zatem kwestię powiązania indywidualnego wyznawcy religii mojżeszowej z konkretną gminą żydowską, co można uznać za kategorię zbieżną z pojęciem członkostwa<sup>23</sup>. Jeśliby nawet takie unormowania nie istniały, należałoby wyrazić pogląd, iż prawodawca wyznaniowy ma prawo stosować pojęcie członkostwa gminy. Tak też prawodawca ów postąpił, co samo w sobie nie nasuwa wątpliwości.

Prawo Wewnętrzne wprowadziło pojęcia „członka Wspólnoty” (np. art. 7-9). Ma ono charakter pierwotny w stosunku do innych kategorii członkostwa. Z postanowień Prawa wynika, że przez Wspólnotę należy rozumieć „wspólnotę wyznaniową żydowską”, która znaczeniowo jest bliska – jeśli nie identyczna względem – „wyznaniowej społeczności żydowskiej” (art. 1 ust. 1). Jak już zauważono, według norm Prawa jest to byt wykraczający poza gminy żydowskie oraz inne jednostki organizacyjne uregulowane w Ustawie i w pewien sposób je obejmujący. Z art. 12 wynika, iż władze gmin żydowskich i władze Związku Gmin są bowiem jednocześnie władzami Wspólnoty. W przepisie tym jest mowa o „Wspólnocie jako całości”, co zdaje się potwierdzać wcześniej postawioną tezę, iż prawodawca wyznaniowy podjął próbę ustanowienia bytu prawnego w istocie pierwotnego w stosunku do jednostek znanych Ustawie.

Członkostwo Wspólnoty realizowane może być zarówno w gminie żydowskiej, jak i poza nią (art. 7 ust. 2). Prawo posługuje się wszakże pojęciem członka gminy (art. 19 ust. 2, art. 20 ust. 1 tiret 2, art. 20 ust. 3, art. 23 ust. 5, art. 24 ust. 1; art. 28, art. 30 ust. 2). Choć nie zna pojęcia

---

<sup>22</sup> Należy zauważyć, iż ten przepis ustawowy wprowadza nieznanne w innych ustawach wyznaniowych z lat 1989-1997 nadzwyczaj rygorystyczne kryteria członkostwa w gminach. Trzeba przy tym zaznaczyć, że każdy związek wyznaniowy ma prawo zastrzyć kryteria członkostwa w przepisach wewnętrznych, co też ma miejsce w Prawie Wewnętrznym (zob. np. art. 7 ust. 1). Zob. P. Stanisz, *Podstawy polskiego prawa*, s. 81.

<sup>23</sup> Przydatne w tym miejscu może być stwierdzenie, iż zgodnie z obowiązującym w momencie jej uchwalenia pojęciem wolności sumienia i wyznania w Polsce Ustawa nie statuuje obowiązku przynależności wyznawców judaizmu do związku wyznaniowego, którego byt ona reguluje, ani nie wyklucza powstawania odrębnych judaistycznych związków wyznaniowych.

członka pozagminnej jednostki organizacyjnej innej niż Wspólnota, to wypowiada się o „realizowaniu praw członkowskich” „bezpośrednio w Związku Gmin” (art. 7 ust. 2). Nie jest w pełni jasne, czy realizacja praw członkowskich bezpośrednio w Związku Gmin dokonuje się zawsze w jednostkach organizacyjnych pod nazwą „oddziały” czy też możliwa jest ona bez powiązania z jakimkolwiek oddziałem.

Nabywanie członkostwa Wspólnoty zdaje się dokonywać w gminie, na mocy uchwały zarządu właściwej gminy (art. 10 ust. 1)<sup>24</sup>. Nawet jeśli członek Wspólnoty ma zamiar realizować swoje prawa członkowskie poza gminą, to pierwotnie musi je nabyć w gminie<sup>25</sup>. Gminy prowadzą rejestr członków (art. 10 ust. 2), lecz nie ma pewności, czy istnieje rejestr dla członków Wspólnoty, którzy postanowili realizować swoje prawa członkowskie poza gminą<sup>26</sup>. Jakąś podstawę takiego rejestru daje przepis art. 10 ust. 3 pkt 2, ale zachodzi w tym zakresie niejasność, głównie ze względu na powołanie tam nieostrego i wydaje się często nadużywanego w Prawie art. 3 ust. 4 i 5, dotyczącego sytuacji członków Wspólnoty zamieszkujących na obszarze nieobjętym działalnością gmin żydowskich. Zawieszenie i wykluczenie członka Wspólnoty dokonuje się w odniesieniu do członka gminy na mocy uchwały zarządu gminy, zaś w odniesieniu do członka realizującego swe prawa członkowskie poza gminą na mocy uchwały Zarządu Związku Gmin (art. 11 ust. 1). Można przyjąć, iż poza władztwem nadawania członkostwa zarząd gminy i Zarząd Związku pełnią w stosunku do podległych im członków Wspólnoty analogiczne funkcje (zob. art. 10 ust. 4 pkt 2).

---

<sup>24</sup> Jednoznaczność tej tezy zdaje się kwestionować art. 10 ust. 1 zdanie 2. Możliwa jest bowiem wykładnia, za którą piszący te słowa by nie optował, iż o przyjęciu w poczet członków Wspólnoty realizujących swe prawa członkowskie poza gminami decyduje Zarząd Związku.

<sup>25</sup> Przy tej interpretacji członkostwo realizowane w oddziale uwarunkowane jest uprzednim członkostwem w jednej z gmin.

<sup>26</sup> Względy praktyczne zapewne spowodowały utworzenie rejestru (listy) lub rejestrów (list) członków Wspólnoty realizujących swe prawa poza gminami. Organy Związku Gmin chociażby przy wykonywaniu obowiązków wyborczych muszą bowiem wykazać liczbę członków Wspólnoty spoza gmin.

Uprawnienia członków Wspólnoty są zróżnicowane w zależności, czy realizują oni prawa członkowskie w gminie czy poza nią. Przyjmując, iż członkostwo realizowane poza gminami urzeczywistnia się w oddziałach, należy stwierdzić, iż członkowie oddziałów nie posiadają takiego samego katalogu praw wyborczych, jak członkowie gmin, w których istnieją cztery rodzaje organów: walne zebranie, zarząd, komisja rewizyjna i sąd polubowny (art. 13 ust. 1). Prawo bowiem milczy na temat jakichkolwiek organów oddziałów (w tym także lokalnych organów kontrolnych i sądowych). Członkowie Wspólnoty realizujący prawa członkowskie poza gminą nie posiadają także prawa wyboru delegatów na Walne Zebranie Związku Gmin (art. 30 ust. 2 *a contrario*). Mają wszakże prawo bycia reprezentowanymi w Radzie Związku Gmin (każdy oddział ma jednego przedstawiciela w Radzie – art. 35 ust. 1 tiret 1), przy czym Prawo nie zawiera normy określającej tryb wyłaniania delegatów oddziałów, spośród których Walne Zebranie Związku Gmin wybierze takiego przedstawiciela: czy pochodzą oni z wyboru członków oddziału czy z nominacji Zarządu Związku, który jest organem kierującym każdym oddziałem. Nie jest jasne, czy członkowie Rady Związku Gmin wybierani w ramach kurii określonej w art. 35 ust. 1 tiret 2 muszą być powoływani przez Walne Zebranie Związku Gmin odpowiednio spośród członków gmin i oddziałów, czy istniejące w tym przepisie nawiązanie do gmin i oddziałów ma na celu ustalenie jedynie liczby członków Rady wybranych w tym trybie.

W świetle powyższego stwierdzić należy, iż na mocy Prawa w związku wyznaniowym podległym ustawie żydowskiej obok członków gmin występują posiadający węższy zakres uprawnień członkowie struktur pozagminnych. Obowiązujące przepisy wewnętrzne umożliwiają takie ukształtowanie proporcji między grupą wiernych zrzeszonych w gminach a grupą zrzeszoną poza nimi, iż w podmiotach wskazanych przez ustawodawcę, tj. w gminach żydowskich, może w pewnym momencie znaleźć się wyraźna mniejszość ogółu członków tego związku wyznaniowego. Należy przy tym pamiętać, iż od 1997 r. notuje się wyraźny spadek liczby gmin żydowskich w Polsce. W konsekwencji, ze względu na przyjętą w Prawie konfigurację władz Związku Gmin, wspólnota religijna podlegająca Ustawie zarządzana byłaby przez organy, w których zdecydowaną większość stanowią osoby

nieposiadające członkostwa w gminach żydowskich. Biorąc pod uwagę okoliczność, iż uchwalając ustawę żydowską, państwo pragnęło ułożyć stosunki z gminami wyznaniowymi żydowskimi, przyjęte rozwiązania Prawa nasuwają zasadnicze wątpliwości co do ich zgodności z intencją ustawodawcy.

Na koniec rozważań dotyczących pozycji prawnej wyznawców judaizmu podległych Ustawie warto jeszcze zadać ogólniejsze pytanie, czy należy zatem wykluczyć prowadzenie działalności ściśle religijnej właściwej gminom poza gminami. Wydaje się, iż tego rodzaju ograniczenie byłoby zbyt daleko idące i sprzeczne z zamysłem twórców Ustawy, którzy wprost przewidzieli różne formy szeroko pojętej działalności właściwej związkom wyznaniowym w jednostkach organizacyjnych innych niż gminy żydowskie. Przy jednoznacznym stwierdzeniu prawa do prowadzenia takich działań wskazać wszakże trzeba, iż jednak niedopuszczalne jest tworzenie kategorii członkostwa w związku wyznaniowym podległym Ustawie w podmiotach innych niż gminy żydowskie, za czym przemawia oczywista treść art. 2 ust. 1 oraz przyjęte w polskim prawie wyznaniowym rozumienie przynależności do związków wyznaniowych.

#### 6. USTAWOWE ORGANY ZWIĄZKU GMIN A ICH POZYCJA WEDŁUG POSTANOWIEŃ PRAWA WEWNĘTRZNEGO

Jak wynika z dotychczasowych rozważań, w Prawie szczegółowo unormowano skomplikowaną strukturę związku wyznaniowego podlegającego ustawie żydowskiej. Złożony jest również uregulowany w Prawie system organów Związku Gmin. W odniesieniu do Związku Gmin przepisy ustawowe określają następujące organy Związku Gmin: walne zebranie Związku Gmin (art. 3 ust. 2), zarząd Związku Gmin (np. art. 1 ust. 3) i Rada Religijna Związku Gmin (art. 3 ust. 2)<sup>27</sup>. Ustawodawca określił tylko niektóre ich kompetencje, a mianowicie przede wszystkim kompetencje doniosłe dla obrotu prawnego. Prawodawca wyznaniowy cieszy się swobodą wyposażania wymienionych organów

<sup>27</sup> Taką pisownię nazw organów przyjęto w Ustawie.



w dodatkowe uprawnienia i obciążania ich dodatkowymi obowiązkami, tudzież ustanawiania w Związku Gmin dodatkowych, nieznanych Ustawie, organów. Podstawą takiego prawa jest zarówno przytoczona na wstępie niniejszych rozważań ogólna konstytucyjna zasada niezależności i autonomii związku wyznaniowego, jak też utrwalona praktyka panująca w innych związkach wyznaniowych podlegających indywidualnym regulacjom ustawowym. Nie ulega zatem kwestii ustanowienie przez prawodawcę wyznaniowego następujących innych niż określone w Ustawie organów Związku Gmin: Rada Związku Gmin (np. art. 13 ust. 2 tiret 3), Komisja Rewizyjna Związku Gmin (np. art. 13 ust. 2 tiret 5), Sąd Polubowny Związku Gmin (np. art. 13 ust. 2 tiret 6).

Walne Zebranie Związku Gmin posiada zgodnie z wolą ustawodawcy (art. 3 ust. 2 Ustawy) kompetencję uchwalania prawa wewnętrznego, co czyni w porozumieniu z Radą Religijną Związku Gmin<sup>28</sup>. Władztwo to ma z oczywistych względów charakter zasadniczy dla procesu kierowania związkiem wyznaniowym. Ponieważ jednak Walne Zebranie jest organem Związku Gmin, a więc unii gmin żydowskich, istotne jest, by trzon tegoż organu stanowiło przedstawicielstwo tychże gmin. Dopuszczalny jest przy tym udział w Walnym Zebraniu osób reprezentujących inne jednostki organizacyjne związku wyznaniowego, wszakże w proporcji, która nie podważy dominującej pozycji reprezentacji gmin. Zakładając, iż trafna jest wykładnia Prawa Wewnętrznego głosząca, iż Walne Zebranie Związku Gmin tworzą z głosem stanowiącym wyłącznie delegaci gmin żydowskich (art. 30 ust. 2)<sup>29</sup>, obowiązujący model reprezentacji należy uznać za właściwy. Wydaje się, że byłby on również właściwy przy nadaniu statusu delegata przedstawicielom innych niż gminy jednostek organizacyjnych, wszakże w proporcji, która nie naruszy prymarnej pozycji reprezentacji gmin żydowskich. Idzie tu bowiem o uszanowanie okoliczności, iż związek wyznaniowy poddany ustawie żydowskiej urzeczywistnia się przede wszystkim w gminach.

<sup>28</sup> Udział we wskazanym procesie prawodawczym jest jedyną określoną w Ustawie kompetencją Rady Religijnej.

<sup>29</sup> Przy uwzględnieniu udziału – bez prawa głosu – osób wymienionych w art. 30 ust. 3 Prawa.

Zarząd Związku Gmin (ZZG) został uregulowany w Ustawie znacznie szerzej niż Walne Zebranie Związku Gmin. Z jego nazwy a także z przyznanych mu przez ustawodawcę kompetencji wynika, że ma on pełnić rolę egzekutywy związku wyznaniowego. Analiza przepisów Prawa Wewnętrznego dowodzi, iż prawodawca wyznaniowy powołał inny organ pod nazwą Rada Związku Gmin, posiadający szereg uprawnień o podobnym charakterze. Rozwiązanie to jest dopuszczalne, wszakże pod warunkiem, iż nie następuje wyzucie Zarządu z jego ośrodkowych uprawnień zarządczych, w tym zwłaszcza z kompetencji ustawowych.

Powoływanie i odwoływanie członków ZZG, a także nadzór nad jego działalnością należy do Rady Związku Gmin (art. 36 pkt 4, art. 38 ust. 3) jako organu wyłanianego przez Walne Zebranie Związku Gmin w trybie określonym w omawianym już art. 35 ust. 1-2. Walne Zebranie ma zatem jedynie pośredni wpływ na obsadę ZZG, czego nie należy chyba kwestionować. W ten sposób zdaje się bowiem wyrażać urzeczywistnienie szeroko zakrojonej swobody związku wyznaniowego w zakresie określania trybu obsadzania składów organów. Nadużyciem tej swobody jest wszakże ustanowienie takich procedur obsady Zarządu, które czynią iluzorycznym wpływ reprezentantów gmin na wybór członków ustawowej egzekutywy Związku Gmin, preferując wyznawców skupionych w jednostkach innych niż gminy. Gminy z racji zagwarantowanej im przez ustawodawcę wiodącej pozycji powinny mieć adekwatną do ich ustawowego statusu możliwość wybierania członków Zarządu, nawet jeśli się to dzieje w sposób pośredni.

Należy odnotować widoczne w Prawie ograniczenie niektórych kompetencji ZZG na rzecz Rady Związku Gmin, a mianowicie: tworzenia, przekształcania i znoszenia gmin oraz oddziałów gmin (art. 36 pkt 2, art. 15 ust. 2-3)<sup>30</sup> oraz pozbawienie Zarządu prawa samoistnego zwoływania Nadzwyczajnego Walnego Zebrania Związku Gmin (art. 31 ust. 2). Restrykcje te wydają się zbyt daleko idące, zważywszy, iż RZG posiada wiele instrumentów wpływania na decyzje ZZG, zwłaszcza poprzez prawo swobodnego kształtowania jego składu.

---

<sup>30</sup> Na tym tle niejasna jest treść art. 3 ust. 5, który zdaje się przyznawać Zarządowi Związku Gmin prawo powoływania oddziałów. Por. art. 36 pkt 2.

## 7. WNIOSKI

Zapewnienie przez ustawodawcę wspólnotom religijnym podlegającym indywidualnym ustawom wyznaniowym autonomii prawodawczej musi skutkować zainteresowaniem doktryny prawa przyjętymi w nich unormowaniami wewnętrznymi. Uzasadnione to jest zwłaszcza w obszarze, w którym prawo wewnętrzne posiada doniosłość do realizacji postanowień ustawowych. Uwaga nauki prawa wyznaniowego poświęcona regulacjom wewnętrznym wspólnot religijnych nasilać się będzie w kontekście – wielce dyskusyjnego – orzecznictwa sądów polskich prezentującego pogląd o automatycznej skuteczności niektórych przepisów prawa wewnętrznego związków wyznaniowych na forum prawa polskiego. Prawo wewnętrzne, o którym mowa w art. 3 ust. 2 ustawy żydowskiej, budzi szczególne zainteresowanie zważywszy na nietypową na tle innych ustaw wyznaniowych strukturę organizacyjną związku wyznaniowego podlegającego tej Ustawie. Jest ono dodatkowo wzmocnione przez okoliczność udziału podmiotów określonych w ustawie żydowskiej w szeroko zakrojonym procesie regulacji spraw dotyczących mienia żydowskiego.

Z analizy postanowień Prawa Wewnętrznego z dnia 15 stycznia 2006 r. czynionej na tle ustawy żydowskiej wynika, iż prawodawca wyznaniowy przyjął w wydanych przez siebie przepisach koncepcję ustroju związku wyznaniowego odmienną od koncepcji wyrażonej w przedmiotowej ustawie z 20 lutego 1997 r. Wykreował byt pod nazwą Wyznaniowa Wspólnota Żydowska, obejmujący jednostki organizacyjne określone w Ustawie oraz jednostki przez siebie ustanowione (w tym oddziały Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich). W szczególności umożliwił osobom wyznania mojżeszowego posiadanie członkostwa poza gminami żydowskimi (bezpośrednio w Związku Gmin), wyposażając tych członków w węższy katalog uprawnień niż przysługujący członkom gmin. System organów Związku Gmin ukształtowany został w taki sposób, iż przedstawiciele gmin stanowią tylko część składu ciała kolegialnych decydujących o kluczowych aspektach działalności związku wyznaniowego. W przypadku drastycznego spadku liczby gmin żydowskich (decyzja w tym zakresie należy do Związku Gmin), mogą oni zostać zmajoryzowani przez osoby posia-

dające członkostwo poza gminami. Należy zaznaczyć, iż wspólnota religijna podlegająca Ustawie ma prawo ubiegać się o dokonanie zmian w przepisach ustawowych służących nadaniu jej struktury odpowiadającej dominującym obecnie tendencjom wyrażonym w Prawie, które można określić mianem „unitarnych”. Strona państwowa, zgodnie z postanowieniami art. 25 (zwłaszcza ust. 1, 3 i 5) konstytucji, powinna te życzenia – w przypadku ich formalnego zgłoszenia – spełnić.

Doniosłość postanowień Prawa Wewnętrznego jest tak duża, iż wskazane jest publikowanie go w trwałej postaci, tzn. w formie drukowanej oraz umożliwienie łatwego doń dostępu. Postulat ten należy odnieść do prawa wewnętrznego wszystkich związków wyznaniowych, które uzyskały na mocy decyzji ustawodawcy pełną autonomię prawnodawczą, czyli do wspólnot religijnych podlegających indywidualnym regulacjom ustawowym. Publikacja umożliwi w szczególności analizę przepisów wewnętrznych pod względem ich zgodności z ustawami. Rozważyć przy tym należy celowość promulgacji aktów prawa wewnętrznego wskazanych związków wyznaniowych w publikatorze państwowym, co byłoby instrumentem weryfikacji tych przepisów pod względem ich spójności z postanowieniami ustawowymi.

#### THE INTERNAL LAW OF JEWISH RELIGIOUS COMMUNITIES IN POLAND VS. STATUTORY STANDARDS

### Summary

The Internal Law referred to in Article 3(2) of the Act of 20 February 1997 on the relationship between State and Jewish religious communities in the Republic of Poland garners special attention given the unusual – compared with other acts regulating religious affairs – organizational structure of the religious association covered by this act. It is reinforced by the fact that Jewish religious persons take part in the broad process of resolving the issues pertaining to Jewish communal property. The analysis of the Internal Law of 15 January 2006 against the backdrop of the mentioned act shows that in the proposed provisions the religious legislator had adopted a concept of the system governing its religious association that is materially different from

the concept expressed in the act. It created an entity known as the Religious Jewish Community, made up of organizational units defined in the act and independently established units (including the branches of the Union of Jewish Religious Communities). In particular, it enabled the people of Mosaic persuasion to have the membership outside the Jewish communities (directly in the Union), thus vesting lesser rights in such members than in any members of the communities. The system of the Union bodies was designed in such a way that the representatives of the communities constitute only a fraction of the collective bodies deciding on the key issues of the religious association's activity.

*Translated by Konrad Szulga*



PIOTR MICHALIK

## REALIZACJA TOLERANCJI RELIGIJNEJ W XVII-WIECZNYM MARYLANDZIE

### WSTĘP

Kwestia tolerancji religijnej stanowi jeden z kluczowych aspektów w analizie stosunków polityczno-wyznaniowych w XVII-wiecznym Marylandzie<sup>1</sup>. Tak w XIX, jak i w XX stuleciu zakres oraz funkcja tolerancji religijnej były zagadnieniami dominującymi w literaturze przedmiotu<sup>2</sup>. Według po części konkurencyjnego paradygmatu, moim

---

<sup>1</sup> Zarówno zarys historyczno-ustrojowy początków angielskiej kolonii Maryland, założonej w 1634 r. przez katolicką rodzinę Calvertów, lordów Baltimore, jak i problemy kształtujących się w niej w XVII wieku stosunków polityczno-wyznaniowych zostały już przeze mnie przedstawione – patrz: P. Michalik, *Charter of Maryland as an Example of Proprietary Colonial Charter*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 5(2008), nr 1, s. 339-360; Tenże, *Kształtowanie się rządu przedstawicielskiego w angielskiej kolonii Maryland w XVII stuleciu*, w: *Spoleczeństwo a władza. Ustrój, prawo, idee*, red. J. Przygodzki, M. Ptak, Wrocław 2010, s. 305-318; Tenże, *Prawne gwarancje realizacji zasady rozdziału kościoła od państwa w XVII-wiecznym Marylandzie*, „Zeszyty Prawnicze UKSW” 2011, t. 11, nr 3, s. 243-264.

<sup>2</sup> Patrz m.in.: B.T. Johnson, *The Foundation of Maryland and the Origin of the Act concerning Religion of April 21, 1649*, Baltimore 1883; J.M. Ives, *The Ark and the Dove: the Beginning of Civil and Religious Liberties in America*, London-New York 1936; J.D. Krugler, *'With promise of Liberty in Religion': The Catholics Lords Baltimore and Toleration in Seventeenth-Century Maryland, 1634-1692*, „Maryland Historical Magazine” 1984, vol. 79; D.W. Jordan, *The Miracle of this Age: Maryland Experiment in Religious Toleration*, „Historian” 1985, vol. 47.

zdaniem zasadnie, stosunki polityczno-wyznaniowe w kolonii Calvertonów interpretowane są także w świetle realizacji zasady rozdziału kościoła od państwa<sup>3</sup>. Jak spróbuję wykazać na podstawie konkretnych rozwiązań, to ostatnie spojrzenie pozwala trafniej wyjaśnić meandry polityki religijnej lordów Baltimore, także w kwestii funkcjonowania i granic tolerancji religijnej w XVII-wiecznym Marylandzie.

Niezależnie od faktu, iż to właśnie w Marylandzie po raz pierwszy w amerykańskiej historii akt prawny *expressis verbis* gwarantował swobodne praktykowanie religii (*free exercise of religion*)<sup>4</sup>, szeroka tolerancja religijna lordów Baltimore miała w pierwszej kolejności charakter narzędzia, za pomocą którego realizowali oni swoje kolonialne przedsięwzięcie<sup>5</sup>. Takimi narzędziami były zarówno przysięga gubernatora (*Oath of the Lieutenant or chief Governor of the Province*) z 1648 r. – pierwszy akt „amerykańskiej” egzekutywy zawierający późniejszą fundamentalną klauzulę swobodnej praktyki (*free exercise clause*)<sup>6</sup>, jak i powtarzający ją, jako pierwsza „amerykańska” ustawa, słynny marylandzki *An Act Concerning Religion* z 1649 r.<sup>7</sup> Zarów-

---

<sup>3</sup> Patrz J.D. Krugler, *English and Catholic: The Lords Baltimore in the Seventeenth Century*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2004; P. Michalik, *Prawne gwarancje*, s. 244-246.

<sup>4</sup> M.W. McConnell, *The Origins and Historical Understanding of Free Exercise of Religion*, „Harvard Law Review” 1990, vol. 103, no. 7, s. 1425.

<sup>5</sup> Patrz między innymi: R.J. Lahey, *The Role of Religion in Lord Baltimore's Colonial Enterprise*, „Maryland Historical Magazine” 1977, vol. 72, s. 492-511; L.G. Carr, R.R. Menard, *The Lords Baltimore and the Colonization of Maryland*, w: *Early Maryland in a Wider World*, ed. D.B. Quinn, Detroit, Wayne State University 1982, s. 168-203.

<sup>6</sup> *Oath of the Lieutenant or chief Governor of the Province*, w: *Archives of Maryland Online*, <http://aomol.net/html/index.html> (dalej AMO), vol. 3, s. 210: „do further swear that I will not by my self nor any Person directly or indirectly trouble molest or discountenance any Person whatsoever in the said Province professing to believe in Jesus Christ and in particular no Roman Catholick for or in respect of his or her Religion nor in his or her free exercise thereof within the said Province [...] nor will I make any difference of Persons in Conferring of Offices Rewards or Favours [...] for in Respect of their said Religion Respectively”.

<sup>7</sup> *An Act Concerning Religion, 21 Aprill 1649*, w: *Proceedings and Acts of the General Assembly January 1637/8-September 1664*, AMO, vol. 1 (dalej *General Assembly 1637/8-1664*), s. 246: „that noe person whatsoever within this Province [...] professing to beleave in Jesus Christ shall from henceforth bee any waies troubled, Molested or discountenanced for or in respect of his or her religion nor in the free exercise thereof within this Province [...] nor any way compelled to the beleife or exercise of any other Religion against his or her



no te, jak i inne akty prawne i działania władz kolonii służyły celom politycznym, ekonomicznym, a także, co szczególnie należy podkreślić, religijnym Calvertów. Tolerancja religijna była bowiem jednym z elementów polityki wyznaniowej lordów Baltimore, którzy realizując w Marylandzie zasadę rozdziału kościoła od państwa w formie tzw. kulawego *establishment*<sup>8</sup>, wyznaczali granice *free exercise of religion* w swojej kolonii.

#### 1. WPROWADZENIA TOLERANCJI RELIGIJNEJ W MARYLANDZIE – *LORD BALTIMORE'S INSTRUCTIONS TO COLONISTS Z 1633 R.*

Najpóźniej w 1633 r. sir Cecil Calvert, Drugi Lord Baltimore musiał zdać sobie sprawę, że pełna realizacja planów kolonialnych jego ojca George'a Calverta nie jest możliwa. Założenie w angielskiej Ameryce kolonii katolickiej takiej, w której rekuzanci nie tylko będą stanowić elitę, ale i większość mieszkańców, było w ówczesnych warunkach polityczno-społecznych nierealne<sup>9</sup>. Co więcej, w świetle całokształtu poglądów i działań Drugiego Lorda Baltimore można przyjąć, iż proporcje wyznaniowe w Marylandzie miały dla niego charakter drugorzędny, a polityczna dominacja katolików w pierwszej dekadzie istnienia kolonii okazała się przeszkodą w realizacji jego koncepcji polityczno-wyznaniowej<sup>10</sup>. Sir Cecil uważał bowiem, iż jedyną drogą do sukcesu Marylandu jest realizacja w kolonii zasady rozdziału kościoła od państwa, zarówno przez katolików, jak i protestantów. Znakomicie ukazują to instrukcje przygotowane przez właściciela kolonii dla katolickiego dowództwa wyprawy kolonizacyjnej (*Lord*

---

consent”<sup>7</sup>. Szerzej na temat *An Act Concerning Religion* patrz P. Michalik, *Prawne gwarancje*, s. 254 i n.

<sup>8</sup> Patrz tamże, s. 258 i n.

<sup>9</sup> Patrz P. Michalik, *Charter of Maryland*, s. 345 i n.

<sup>10</sup> Patrz P. Michalik, *Prawne gwarancje*, s. 249-254. W pierwszej dekadzie istnienia kolonii proporcje ilościowe katolików i protestantów wynosiły około 1:3. Zdecydowana większość tych ostatnich należała do grupy służących kontraktowych (*indentured servants*), nieposiadających praw politycznych – patrz P. Michalik, *Kształtowanie się rządu przedstawicielskiego*, s. 314-315.

*Baltimore's Instructions to Colonists*) z 1633 r.<sup>11</sup> Zawierały one pierwszy marylandzki „akt tolerancji”<sup>12</sup>, potwierdzający instrumentalny charakter tej ostatniej w koncepcji polityczno-wyznaniowej sir Cecila.

W *Instrukcjach* Lord Baltimore nakazuje, ażeby „gubernator (Leonard Calvert, młodszy brat właściciela kolonii) i komisarze (Thomas Cornwallis i Jerome Hawley) dołożyli wszelkich starań do zachowania jedności i pokoju pomiędzy pasażerami okrętów i nie dopuścili do żadnego skandalu czy obrazy kogoś z protestantów”. Zapis ten, niewątpliwie będący świadectwem tolerancji religijnej, opatrzony jest jednak komentarzem wyjaśniającym motywów sir Cecila, który oczekuje takiej postawy od swoich urzędników, „aby nie dać powodu do wniesienia przez tych ostatnich (tj. protestantów) jakichkolwiek uzasadnionych skarg czy to w Wirginii, czy w Anglii”<sup>13</sup>. Powyższy charakter tolerancji potwierdzają dalsze polecenia *Instrukcji*, w których Lord Baltimore ogranicza swobodę praktykowania religii swoim współwyznawcom, nakazując przywódcom wyprawy, aby „wszelkie obrzędy religii katolickiej wykonywane były, o ile jest to możliwe, prywatnie i aby żaden z katolików nie brał udziału w dyskusjach dotyczących spraw religii”. Co więcej, sir Cecil poleca także, aby „gubernator i komisarze traktowali protestantów w najłagodniejszy i najdogodniejszy (dla tych ostatnich) sposób, możliwy w granicach prawa”, tak podczas podróży do Chesapeake, jak i w samym Marylandzie<sup>14</sup>.

*Lord Baltimore's Instructions* z 1633 r. wyznaczały ramy praktycznej tolerancji religijnej w tzw. katolickim Marylandzie, tj. w latach 1634–1645/47. Jej głównym celem było maksymalne wycofanie religii, rozumianej jako konkretne wyznanie, ze sfery publicznej kolonii. Miało to wykluczyć, a przynajmniej ograniczyć konflikty i napięcia o charakterze konfesyjnym. Te ostatnie zagrażały bowiem prawom Calvertów wynikającym z *Charter of Maryland*<sup>15</sup> oraz samej egzystencji kolonii, która nie mogła

<sup>11</sup> *Lord Baltimore's Instructions to Colonists, 13 Nouem. 1633*, w: *The Calvert Papers, vol. I*, Maryland Historical Society Fund Publication, no. 28, Baltimore 1889, s. 132.

<sup>12</sup> Niezależnie od faktu, iż *Instrukcje* miały charakter prywatny i poufny, ich postanowienia były wiążące dla władz kolonii.

<sup>13</sup> *Lord Baltimore's Instructions*, s. 132.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Patrz P. Michalik, *Charter of Maryland*, s. 351 i n.

istnieć i rozwijać się bez protestanckich osadników. Należy podkreślić, iż do 1647 r. dla sir Cecila priorytetowy był powyższy, negatywny aspekt tolerancji religijnej. Wiadomo, że w 1643 r. Lord Baltimore zaproponował osiedlenie się w swojej kolonii purytanom z Massachusetts, obiecując im „free liberty of religion”, ale propozycja ta nie została przyjęta<sup>16</sup>. Dlatego też aż do przybycia do Marylandu wirgińskich purytanów w latach 1648–1649 kolonia sir Cecila pozostawała właściwie dwuwyznaniowa, a przybywający do niej anglikanie nie szukali w niej tolerancji religijnej. W rzeczywistości więc w tym czasie tolerancja religijna w Marylandzie była bardziej obowiązkiem katolików niż przywilejem protestantów. Świadczy o tym sposób egzekwowania postanowień *Instrukcji* przez władze nowej kolonii w pierwszej dekadzie po jej założeniu.

## 2. TOLERANCJA RELIGIJNA W KATOLICKIM MARYLANDZIE (1634-1647) – SPRAWY WILLIAMA LEWISA (1638) I THOMASA GERARDA (1642)

Wśród zachowanych źródeł z powyższego okresu znajduje się protokół ze sprawy toczonej przed sądem hrabstwa St. Mary's (*County Court*), pełniącego wówczas funkcję centralnego organu kształtującego się marylandzkiego wymiaru sprawiedliwości<sup>17</sup>, z oskarżenia grupy anglikanów przeciwko katolikowi Williamowi Lewisowi<sup>18</sup>. W lipcu 1638 r. grupa jego służących kontraktowych sporządziła pisemną skargę, w której zarzucała Lewisowi obrazę religii anglikańskiej. Co szczególnie istotne, zamiarem skarżących było wniesienie pisma, po uzyskaniu podpisów innych członków Kościoła Anglii, nie do władz Marylandu, ale do gubernatora Wirginii Johna Harveya<sup>19</sup>. Lewis, dowiedziawszy się

<sup>16</sup> J. Winthrop, *The History of New England from 1630 to 1649*, ed. J. Savage, 2 vols., Boston 1825, II, s. 149.

<sup>17</sup> Po 1642 r. Sąd Prowincjonalny (*Provincial Court*). Patrz *Commission to Governor Leonard Calvert and Council, 15 April 1637*, w: *Proceedings of the Council of Maryland, 1636-1667*, AMO, vol. 3 (dalej *Council 1636-1667*), s. 49-52.

<sup>18</sup> William Lewis był zarządcą jednego z jezuickich majątków (St. Inigoes Manor) i stronnikiem politycznym Thomasa Cornwallisa.

<sup>19</sup> *Judicial and Testamentary Business of the Provincial Court, 1637-1650*, AMO, vol. 4 (dalej *Provincial Court 1637-1650*), s. 35-36.

o całej sprawie, powiadomił o niej Thomasa Cornwallisa. Ten natychmiast poinformował pozostałych członków Rady kolonii (*Council*)<sup>20</sup> i przeprowadził dochodzenie, które potwierdziło fakt sporządzenia skargi do władz Wirginii. W tej sytuacji gubernator Leonard Calvert nakazał szeryfowi St. Mary's doprowadzenie stron sporu przed *County Court*, w którego skład wchodził gubernator jako przewodniczący, Cornwallis oraz sekretarz kolonii (*Secretary*) John Lewger<sup>21</sup>.

Protestanci przedstawili trzy zarzuty przeciwko Lewisowi: pierwszym (1) było nazwanie słynnego anglikańskiego kaznodziei Henry'ego Smitha, którego zbiór kazań *indentured servants* czytali w swojej izbie w domu oskarżonego, „narzędziem szatana” (*instrument of the divell*); drugim (2) określenie pastorów *Church of England* mianem „szatańskich” (*ministers of the divell*); trzecim (3) zakaz czytania, posiadania i używania jakichkolwiek protestanckich ksiąg w jego (tj. Lewisa) domu. Swoje oskarżenie autorzy skargi poparli zeznaniami świadków oraz, co było szczególnie niekorzystne dla Lewisa, autorytetem zwierzchnika misji jezuickiej Thomasa Copleya, który potępił swojego zarządcę za „obraźliwe wypowiedzi” i „chybiony zapal”<sup>22</sup>. Oskarżony przyznał się do czynu (1), podnosząc jednak, iż (a) treść kazań Smitha, które protestanci czytali na głos w jego obecności, jest obraźliwa dla katolików, głosi bowiem między innymi, iż „papież jest antychrystem, a jezuici antychrześcijańskimi księżmi”. Jednocześnie jednak Lewis stanowczo zaprzeczył zarzutowi (3), oskarżając także jego autorów o (b) organizację sprzysiężenia protestanckiego, mającego na celu doprowadzenie do jego skazania za zdradę przez władze Wirginii, czego dowodem było przedmiotowe pismo i zeznania świadka. Natomiast zarzut (2), potwierdzony przez dwu anglikańskich świadków, nie został ani zanegowany, ani potwierdzony przez oskarżonego<sup>23</sup>.

Po przeprowadzeniu dowodów gubernator Calvert uznał drugi zarzut Lewisa (a) za nieudowodniony i zwrócił się do Lewgera o przedstawienie swojego osądu względem oskarżenia jezuickiego zarządcy.

<sup>20</sup> Patrz P. Michalik, *Kształtowanie się rządu przedstawicielskiego*, s. 312.

<sup>21</sup> *Provincial Court 1637-1650*, s. 36.

<sup>22</sup> Tamże, s. 37.

<sup>23</sup> Tamże, s. 37-38.

Sekretarz uznał tego ostatniego winnym czynów (1) i (2). Odnośnie do zarzutu (3) Lewger podkreślił, iż niedopuszczalne jest zakazywanie w Marylandzie lektury książek legalnych w Anglii, ale jednocześnie odrzucił pozostałą część oskarżenia. Podsumowując, sekretarz uznał Lewisa winnym złamania postanowień proklamacji wydanej w celu zakazu „dysput religijnych zmierzających do naruszenia pokoju publicznego” i skazał go na grzywnę 500 funtów tytoniu oraz areszt do czasu złożenia odpowiedniego poręczenia na rzecz przyszłego „dobrego sprawowania”<sup>24</sup>. Cornwallis przychylił się do werdyktu Lewgera, uznając jednak zbędność aresztu, co nie znalazło poparcia ze strony gubernatora, który orzekł zgodnie z sentencją sekretarza. Ostatecznie po zapłacie grzywny i złożeniu poręczenia w wysokości 3000 funtów tytoniu, jeszcze tego samego dnia Lewis został zwolniony, co zakończyło całą sprawę<sup>25</sup>.

Znacznie mniej wyczerpująca relacja pozostała z oskarżenia wniesionego podczas obrad marylandzkiego Zgromadzenia (*General Assembly*)<sup>26</sup> w marcu 1642 r. przeciwko katolickiemu baronowi Thomasowi Gerardowi, jednej ze znaczniejszych osób w kolonii. „Protestanci”, z pewnością także anglikanie, oskarżyli Gerarda o zabranie klucza do „kaplicy” i wyniesienie z niej „książek”, tj. najprawdopodobniej anglikańskich modlitewników (*books of common prayer*)<sup>27</sup>. Gerard nie został jednak oskarżony o kradzież, a Zgromadzenie nakazało mu oddać klucz oraz książki i zrzec się ich własności na rzecz Izby<sup>28</sup>, a także zapłacić

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 38 – „because these his offensive speeches, & other his vnseasonable disputations in point of religion tended to the disturbance of the publique peace & quiett of the colony; and were committed by him against a publique proclamation sett forth to prohibite all such disputes”.

<sup>25</sup> Tamże, s. 38-39.

<sup>26</sup> Sąd Prowincjonalny nie był najwyższą instancją sądową w Marylandzie, gdyż opierając się na wzorcu Parlamentu angielskiego już w pierwszych latach istnienia kolonii przyjęto poprzez *usus*, iż jest nią *General Assembly*, w skład którego *ex officio* wchodziłi zresztą wszyscy członkowie *Provincial Court*. Na temat Zgromadzenia patrz P. Michalik, *Kształowanie się rządu przedstawicielskiego*, s. 310 i n.

<sup>27</sup> *General Assembly 1637/8-1664*, s. 119.

<sup>28</sup> Tamże – „the house [...] found that M'Gerard was Guilty of a misdemeanor and that he should bring the Books and Key taken away to the place where he had them and relinquish all title to them or the house”. Podkreślone słowa orzeczenia zapisane w druku jako „them or” można, moim zdaniem, przeczytać jako „them on”. Uważam także, iż zostały

grzywnę w wysokości 500 funtów tytoniu<sup>29</sup>. Można więc przyjąć, że przedmiotowa kaplica była i pozostała własnością katolickiego barona, a anglikanie mieli prawo swobodnie z niej korzystać. Natomiast *books of common prayer*, należące uprzednio najprawdopodobniej do żony Gerarda, która była anglikanką, zostały oddane do dyspozycji wyznawców Kościoła Anglii.

Biorąc pod uwagę fakt, iż zgodnie z *common law* konfiskata mienia była karą dopuszczalną dopiero w wypadku zbrodni (*felony*)<sup>30</sup>, konfiskując własność Gerarda, skazanego za wykroczenie (*misdemeanor*), Zgromadzenie „posunęło się za daleko”<sup>31</sup>. Przyczyną takiego stanu rzeczy był fakt, iż w swoim werdykcie *General Assembly* kierowało się przesłankami polityczno-wyznaniowymi. Tak w przypadku Thomasa Gerarda, jak i w sprawie Wiliama Lewisa wydany przez sądy wyrok był ewidentnie stronniczy na korzyść wyznawców *Church of England* i to pomimo iż w obu przypadkach sędziowie rekrutowali się wyłącznie spośród katolików. Jest oczywiste, iż powodem takiego postępowania sędziów była realizacja celu nadrzędnego wobec naruszanych praw oskarżonego, czyli zagwarantowania pokoju religijnego w kolonii i jak najszybsze „zatuszowanie” całej sprawy. Znamienna jest zwłaszcza postawa członków katolickiej elity kolonii, którzy nie wahali się poprzeć skazania Lewisa i Gerarda, starając się jedynie ograniczyć sankcje nałożone na swoich współwyznawców. W istocie nie były one dotkliwie. Sędziowie nie dążyli bowiem do surowego ukarania sprawców, ale do usatysfakcjonowania protestantów i prewencyjnego „zabezpieczenia się” wobec ewentualnych zarzutów przeciwko katolickiemu rządowi Marylandu kierowanych do Wirginii i Metropolii.

---

one dodane do oryginalnego tekstu, prawdopodobnie w celu sprecyzowania jego znaczenia. Niezależnie od tego spójnik „or” jest w tym miejscu całkowicie niezrozumiały – patrz rękopis orzeczenia MSA SC M 3191, s. 188, <http://aomol.net/megafile/msa/speccol/sc4800/sc4872/003191/html/m3191-0188.html>.

<sup>29</sup> *General Assembly 1637/8-1664*, s. 119.

<sup>30</sup> K. Baran, *Z dziejów prawa karnego Anglii. Między Renesansem a Oświeceniem, XVI-XVIII w.*, Kraków 1996, s. 38-48.

<sup>31</sup> T. A. Hughes, *History of the Society of Jesus in North America, Colonial and Federal Text, vol. I: From the First Colonization Till 1645*, London – New York 1907, s. 540-541.

Szczególnie cenną wiadomością wyrażoną *expressis verbis* w przedstawionym wyroku *County Court* jest informacja o ogłoszeniu w Marylandzie przed lipcem 1638 r. proklamacji przeciwko dysputom religijnym, której tekst się nie zachował<sup>32</sup>. Ze względu na fakt, iż Lewis skazany został właśnie na jej podstawie, można domniemywać, iż proklamacja ta jako rozporządzenie porządkowe (*ordinance*)<sup>33</sup> była prawną gwarancją tolerancji religijnej w kolonii, czyli „krokiem naprzód” względem *Instrukcji* z 1633 r. Niejasny pozostaje jednak czasowy zakres obowiązywania proklamacji, zwłaszcza w kontekście uchwalonego w 1639/1640 r. *An Act for Church liberties*<sup>34</sup>. Faktem jest, iż sprawa Lewisa była jedyną, w której sąd powołał się na postanowienia rozporządzenia, a inne źródła nie potwierdzają jego istnienia. Możliwe, iż pewną reminiscencją proklamacji był zakaz obrazy religijnej zawarty w *An Act Concerning Religion* z 1649 r.<sup>35</sup> Niezależnie jednak od niedających się rozstrzygnąć wątpliwości, trudno zaprzeczyć, iż werdykt w przedstawionej sprawie ukazuje proklamację przeciwko „disputations in point of religion” jako istotny element spójnej polityki Calvertów stymulowania czy wręcz narzucania katolikom tolerancji wobec protestantów.

W nielicznych, według zachowanych źródeł, międzywyznaniowych konfliktach religijnych w Marylandzie do 1645 r. katolicy musieli ustępować protestantom<sup>36</sup>. Podobnie było także w przypadku motywowanych antypapizmem przestępstw tych ostatnich w czasie tzw. *plundering time*, czyli protestanckiej rebelii przeciwko Lordowi Baltimore i katolickim władzom kolonii w latach 1645–1647. Na mocy ogłoszonego przez gubernatora Thomasa Greene’a w marcu 1648 r. *Pardon to Rebels*, amnestią objęte zostały wszystkie przestępstwa popełnione przeciwko katolikom w czasie rebelii<sup>37</sup>. Jednak wraz z przekazaniem

<sup>32</sup> Patrz wyżej, przypis 24.

<sup>33</sup> Patrz P. Michalik, *Charter of Maryland*, s. 356-357.

<sup>34</sup> Patrz P. Michalik, *Prawne gwarancje*, s. 249-252.

<sup>35</sup> Tamże, s. 256.

<sup>36</sup> Trzecią tego typu sprawą (obok Lewisa i Gerarda) było oskarżenie wniesione przed *Provincial Court* w 1644 r. przez katolika Thomasa Bushella. Nie zachowało się jednak rozstrzygnięcie w tej sprawie – *Provincial Court 1637-1650*, s. 234.

<sup>37</sup> *Pardon to Rebels*, w: *Council 1636-1667*, s. 195. Przykładem religijnej nietolerancji rebeliantów było spalenie katolickich książek jednego z członków Rady, Gilesa Brenta. Patrz *Provincial Court 1637-1650*, s. 440-441.

w tym samym roku władzy w Marylandzie w ręce protestantów, możliwość administracyjnego narzucania tolerancji religijnej w kolonii została znacznie ograniczona, choć miejsce dotychczasowych instrukcji i proklamacji zajęła powołana już przysięga gubernatora kolonii z 1648 r. Zdając sobie z tego sprawę, sir Cecil przygotował projekt *An Act Concerning Religion*, który jako akt marylandzkiej legislatury miał gwarantować tolerancję religijną wszystkim mieszkańcom prowincji, a zwłaszcza katolikom. Ci ostatni w nowych okolicznościach politycznych łatwo mogli stać się prześladowaną mniejszością w założonej przez siebie kolonii.

### 3. REALIZACJA TOLERANCJI RELIGIJNEJ W MARYLANDZIE NA PODSTAWIE *AN ACT CONCERNING RELIGION* Z 1649 R.

#### 3.1. SPÓR O *OATH OF SECRESY* – SPRAWA THOMASA MATTHEWSA I CUTHBERTA FENWICKA (1650)

Już w rok po uchwaleniu *An Act Concerning Religion* doszło do pierwszego sporu polityczno-wyznaniowego dotyczącego wykładni słynnej ustawy. Thomas Matthews, blisko związany z *Societas Iesu*, został w 1650 r. wybrany deputowanym do *General Assembly* z zamieszkałej głównie przez katolików St. Inigoes Hundred<sup>38</sup>. Odmówił jednak złożenia przysięgi deputowanego (*oath of burgess, oath of secrecy*), która została uchwalona i przyjęta przez w większości protestancką Izbę Niższą (*Lower House*) Zgromadzenia, powołując się na niezgodność jej zapisów z *An Act Concerning Religion*. Ponieważ przysięga wymagała od każdego zachowania w całkowitej tajemnicy (*secrecy*) wszystkich spraw omawianych w czasie obrad *General Assembly*<sup>39</sup>, Matthews uważał, iż wyklucza ona możliwość jego konsultacji z „doradcą duchowym”, którym był jezuita Thomas Copley. Matthews argumentował, że ponieważ *An Act Concerning Religion* gwarantuje „free exercise of Religion”, jako katolik powinien mieć

<sup>38</sup> *General Assembly 1637/8-1664*, s. 260.

<sup>39</sup> Tamże, s. 261-262 (tekst przysięgi).



prawo do poradzenia się spowiednika w każdej sprawie dotyczącej sumienia (*matters of conscience*). Reasumując, deputowany stwierdził, iż „jeżeli złoży przysięgę, nie będzie mógł swobodnie praktykować swojej religii”. *Lower House* odrzuciła jednak argumenty Matthews'a i nakazała mu opuścić Izbę, pozbawiając go, wobec odmowy złożenia przysięgi, statusu deputowanego. Niedoszły deputowany podporządkował się tej decyzji, a *Lower House* kontynuowała obrady<sup>40</sup>.

Warto zwrócić uwagę, iż wspomniana klauzula *oath of burgess* prawdopodobnie skierowana była przeciwko katolikom, a konkretnie przeciwko ewentualnym wpływom jezuitów na decyzje podejmowane przez *General Assembly*. Od samego początku funkcjonowania marylandzkiej legislatury wykształcił się bowiem zwyczaj przewidujący, iż duchowni nie mają prawa, ale też i obowiązku uczestniczyć w Zgromadzeniu. W znacznym stopniu „autorami” tego zwyczaju byli właśnie członkowie Towarzystwa, a konkretnie sam Copley, ojciec Andrew White i ojciec John Altham. W precedensowy sposób wszyscy oni odmówili udziału w *General Assembly* z 1638 r., co spotkało się ze zrozumieniem pozostałych jego członków<sup>41</sup>. Zgodnie bowiem z przyjętą w Kościele katolickim zasadą, respektowaną także przez *Church of England*, iż *Ecclesia non sinit sanguinem*, duchowni nie mogli orzekać kar związanych z rozlewem krwi, a Zgromadzenie zwłaszcza w początkowym okresie istnienia kolonii pełniło funkcję najwyższej instancji sądowej. Co więcej, immunitet spod obowiązku wykonywania funkcji publicznych w Marylandzie gwarantował zakonnikom także *An Act for Church liberties* z 1639/1640 r.

Wobec powyższego można przyjąć, iż zagwarantowany przysięgą przymus tajemnicy mógł mieć na celu uniemożliwienie katolikom konsultacji z ich „duchowymi doradcami”. Wskazywać może na to także fakt, iż przyjęcia *oath of secresy* protestanci *burgesses* zażądali też od członków *Upper House*, domagając się wykluczenia tych, którzy nie dopełnią tego obowiązku<sup>42</sup>. Roszczeniowa postawa deputowanych

<sup>40</sup> Tamże, s. 275.

<sup>41</sup> Tamże, s. 5.

<sup>42</sup> Tamże, s. 276. *Burgesses* najpewniej chodziło o wykluczenie z *Upper House* prominentnego katolika Thomasa Greene'a, gubernatora Marylandu w latach 1647-1648, który otwarcie potępił postępowanie *Lower House* w sprawie Matthews'a.

najprawdopodobniej rozdrażniła gubernatora i Radę, notabene składającą się w większości z protestantów, czego skutkiem było upomnienie *Lower House*, iż nie ma ona prawa samodzielnie wykluczać swoich członków<sup>43</sup>. W tych okolicznościach na Zgromadzeniu pojawił się nowy deputowany z St. Inigoes Cuthbert Fenwick, drugi z jezuickich powierników i z tych samych powodów co Matthews odmówił złożenia przysięgi. Wówczas *burgesses* przegłosowali także jego wykluczenie, ale na wniosek mniejszości zgodzili się dać Fenwickowi czas do namysłu. Po przerwie narastający od kilku dni konflikt został nieoczekiwanie rozwiązany. *Lower House* uchwaliła jednogłośnie deklarację, w której stwierdziła, iż „nigdy nie było ani nie jest obecnie zamierzeniem Izby, aby cokolwiek, co jest zawarte w przysiędze tajemnicy, naruszało wolność sumienia i religii”, a Fenwick złożył przysięgę i został dopuszczony do obrad<sup>44</sup>.

Pomimo faktu, iż niespodziewany kompromis był z pewnością efektem tego, co działo się „w kuluarach” Zgromadzenia w czasie zarządzanej przerwy w obradach, z przedstawionej sytuacji wynikają dwa podstawowe wnioski. Po pierwsze, w tym przypadku *An Act Concerning Religion* okazał się być skuteczną gwarancją „Liberty of Conscience & Religion”, chroniąc praw mniejszości katolickiej przed atakiem ze strony protestanckiej większości, niezależnie od tego czy atak ten był zamierzony, na co wskazują przedstawione przesłanki, czy też nie. Po drugie, co jest szczególnie ważne ze względu na „kulawy” *establishment* sir Cecila, zgodnie z jego oczekiwaniami *An Act Concerning Religion* zadziałał jako ustrojowy hamulec utrudniający członkom jednego kościoła zdominowanie innych w sferze publicznej i wskazujący drogę kompromisu możliwego do zaakceptowania przez strony konfliktu. Oczywiście to idealne założenie nie zawsze sprawdzało się w rzeczywistości, jednak opisany przykład pokazuje, iż koncepcja polityczno-wyznaniowa Drugiego Lorda Baltimore funkcjonowała w skomplikowanych realiach jego kolonii.

---

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> Tamże, s. 277-278 – „The whole howse declared that it was never intended or is now intended by the howse, That in the oath of secesy any thing is ment to infringe Liberty of Conscience & Religion”. Na kolejnych *General Assembly oath of secrecy* nie była już wymagana.

3.2. KONFLIKTY KATOLICKO-PROTESTANCKIE: SPRAWY THOMASA HATTONA (1651),  
LUKA GARDINERA (1654) I FRANCISA FITZHERBERTA (1658/1662)

Cuthbert Fenwick był pierwszym w historii Marylandu katolikiem, który wygrał prawny spór religijny z protestantami. Wiele jednak wskazuje na to, iż przyczyną takiego stanu rzeczy był przede wszystkim polityczny charakter tego sporu, którego właściwym przedmiotem było dążenie przybyłych z Wirginii purytanów do eliminacji udziału katolików w *General Assembly*. W przypadku kontrowersji indywidualnych o charakterze *stricte* religijnym katolicy nadal musieli ustępować protestantom. Tak było w sporze pomiędzy katolikiem Walterem Pakesem a protestantem Thomasem Hattonem w 1651 r. oraz podczas konfliktu katolika Luka Gardinera z protestanckimi opiekunami jego służącej Elinor Hatton w 1654 r. W obu powyższych przypadkach władze Marylandu, ponownie w dość arbitralny sposób, faworyzowały protestantów, niezależnie od tego, czy występowali oni w charakterze oskarżycieli czy oskarżonego. Z drugiej jednak strony warto podkreślić, iż sam fakt istnienia tych sporów w kontekście wydarzeń politycznych w Marylandzie i w Metropolii świadczy o realizacji gwarancyjnej roli *An Act Concerning Religion*.

Zarzut Waltera Pakesa wniesiony przeciwko sekretarzowi Hattonowi, jednej z najważniejszych osób w kolonii, dotyczył słownej obrazy konfesji rzymskiej<sup>45</sup>, penalizowanej przez *An Act Concerning Religion*. W sposób bezprecedensowy został on jednak odrzucony poprzez interwencję samego Lorda Baltimore. Sir Cecil w swoim liście do *General Assembly* oświadczył, iż „jesteśmy (*pluralis maiestatis*) całkowicie przekonani o niewinności tego naszego Sekretarza (tj. Hattona), który oczyścił się własną przysięgą (*oath of purgation*) złożoną nam ostatnio w tej sprawie”, nakazując następnie gubernatorowi Williamowi Stone'owi i Radzie pełną rehabilitację oskarżonego<sup>46</sup>. Natomiast w sprawie Gardinera, podejrzanego o dążenie do konwersji na katolicyzm bratanicy Hattona Elinor „niezgodnie z wolą” jej matki i stryja, gubernar-

<sup>45</sup> *General Assembly 1637/8-1664*, s. 318 – dosłownie: „pewne słowa wypowiedziane w stosunku do rzymskich katolików”.

<sup>46</sup> Tamże.

tor Stone wydał nakaz natychmiastowej windykacji dziewczyny oraz aresztowania oskarżonego, którego *a priori* uznał za źródło „wielce niebezpiecznych i zgubnych konsekwencji dla pokoju i dobrobytu tej Prowincji”<sup>47</sup>. Co prawda nie wiadomo, jak przebiegał i zakończył się proces Gardinera<sup>48</sup>, ale już samo porównanie reakcji władz kolonii na oskarżenie religijne wniesione przez katolika i protestanta wyraźnie pokazuje, iż nadal istotnym elementem marylandzkiej tolerancji pozostawał *appeasement* protestantów.

Sytuacja taka mogła ulec zmianie dopiero po restauracji Karola II, która zapewniła stabilną legitymizację praw Calvertów wynikających z *Charter of Maryland*<sup>49</sup>. Dlatego też pierwszym wyznawcą Kościoła rzymskiego, którego racje w sporze o „czysto” religijnym charakterze zostały uznane przez władze Marylandu, był *nomen omen* członek Towarzystwa Jezusowego Francis Fitzherbert. Sprawa jezuity rozpoczęła się w październiku 1658 r., kiedy to prokurator generalny (*attorney general*) Henry Coursey, protestant, złożył do *Provincial Court* doniesienie na Fitzherberta<sup>50</sup>. Zawierało ono cztery zarzuty przeciwko jezuitom. W pierwszym i drugim został on oskarżony o „zdradliwe i podstępne praktyki”, jakich miał dopuścić się na przeprowadzanych w kolonii szkoleniach milicji, w celu „odciągnięcia spotykających się tam mieszkańców od ich religii”. Praktyki te zgodnie z zeznaniem protestanckiego świadka miały polegać na uciążliwym narzucaniu się Fitzherberta protestanckim osadnikom poprzez wygłaszanie kazań, prokurowanie dyskusji na temat doktryny katolickiej oraz dystrybucję „małych katechizmów” (*a little Catechisme booke*). Trzeci zarzut podnosił, iż skutkiem powyższych praktyk była absencja kilku osób na dalszych szkoleniach, co zagraża bezpieczeństwu kolonii. Natomiast

<sup>47</sup> *Provincial Court 1649/50-1657*, s. 354-355.

<sup>48</sup> Tamże. Jesienią 1654 r. marylandzcy purytanie przejęli władzę w kolonii i uchwalili nowy *An Act Concerning Religion, de facto* wprowadzający w Marylandzie *establishment* kongregacjonalistyczny – *An Act Concerning Religion, 1654*, w: *General Assembly 1637/8-1664*, s. 340-341.

<sup>49</sup> Lord Baltimore odzyskał władzę w Marylandzie w 1658 r. Patrz *Surrender of the Government, March 24, 1657/8*, w: *General Assembly 1637/8-1664*, s. 369-371.

<sup>50</sup> *Proceedings of the Provincial Court, 1658-1662*, AMO, vol. 41 (dalej *Provincial Court 1658-1662*), s. 144.

oskarżenie czwarte, niezwiązane z wcześniejszymi, dotyczyło „buntowniczej” groźby Fitzherberta względem, skazanego w 1642 r.<sup>51</sup>, członka Rady Thomasa Gerarda. Zdaniem prokuratora generalnego groźba ta była sprzeczna ze „znanym aktem Zgromadzenia tej prowincji”, czyli *An Act Concerning Religion*<sup>52</sup>.

Sprawa konfliktu Gerarda z Fitzherbertem znakomicie oddaje pluralizm religijny XVII-wiecznego Marylandu. Żona tego pierwszego, będąc anglikanką, za zgodą męża wychowywała dzieci zgodnie ze swoją konfesją. Fitzherbert stanowczo się temu sprzeciwiał, żądając od Gerarda, jako jego duszpasterz, doprowadzenia do konwersji żony i dzieci na katolicyzm. Gdy ten odmówił, jezuita zagroził mu ekskomuniką. Ponadto w rozmowie z Robertem Sly'em, protestantem, Fitzherbert powtórzył groźbę ekskomuniki względem Gerarda i oświadczył, iż jeśli ten ostatni nie doprowadzi do konwersji swojej rodziny, on (tj. Fitzherbert) samowolnie rozpocznie nauczać rzymskiej religii jego (tj. Gerarda) dzieci. Kiedy o całej sprawie dowiedział się Coursey, usiłował prywatnie przekonać zakonniką, że jego postępowanie jest „sprzeczne z prawem kraju (*Law of the Country*)”. W odpowiedzi usłyszał jednak, iż jezuita „musi bardziej kierować się sumieniem niż prawem jakiegokolwiek kraju”. Wobec takiego stanowiska prokurator generalny zdecydował się na wniesienie oskarżenia przeciwko Fitzherbertowi, ponieważ uznał, iż „rząd tego kraju [...] nie utrzyma się tutaj długo, jeżeli takie sprawy nie spotkają się z przeciwdziałaniem (nie zostaną naprawione)”<sup>53</sup>.

Z nie do końca jasnych przyczyn rozstrzygnięcie sprawy Fitzherberta nastąpiło dopiero w czerwcu 1662 r.<sup>54</sup> Jest to ważny fakt, ponieważ w ciągu czterech lat sytuacja w Marylandzie uległa znacznej stabilizacji. Po 1660 r. pozycja polityczna marylandzkich katolików nie była już bezpośrednio zagrożona, czego wyrazem był powrót władzy gubernatorskiej, po dwunastu latach przerwy, w ręce katolika. Także w *Provincial Court* rozstrzygającym sprawę *Attorney General v. Fitzherbert* w większości zasiadali wyznawcy konfesji rzymskiej. W sprawie jezuita,

<sup>51</sup> Patrz wyżej, s. 53-54

<sup>52</sup> *Provincial Court 1658-1662*, s. 144-146.

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> Tamże, s. 566.

inaczej niż to miało miejsce w okresie tzw. katolickiego Marylandu, sąd rozstrzygnął sprawę na korzyść oskarżonego. Przyczyną takiego werdyktu była jednak nie sympatia konfesyjna, a przedstawiona przez Fitzherberta interpretacja *An Act Concerning Religion*, która okazała się mieć fundamentalne znaczenie dla stosunków polityczno-wyznaniowych w kolonii<sup>55</sup>. Sąd uznał argument jezuitę, iż zawarta w ustawie gwarancja swobodnego praktykowania religii obejmuje także swobodę działalności duszpasterskiej dla każdego duchownego chrześcijańskiego<sup>56</sup>. Tym samym sprawa Fitzherberta ugruntowała gwarancyjną rolę *An Act Concerning Religion* dla powszechnej i bardzo szerokiej tolerancji religijnej w Marylandzie, która na równych prawach objęła także katolików.

#### 4. GRANICE TOLERANCJI RELIGIJNEJ W XVII-WIECZNYM MARYLANDZIE

##### 4.1. PRZEŚLADOWANIE KWAKRÓW W LATACH 1658-1661

W 1655 lub 1656 r. do Marylandu przybyła grupa pierwszych kwakrów (*Society of Friends*) z zamiarem prowadzenia na terenie kolonii działalności misyjnej. W następnych dwu latach udało im się pozyskać liczną grupę wyznawców, zwłaszcza wśród zamieszkujących prowincję Calvertów kongregacjonalistów<sup>57</sup>. Z pewnością na sukces misji pozytywny wpływ miała destabilizacja władz Marylandu. Sprzyjała ona swobodzie kwakrów, którzy w pozostałych amerykańskich koloniach angielskich poza Rhode Island natychmiast stali się, podobnie jak w Metropoli, obiektem zdecydowanych prześladowań<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Patrz P. Michalik, *Prawne gwarancje*, s. 262-263.

<sup>56</sup> *Provincial Court 1658-1662*, s. 567 – „Because by the Acte entituled an Act concernig Religion Itis provided that noe pson whatsoever professing to beleieve in Jesus Christ shall be molested for or in Respect of his or her Religion or the free Exercise thereof, and vndoubtedly preacheing & teacheing is the free Exercise of every Churchmans Religion and upon this I craue Judgment”.

<sup>57</sup> Szerzej patrz K.L. Carroll, *Maryland Quakers in the Seventeenth-Century*, „Maryland Historical Magazine” 1952, vol. 47, s. 297-313.

<sup>58</sup> Zwłaszcza w Nowej Anglii, gdzie uchwalono specjalne prawa przeciwko kwakrom, na mocy których czwórka *przyjaciół* została powieszona – W.W. Sweet, *The story of religion in*

Przyczyną tych ostatnich była nie tyle *stricte* religijna doktryna młodego wyznania, ale jej skutki dla polityczno-społecznej postawy kwaków. Najbardziej wyrazistym aspektem tej ostatniej był bowiem negatywny stosunek *friends* do służby w milicji i składania jakiegokolwiek przysięgi publicznej – podstawowych filarów państwa i prawa w XVII-wiecznych koloniach amerykańskich<sup>59</sup>.

Kwestia przysięgi sprowadziła na kwaków zainteresowanie władz kolonii w 1658 r., w związku z restauracją rządu właścicielskiego<sup>60</sup>. W *Surrender of the Government* z marca 1658 r. Lord Baltimore, ze względu na sprzeciw protestantów względem składania katolickiemu właścicielowi formalnej i rozbudowanej przysięgi wierności (*oath of fidelity*), zgodził się na możliwość zastąpienia jej przez krótkie przyrzeczenie (*engagement*), uznające podporządkowanie się władzy Lorda Baltimore i jego urzędników w Marylandzie<sup>61</sup>. Kompromis ten przyniósł spodziewane owoce, ponieważ większość protestantów bez oporu składała żądane przyrzeczenie, akceptując w ten sposób powrót władzy Calvertów w kolonii. Niespodziewanie autorytet rządu podważyli jednak wyznawcy nowej religii, odmawiający złożenia jakiegokolwiek przysięgi czy przyrzeczenia<sup>62</sup>. W tej sytuacji w lipcu 1658 r. gubernator Josias Fendall nakazał aresztowanie dwóch głównych kwakerskich misjonarzy: Thomasa Thurstona i Josiasa Coale'a, którzy

---

*America*, New York 1950, s. 95-96. W Rhode Island przeciwko kwakrom wystąpił publicznie, ale co należy podkreślić wyłącznie słownie, Roger Williams w swoim pamflecie *George Fox Digg'd Out of His Burrows* (1676) – S.E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, New Haven & London: Yale University Press 1972, s. 180.

<sup>59</sup> *Friends* przekonani byli bowiem, iż wiara człowieka rodzi się z wewnętrznej i indywidualnej relacji z Bogiem (*inward light*), która nie tylko nie potrzebuje formalnego autorytetu zewnętrznego w postaci kościoła instytucjonalnego (tak zasadniczo uważali też kongregacjonaliści), ale nie uznaje też żadnych konkurencyjnych autorytetów nawet tam, gdzie były one powszechnie społecznie akceptowane. Skutkiem przyjęcia takiej doktryny, wzorowanej w znacznym stopniu na anabaptystach, była kwakerska koncepcja rozdziału kościoła od państwa. Miała ona na celu ochronę wiary przed ingerencją ze strony władzy publicznej, zawsze dając pierwszeństwo tej pierwszej w przypadku ewentualnego konfliktu. Szerzej patrz M.B. Endy, *William Penn and early Quakerism*, Princeton 1973.

<sup>60</sup> Patrz wyżej, przypisy 48 i 49.

<sup>61</sup> *Surrender of the Government*, s. 370.

<sup>62</sup> *Council 1636-1667*, s. 351.

„zwodzili” mieszkańców hrabstwa Anne Arundel, czego skutkiem były kolejne odmowy złożenia wymaganego prawem przyrzeczenia<sup>63</sup>.

Sprawa licznych konwersji dotychczasowych independentów była szczególnie drażliwa dla gubernatora i Rady, gdyż wśród „nowych kwaków” znaleźli się także członkowie byłego purytańskiego rządu kolonii. Istniało więc uzasadnione podejrzenie, iż nowe wyznanie stanie się kolejnym ośrodkiem antywłaścicielskiej opozycji. W tej sytuacji gubernator wraz z Radą udali się do hrabstwa Anne Arundel, gdzie Fendall wziął udział w posiedzeniu miejscowego sądu (*county court*). Wówczas osobiście przekonał się, iż wezwani kwakrzy nie tylko manifestują brak rewerencji dla autorytetu władzy, nie ściągając przed sądem kapeluszy, lecz nadal odmawiają złożenia przyrzeczenia, twierdząc, iż „powinni kierować się prawem Bożym oraz światłem, które mają w sobie, a nie prawem ludzkim”<sup>64</sup>.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na fakt, iż w tym czasie w sprawę kwaków żadna ze stron konfliktu nie „zaangażowała” *An Act Concerning Religion*. Z wydanego w lipcu 1659 r. rządowego „rozkażu” przeciwko kwakrom (*Order against Quakers*) wynikało bowiem, iż przyczyną nadzwyczajnych działań podjętych przez gubernatora i Radę były wyłącznie przesłanki o charakterze cywilnym. Postawa *przyjaciół*, określanych w proklamacji jako „włóczędzy i nieroby”, nie była odczytywana jako działanie przeciwko porządkowi religijnemu w kolonii, ale jako działanie antyrządowe oraz antyspołeczne<sup>65</sup>. Z drugiej strony, sami kwakrzy mieli z pewnością świadomość, iż zarówno doktryna religijna, jak i postawa polityczno-społeczna wyklucza ich spod ochrony *An Act Concerning Religion*. *Friends*, pomimo iż „wyznawali wiarę w Jezusa Chrystusa”<sup>66</sup>, skłaniali się wyraźnie ku panteizmowi, czego skutkiem było odrzucenie doktryny trynitarnej. Tym samym *de iure* podlegali oni karom przewidzianym za bluźnierstwo przez ustawę<sup>67</sup>. Faktycznie jednak zarówno brak jasnego sprecyzowania doktryny, jak i unikanie przez *przyjaciół*

<sup>63</sup> Tamże, s. 349-350.

<sup>64</sup> Tamże, s. 352 – „they were to be governed by Gods lawe and the light within them & not by mans lawe”.

<sup>65</sup> *Order against Quakers, July 23, 1659*, w: *Council 1636-1667*, s. 362.

<sup>66</sup> Patrz wyżej, przypis 7.

<sup>67</sup> Patrz niżej.



jej publicznej manifestacji, ograniczał możliwość oskarżenia opartego na tej przesłance<sup>68</sup>. Jednocześnie bardzo prawdopodobne jest, iż ewentualne powołanie się przez kwaków na *An Act Concerning Religion* zostałyby odrzucone na podstawie klauzuli wierności wobec właściciela kolonii<sup>69</sup>. Szczególnie, iż *przyjaciela*, odmawiając złożenia przyrzeczenia, odrzucali i tak już kompromisową propozycję Lorda Baltimore w tej sprawie.

Skutkiem przedstawionej kwalifikacji postawy i działalności kwaków było pierwsze i ostatnie pod rządami Calvertów prześladowanie religijne w Marylandzie. W lipcu 1658 r. Fendall wydał proklamację, nakazującą wszystkim mieszkańcom kolonii złożenie w sądach hrabstw swojego podpisu pod przyrzeczeniem uznającym władzę Lorda Baltimore i jego rządu w Marylandzie. Każdy, kto nie zamierzał tego uczynić, miał opuścić kolonię do 25 marca 1659 r., a w razie pozostania w jej granicach miał być sądzony jako „buntownik i zdrajca”, czyli na mocy ustawy z 1649 r. groziła mu nawet kara śmierci<sup>70</sup>. Proklamacja ta, choć w oczywisty sposób skierowana przeciwko kwakrom, *de iure* dotyczyła każdego mieszkańca Marylandu. Jednak ze względu na jej niedostateczną skuteczność gubernator zdecydował się na bezpośrednie zaatakowanie *przyjaciół*, wydając rok później wspomniany już *Order against Quakers*. Nakazywał on władzom lokalnym aresztowanie i jak najszybsze wygnanie z prowincji wszystkich kwaków<sup>71</sup>.

Na mocy powyższych proklamacji prześladowania kwaków trwały w Marylandzie do 1661 r. W tym czasie według ich świadectwa około 40 osób ukaranych zostało przez władze kolonii<sup>72</sup>. Za niezłożenie przysięgi, odmowę służby w milicji czy nawet przyjmowanie *przyjaciół* w swoich

---

<sup>68</sup> Z akt *Provincial Court* dotyczących procesu Thomasa Thurstona wynika jednak, iż możliwość taka istniała. W pierwszym nakazie skierowanym przeciwko niemu i Josiasowi Coale'owi zostali oni oskarżeni przez Fendalla o „zwidzenie wielu ludzi ku błędnym i bluźnierczym doktrynom (*erroneous & blasphemous Tenets*)”. Po zatrzymaniu Thurstona oskarżenie to nie zostało już jednak podtrzymane – *Provincial Court 1658-1662*, s. 104 i 286.

<sup>69</sup> Patrz niżej.

<sup>70</sup> *Council 1636-1667*, s. 352-353.

<sup>71</sup> *Order against Quakers*, s. 362.

<sup>72</sup> J. Besse, *A Collection of the Sufferings of the People Called Quakers*, London 1753, vol. II, s. 378-382.

domach kwakrzy karani byli grzywnami, więzieniem oraz banicją<sup>73</sup>. Ostatnim działaniem skierowanym przeciwko kwakrom i zarazem jedynym, mającym trwałe skutki w następnych dekadach istnienia kolonii, było uchwalenie przez *General Assembly* w 1661 r. praw przeciwko odmowie składania przysięgi i uchylania się od służby w milicji. *An Act for the Appointment of certain Officers* przewidywał karę grzywny za odmowę złożenia przysięgi niezbędnej do objęcia stanowiska sędziego (*justice of the peace*), szeryfa, konstabla czy koronera. Ponadto penalizował uchylanie się od pełnienia funkcji ławnika (*juror*) oraz świadka w postępowaniu cywilnym i karnym<sup>74</sup>. Natomiast *An Act for Military discipline* przewidywał tę samą karę za niebranie udziału albo odmowę wzięcia udziału w ćwiczeniach milicji. W przypadku obu ustaw w razie niewypłacalności albo opieszałości skazanemu groziło więzienie<sup>75</sup>.

#### 4.2. PENALIZACJA BLUŹNIERSTWA W *AN ACT CONCERNING RELIGION* – SPRAWA JACOBA LUMBROZO (1659)

*An Act Concerning Religion* formalnie ograniczał tolerancję religijną w Marylandzie do trynitarnych chrześcijan. Zgodnie z ustawą każdy, kto dopuściłby się bluźnierstwa, przecząc temu, iż „nasz Zbawiciel Jezus Chrystus jest Synem Bożym” bądź w jakikolwiek sposób obraziłby Trójkę Świętą, miał być karany śmiercią połączoną z konfiskatą wszelkich dóbr na rzecz właściciela kolonii<sup>76</sup>. Znamienny jest jednak wspomniany już fakt, iż w przypadku kwaków, pierwszych poten-

<sup>73</sup> E. g. patrz proces i wyrok skazujący Thurstona na wieczystą banicję – *Provincial Court 1658-1662*, s. 286 i 322 oraz *Council 1636-1667*, s. 364. Szerzej patrz K.L. Carroll, *Persecution of Quakers in Early Maryland (1658-1661)*, „Quaker History” 1964, vol. 53, s. 67-80.

<sup>74</sup> *General Assembly 1637/8-1664*, s. 411-412.

<sup>75</sup> Tamże, s. 412-413.

<sup>76</sup> *An Act Concerning Religion*, s. 244 – „whatsoever pson or psons within this Province and the Islands thereunto belonging shall from henceforth blaspheme God, that is Curse him, or deny our Saviour Jesus Christ to be the sonne of God, or shall deny the holy Trinity the ffather sonne and holy Ghost, or the Godhead of any of the said Three psons of the Trinity or the Vnity of the Godhead, or shall use or utter any reproachfull Speeches, words or language concerning the said Holy Trinity, or any of the said three psons thereof, shalbe punished with

cyjnych sprawców przedmiotowego przestępstwa, to nie ewentualne bluźnierstwa przeciwko Trójcy Świętej były przedmiotem zainteresowania rządu właścicielskiego, ale sprzeciw wobec podporządkowania się świeckiej uniformizacji wyrażonej w przysiędze składanej Lordowi Baltimore. Rzeczywistym powodem represji wobec *friends* był bowiem fakt, iż ich przekonania religijne prowadziły do naruszenia fundamentów ustroju właścicielskiego, który w *An Act Concerning Religion* wyrażała klauzula wierności wobec Lorda Baltimore. Obejmowała ona gwarancją tolerancji religijnej w Marylandzie wyłącznie te osoby, które „nie okażą się być niewierne wobec Właściciela i nie będą szkodzić (naprzykrzać się) lub spiskować przeciwko ustanowionemu przez niego rządowi”<sup>77</sup>. Tezę tę w całej rozciągłości potwierdza przebieg jedynego znanego nam procesu o bluźnierstwo w XVII-wiecznym Marylandzie, w którym oskarżonym był Jacob (John) Lumbrozo, jako niechrześcijanin *ex definitione* wyłączony spod ochrony *An Act Concerning Religion*.

Lumbrozo, portugalski żyd, który przybył do Marylandu w 1658 r., był prawdopodobnie pierwszym wyznawcą religii mojżeszowej w kolonii Calvertów<sup>78</sup>. Wkrótce po swoim przybyciu wdał się z jej mieszkańcami w niebezpieczną dyskusję na temat boskości Chrystusa, która doprowadziła do oskarżenia go o bluźnierstwo przed *Provincial Court* w lutym 1659 r. W sądzie *attorney general* Henry Coursey przedstawił zeznania dwu świadków. Ci ostatni donieśli prokuratorowi generalnemu, że w rozmowie z nimi Lumbrozo zaprzeczył zmartwychwstaniu Jezusa, twierdząc, że został on „wykradziony (z grobu) przez swoich uczniów”<sup>79</sup>.

Ponadto *expressis verbis* zaprzeczył także boskości Chrystusa i uznał dokonywane przez niego cuda za efekt „sztuki magicznej” (*Art Magick*), tj. nekromancji albo innego rodzaju czarów, których tajniki Jezus przekazał także swoim uczniom. Na koniec rozmowy Lumbrozo zapytany o to, czy – jego zdaniem – Chrystus był nekromantą (*Negromancer*), miał

---

death and confiscation or forfeiture of all his or her lands and goods to the Lord Proprietary and his heirs”.

<sup>77</sup> Tamże, s. 246 – „be not unfaithfull to the Lord Proprietary, or molest or conspire against the civill Governem<sup>t</sup> established or to be established in this Province vnder him or his heirs”.

<sup>78</sup> R. Semmes, *Crime and Punishment in Early Maryland*, Baltimore 1996, s. 226.

<sup>79</sup> *Provincial Court 1658-1662*, s. 203.

nic nie odpowiedzieć, tylko roześmiać się<sup>80</sup>. W swojej obronie oskarżony podniósł, iż powyższe stwierdzenia były odpowiedziami na pytania interlokutorów. Lumbrozo odpowiadał na nie zgodnie ze swoimi przekonaniem, „będąc z wyznania żydem”. Zamiarem jego nie było natomiast „powiedzenie czegokolwiek w formie szyderstwa ani w celu umniejszenia godności tego, którego chrześcijanie uważają za swojego Mesjasza”<sup>81</sup>.

Wydane po wysłuchaniu stron postanowienie *Provincial Court*, tego samego, który w tym czasie bez wahania skazywał kwakrów za motywowaną religijnie odmowę podporządkowania się marylandzkiemu prawu, z pozoru może zaskakiwać. Gubernator Fendall oraz pozostali sędziowie, łącznie trzech katolików i dwu protestantów uznało, że Lumbrozo pozostanie w areszcie szeryfa (*Sheriffs Custody*) do następnego posiedzenia sądu, kiedy to zostanie przeprowadzona konfrontacja ze świadkami oskarżenia<sup>82</sup>. Pomimo iż zgodnie z postanowieniami *An Act Concerning Religion* Lumbrozo kilkakrotnie popełnił bluźnierstwo, za każde z nich groziła mu kara śmierci, *Provincial Court* nie uznał za właściwe natychmiastowe wezwanie świadków. Jest to kuriozalne w świetle tego, iż sam Lumbrozo właściwie nie zaprzeczył oskarżeniu, w sposób dorozumiany podtrzymując swoje bluźniercze, w świetle marylandzkiego prawa, wypowiedzi.

Postawa sędziów będzie jednak bardziej zrozumiała, jeśli zwróci się uwagę na fakt, iż linia obrony Lumbrozo, choć nieskuteczna wobec litery *An Act Concerning Religion*, była zgodna z duchem tej ustawy, tj. z założeniami „kulawego” *establishment* oraz tolerancji religijnej sir Cecila. Lumbrozo podnosił bowiem, że jego celem nie było ani publiczne głoszenie swoich antychrześcijańskich przekonań, ani tym bardziej obraza ustanowionej w Marylandzie religii. Tym samym skazanie Lumbrozo i to na będącą rzadkością w kolonii Calvertów, jak na XVII-wieczne standardy, karę śmierci<sup>83</sup>, musiałoby wynikać z przesłanek *stricte* konfesyjnych,

---

<sup>80</sup> Tamże.

<sup>81</sup> Tamże – „The s<sup>d</sup> Lumbrozo sayth th<sup>t</sup> hee had some talk w<sup>t</sup> those persons, & willed by them to declare his Opinion, & being by profession a Jew he answered to some peticular demands then urged [...] But sayd not any thing scoffingly or in derogaon of him, Christians acknowledge for their Messias”.

<sup>82</sup> Tamże, s. 202-203.

<sup>83</sup> Patrz R. Semmes, *Crime and Punishment*, s. 39.

a tego nie chcieli tak sędziowie, jak i Lord Baltimore. Władze Marylandu traktowały bowiem sankcje za bluźnierstwo jako środek propagandowo-prewencyjny, a nie narzędzie skierowane przeciwko wyznawcom religii niechrześcijańskich, których przed przybyciem Lumbrozo prawdopodobnie w ogóle w kolonii nie było. Dlatego też *Provincial Court*, nie mogąc uniewinnić oskarżonego, odroczył sprawę, licząc z pewnością na znalezienie jakiegoś kompromisowego rozwiązania. Tym ostatnim okazała się powszechna amnestia, ogłoszona już kilka dni później przez gubernatora z okazji objęcia urzędu Lorda Protektora przez Richarda Cromwella<sup>84</sup>. Na jej mocy Lumbrozo został zwolniony i, co warte podkreślenia, pozostał w Marylandzie, gdzie praktykował jako lekarz, prowadził gospodę, ożenił się, naturalizował, świadczył usługi prawne i zasiadał w ławie przysięgłych<sup>85</sup>.

#### 4.3. CALVERTOWIE A KWAKRZY – ROZSTRZYGNIĘCIE SPORU O PRZYSIĘGĘ

Prześladowanie kwakrów w Marylandzie zakończyło się wraz z przybyciem do kolonii jesienią 1661 r. nowego gubernatora Charlesa Calverta, od 1676 r. Trzeciego Lorda Baltimore<sup>86</sup>. Zgodnie z życzeniem sir Cecila wstrzymał on działania administracji skierowane przeciwko *friends* oraz, całkowicie zaprzeczając dotychczasowej polityce, sprowadził do Marylandu grupę kwakrów z Wirginii, którzy zapoczątkowali osadnictwo w hrabstwach Baltimore i Talbot<sup>87</sup>. Podstawą „nowej polityki”

---

<sup>84</sup> *Provincial Court 1658-1662*, s. 258-259. Zbieżność tych wydarzeń wydaje się nieprzypadkowa. Jest bardzo prawdopodobne, że już w chwili rozpatrywania sprawy Lumbrozo Fendall wiedział o przyszłej amnestii zwłaszcza, iż Richard Cromwell objął władzę w Anglii już we wrześniu 1658 r. – B. Coward, *The Stuart Age, England, 1603-1714*, London & New York 1994, s. 275.

<sup>85</sup> R. Semmes, *Crime and Punishment*, s. 226. Lumbrozo był jeszcze kilkakrotnie oskarżany przed sądem, między innymi o zgwałcenie swojej służącej Elizabeth Wild i dokonanie aborcji poczętego wówczas dziecka. W uniknięciu kary za te czyny pomogło mu małżeństwo z Elizabeth – *Proceedings of the County Court of Charles County, 1658-1666*, AMO, vol. 53, s. 387-391, 496-497.

<sup>86</sup> *Commission to Charles Calvert, 14 September 1661*, w: *Council 1636-1667*, s. 439.

<sup>87</sup> D.W. Jordan, 'Gods Candle' within government: *Quakers and Politics in Early Maryland*, „William and Mary Quarterly” 1982, vol. 39, no. 4, s. 631-632.

rządu właścicielskiego było nieformalne porozumienie z kwakrami, do jakiego doszło najprawdopodobniej w 1661 r.<sup>88</sup> W zamian za wstrzymanie prześladowań i faktyczne objęcie *przyjaciół* gwarancjami *An Act Concerning Religion*, notabene wbrew postanowieniom ustawy, ci ostatni stali się drugą obok katolików podporą rządów właścielskich w Marylandzie. Niespodziewanie stanowisko kwaków w sprawie składania przysięgi uległo zdecydowanej zmianie. *Friends* gotowi byli nie tylko uznać autorytet sir Cecila, ale coraz liczniej obejmowali proponowane im przez Lorda Baltimore urzędy lokalne, zwłaszcza kluczowe stanowiska sędziów oraz szeryfów, składając wymagane prawem przysięgi<sup>89</sup>. Jeden z kwaków, Samuel Chew, był nawet członkiem Rady w latach 1669-1677 i obejmując to stanowisko, złożył bez zastrzeżeń wymaganą *oath of fidelity*<sup>90</sup>.

Kompromis z 1661 r. nie był jednak dla kwaków całkowicie satysfakcjonujący. Rezygnację ze swoich przekonań w sprawie przysięgi *friends* traktowali jako tymczasowe ustępstwo na rzecz tolerancyjnego Lorda Baltimore. Prawdopodobne jest, że marylandzcy kwakrzy świadomie zaangażowali się w działalność publiczną w kolonii, w celu zdyskontowania swojego rosnącego potencjału polityczno-społecznego na rzecz formalnej reformy obowiązującego w Marylandzie „kulawego” *establishment*. Dowodem na to jest fakt, iż na Zgromadzeniu w 1662 r. *Lower House*, w której *friends* posiadali już silną reprezentację, uchwaliła projekt *Acte for p<sup>r</sup>scribing how to give Evidence to those of tender conscience*<sup>91</sup>. Przewidywał on możliwość zastąpienia wymaganych prawem przysięg sądowych i administracyjnych poprzez proste potwierdzenie: „yea” albo zaprzeczenie: „not”. Projekt ten spotkał się jednak z jednomyślnym sprzeciwem zasiadającej pod przewodnictwem sir Charlesa Izby Wyższej (*Upper House*) Zgromadzenia<sup>92</sup>. Porażka ta

<sup>88</sup> Sprawa nieformalnego porozumienia między Lordem Baltimore a kwakrami z 1661 r. pozostaje niejasna. Fakt jego istnienia opiera się na zsynchronizowanej zmianie postaw obu stron. Patrz J.D. Krugler, *English and Catholic*, s. 222.

<sup>89</sup> Patrz m.in.: *Council 1636-1667*, s. 424, 491, 534-536 oraz *Proceedings of the Council of Maryland, 1667-1687/8*, AMO, vol. 5 (dalej *Council 1667-1687/8*), s. 30, 61-62 (*justices*); *Council 1636-1667*, s. 481, 555 oraz *Council 1667-1687/8*, s. 4, 33 (*sheriffs*).

<sup>90</sup> *Council 1667-1687/8*, s. 54-55, 59.

<sup>91</sup> *General Assembly 1637/8-1664*, s. 436.

<sup>92</sup> Tamże.

znacznie ostudziła reformatorskie dążenia kwaków, którzy zarzucili swój projekt na całą dekadę.

Od początku istnienia Marylandu sir Cecil zdecydowanie reagował na wszelkie próby budowania w kolonii niezależnego od siebie instytucjonalnego kościoła<sup>93</sup>. Słusznie uważał bowiem, iż ten ostatni mógł stać się konkurencyjnym dla rządu właścicielskiego autorytetem w marylandzkiej sferze publicznej. Dlatego też wizyta w kolonii w 1672 r. założyciela i nieformalnej „głowy” *Society of Friends*, George’a Focha, była początkiem końca współpracy młodego kościoła z lordami Baltimore. W związku z tym wydarzeniem kwakrzy nie tylko w pełni uświadomili sobie „siłę” swojej wspólnoty, lecz także ukonstytuowali swoją strukturę w Marylandzie. Od 1672 r. składała się ona z dwóch szczebli organizacyjnych: lokalnych *meetings* skoncentrowanych wokół swoich domów modlitwy (zborów, *meetinghouse*), których liczba do końca dekady wzrosła do co najmniej czternastu, oraz centralnego *Yearly Meeting* koordynującego wspólnoty lokalne w ramach całej kolonii<sup>94</sup>. Zgodnie z założeniami Focha powołanie struktury centralnej służyć miało przede wszystkim uniformizacji doktrynalnej. Jednocześnie jednak wzorem Metropolii, gdzie kwakrzy starali się uzyskać koncesje religijne poprzez lobbing w *Privy Council* i w Parlamencie, miało także na celu podjęcie skoordynowanych działań prawno-politycznych w Marylandzie<sup>95</sup>.

Te ostatnie związane były ze sprawą przysięgi, która po wizycie Focha po raz kolejny stała się głównym problemem stosunków polityczno-wyznaniowych w Marylandzie. Zgodnie z zalecaną przez przywódcę duchowego ortodoksją, *meetings* coraz bardziej stanowczo opowiadały się za zakazem składania jakiegokolwiek przysięgi przez swoich członków, co do końca lat 70. stało się właściwie niekwestionowaną zasadą<sup>96</sup>. Postawa ta musiała skutkować sukcesywnym wycofywaniem

<sup>93</sup> Był to jeden z aspektów konfliktu Drugiego Lorda Baltimore z *Societas Iesu* w dobie katolickiego Marylandu. Patrz P. Michalik, *Prawne gwarancje*, s. 249-254.

<sup>94</sup> M.J. Graham, *Meetinghouse and Chapel: Religion and Community in Seventeenth-Century Maryland*, w: *Colonial Chesapeake Society*, eds. L.G. Carr, P.D. Morgan, J.B. Russo, Institute of Early American History and Culture, Williamsburg, Virginia 1988, s. 255.

<sup>95</sup> D.W. Jordan, *'Gods Candle'*, s. 640.

<sup>96</sup> Tamże, s. 637.

się kwakrów z udziału w życiu publicznym kolonii, a był on przecież elementarnym warunkiem korzystnego dotychczas dla obu stron kompromisu z Lordem Baltimore. Sygnałem, iż układ ten powinien być przestrzegany, było ukaranie grzywną w 1673 r. grupy *friends* z hrabstwa Talbot za odmowę zasiadania w wielkiej ławie przysięgłych (*grand jury*) w miejscowym *county court*<sup>97</sup>. Rok później stało się jednak jasne, iż kwakrzy rezygnują z dotychczasowej uległości i oczekują ustępstw ze strony rządu właścicielskiego. Podczas *General Assembly* z 1674 r. czterech *przyjaciół* wniosło w imieniu swojego kościoła petycję, domagającą się prawnego zagwarantowania możliwości uchylenia się od złożenia przysięgi<sup>98</sup>.

W swojej prośbie „ci, których pogardliwie nazywa się kwakrami”<sup>99</sup>, w pierwszej kolejności powołali się na ewangeliczny nakaz Chrystusa, który polecił swoim uczniom, by mowa ich zawsze była „tak tak i nie nie, bo cokolwiek jest ponad to, od Złego pochodzi”<sup>100</sup>. Następnie podnieśli, iż chcą jedynie zastąpienia przysięgi przez krótkie „yea or nay”, które to oświadczenie, gdyby okazało się niezgodne z prawdą, powinno być penalizowane tak, jak krzywoprzysięstwo<sup>101</sup>. Ponadto autorzy petycji powołali się na przykłady innych kolonii, tj. Rhode Island, Karoliny i New Jersey, gdzie koncesja taka została już kwakrom udzielona<sup>102</sup>. Podnosili także, iż przymus składania przysięgi nie tylko uniemożliwia *friends* dalszą partycypację we władzach i administracji kolonii, ale pozbawiając w praktyce zdolności procesowej, w znacz-

---

<sup>97</sup> *Proceedings of the County Courts of Kent (1648-1676), Talbot (1662-1674), and Somerset (1665-1668)*, AMO, vol. 54, s. 599.

<sup>98</sup> *Peticon Exhibited by Certaine Quakers, 1674*, w: *Proceedings and Acts of the General Assembly, April 1666-June 1676*, AMO, vol. 2 (dalej *General Assembly 1666-1676*), s. 354-356.

<sup>99</sup> Tamże, s. 355 – „who are in Scorne Called Quakers”. Nazwa *quaker* pierwotnie miała zdecydowanie negatywny, lekceważący charakter, ponieważ pochodziła od stanu drżenia (*quake*), w jaki wchodził modlący się *friends*.

<sup>100</sup> Tamże. Por. Mt 5, 37.

<sup>101</sup> Za które podstawową karą było obcięcie uszu połączone z pęgiem (*pillory*) - *An Act for punishing of some other Offences* z 1650 r., w: *General Assembly 1637/8-1664*, s. 286-287.

<sup>102</sup> Na temat tolerancji religijnej w tych koloniach patrz M.W. McConnell, *The Origins*, s. 1425-1429.



nym stopniu ogranicza ich zdolność do czynności prawnych. Na koniec wnioskodawcy zauważyli, iż to, o co proszą, jest niczym innym, jak zgodą na postępowanie przez kwaków i innych „wyznających wiarę w Chrystusa” zgodnie z ich sumieniem, „wolnym od obrazy Boga i ludzi”<sup>103</sup>.

Nie trudno zauważyć, iż petycja, ukazująca stale pogarszającą się kondycję prawną *friends* w Marylandzie, była jednocześnie skierowanym do Lorda Baltimore ostrzeżeniem przed skutkami wycofania się kwaków z życia publicznego, zwłaszcza administracji lokalnej. Co więcej, jej ostatni argument wyraźnie nawiązywał do gwarancji swobodnej praktyki z *An Act Concerning Religion*, jakkolwiek z podanych już przyczyn ustawa ta nie została wprost w petycji powołana. Wszystkie zawarte w tej ostatniej argumenty okazały się jednak niewystarczające. Stanowisko tak sir Cecila, jak i sir Charlesa, wiernie realizującego w tym zakresie linię polityczno-wyznaniową ojca, pokazuje, iż zdaniem lordów Baltimore żądania kwaków posunęły się za daleko. Zarówno petycja z 1674 r., jak i następna z 1676 r., choć formalnie nieodrzucone, nie zostały także pozytywnie rozpatrzone<sup>104</sup>. Wówczas *friends* zrealizowali swoje ostrzeżenia i poprzez odmowę składania przysięg niezbędnych do objęcia oferowanych im przez lordów Baltimore urzędów, do początku lat 80. niemalże całkowicie zrezygnowali z udziału w administracji kolonii<sup>105</sup>.

Trudno więc dziwić się, iż w okresie szczególnego napięcia stosunków wewnętrznych w Marylandzie w latach 1679-1682<sup>106</sup> doszło do otwartego konfliktu pomiędzy Trzecim Lordem Baltimore a *Society of Friends*. Członkowie tego ostatniego zachowali bowiem silną reprezen-

---

<sup>103</sup> *Peticon Exhibited by Certain Quakers*, s. 355-356 – „[we] who Professe faith in [Christ and] would have all th<sup>t</sup> Professe the same to exercise a [Conscience] void of Offence towards God & men”.

<sup>104</sup> *General Assembly 1666-1676*, s. 356 i 492.

<sup>105</sup> E. g. *Proceedings of the Provincial Court, 1675-1677*, AMO, vol. 66, s. 280-281; *Proceedings of the Council of Maryland, 1681-1685/6*, AMO, vol. 17 (dalej *Council 1681-1685/6*), s. 44.

<sup>106</sup> Przyczyną tego ostatniego była „antypapistska gorączka” wywołana w Metropolii przez *Popish Plot* i *Exclusion Bill*. Patrz M.J. Graham, *Popish Plots: Protestant Fears in Early Colonial Maryland, 1676-1689*, „Catholic Historical Review” 1993, vol. 79, no. 2, s. 197-216.

tację w *Lower House*<sup>107</sup>, która w 1681 r. w odpowiedzi na kolejną petycję *friends* uchwaliła żądany w niej *Bill of those of Tender Consciencess*<sup>108</sup>. Tym razem Lord Baltimore nie tylko odmówił zatwierdzenia projektu, ale skrytykował kwakrów, nazywając ich „zawziętymi ludźmi”, którzy pod pretekstem „wrażliwości sumienia” dążą w rzeczywistości do „zmiany reguł ustanowionych przez rząd [właścicielski]”<sup>109</sup>. Publiczne protesty *friends* przeciwko decyzji Trzeciego Lorda Baltimore spowodowały go do wydania specjalnej deklaracji, w której celnie zaatakował powszechnie potępiany pacyfizm kwakrów, którzy jego zdaniem także pod pretekstem wrażliwości sumienia sabotują szkolenia milicji i wbrew prawom natury „wołą zobaczyć martwym swojego brata albo ojca niż ruszyć nogą [kiwnąć palcem] w swej obronie albo wydać [na ten cel] jednego pensa”<sup>110</sup>.

Otwarty atak sir Charlesa na *Society of Friends*, nie przypadkiem przypominający postawę jego ojca wobec *Society of Iesus*, przyniósł spodziewane efekty. Po porażce legislacyjnej w 1681 r. kwakrzy zrezygnowali ostatecznie z prób dostosowania prawa w kolonii Calvertów do własnych standardów *free exercise of religion*. Niemalże całkowicie wycofali się także z życia publicznego Marylandu, pozostawiając jedynie swoich przedstawicieli w *Lower House*<sup>111</sup>. Ci nie posiadali już jednak takiej pozycji w Zgromadzeniu, jak w poprzednich dekadach. Świadczył o tym uchwalony przez *Upper House* w 1682 r. zakaz wchodzenia *burgesses* na posiedzenia tej izby „w założonych kapeluszach”, co bezpośrednio skierowane było przeciwko kwakrom<sup>112</sup>. Dopiero w 1688 r., w zmienionych okolicznościach politycznych Lord Baltimore, wzorem swojego suzerena Jakuba II, zwolnił marylandzkich *friends* z obowiązku składania przysięgi sądowej w sprawach spadko-

<sup>107</sup> *Burgesses* od czasu sporu o *oath of secrecy* nie musieli składać żadnej przysięgi. Patrz wyżej, przypis 44.

<sup>108</sup> *Proceedings and Acts of the General Assembly, October 1678-November 1683*, AMO, vol. 7 (dalej *General Assembly 1678-1683*), s. 152 i 179.

<sup>109</sup> Tamże, s. 184 – „they pretending themselves a People of tender Conscience [...] they are only an Obstinate people [...] and only incline to change the Rules of Government”.

<sup>110</sup> *A Declaration in Relation to his proceedings in Defence of the Province this year 1681*, w: *Council 1681-1685/6*, s. 41.

<sup>111</sup> D.W. Jordan, *'Gods Candle'*, s. 645.

<sup>112</sup> *General Assembly 1678-1683*, s. 353.

wych<sup>113</sup>. Także w tym samym roku kwakier Thomas Thurston, zasiadający w ostatnim *General Assembly* przed obaleniem władzy Calvertów w Marylandzie, został zwolniony z wymaganej od pozostałych członków legislatury *oath of fidelity*<sup>114</sup>, co symbolicznie zamknęło 30-letni konflikt pomiędzy właścicielami kolonii a zamieszkującymi ją *przyjaciółmi*.

#### PODSUMOWANIE

W swoim raporcie dla zarządzających dominium królewskim w Ameryce Lordów Handlu (*Lords of Trade*) z 1678 r., Trzeci Lord Baltimore przedstawił swoją opinię na temat przyczyn wprowadzenia przez ojca tolerancji religijnej w Marylandzie. Zdaniem sir Charlesa, początkowo Drugi Lord Baltimore „znalazł bardzo niewielu” chętnych do osiedlenia się w Marylandzie<sup>115</sup>. Dlatego też wprowadził w swojej kolonii zagwarantowaną prawnie „powszechną tolerancję (*Generall Toleraccon*)” dla wszystkich chrześcijan, którzy mogli „czcić Boga w taki sposób, który był najbardziej zgodny z osądem i sumieniem każdego z nich”<sup>116</sup>. Dopiero wówczas znalazła się dostateczna liczba chętnych, którzy „nie zgadzali się we wszystkich szczegółach z niektórymi prawami Anglii dotyczącymi religii” i gotowi byli szukać tolerancji w Marylandzie. Zdaniem sir Charlesa bez tych ostatnich „najprawdopodobniej Prowincja ta nigdy nie zostałaby zasiedlona”<sup>117</sup>.

Z przedstawionych argumentów, zwłaszcza powoływania się na zapisy *An Act Concerning Religion* wynika jednak, iż swoje wnioski Trzeci Lord Baltimore opierał na prawnej i faktycznej kondycji Marylan-

<sup>113</sup> *The Lord Baltimore's dispensation to the Quakers, 1688*, w: *Proceedings of the Council of Maryland, 1687/8-1693*, AMO, vol. 8, s. 57-58.

<sup>114</sup> *Proceedings and Acts of the General Assembly, April 1684-June 1692*, AMO, vol. 13, s. 163.

<sup>115</sup> *Answer of the Lord Baltimore to the Queries about Maryland. 26 March 1678*, w: *Council 1667-1687/8*, s. 267.

<sup>116</sup> Tamże – „Worshipp God in such Manner as was most agreeable with their respective Judgm<sup>s</sup> and Consciences”.

<sup>117</sup> Tamże, s. 268.

du po przełomie lat 1645–1649, prawdopodobnie świadomie przemilczając fakt dominacji katolickiej w pierwszej dekadzie istnienia kolonii. W rzeczywistości dopiero po katastrofie „katolickiego” Marylandu w 1647 r. oraz w okresie rozkwitu ustroju właścicielskiego w dobie Restauracji, tolerancja religijna sir Cecila zaczęła pełnić rolę „magnesu” przyciągającego nowych osadników. Jednocześnie od 1648 r., wraz z nominacją protestanta Williama Stone’a na stanowisko gubernatora, tolerancja religijna w Marylandzie stała się nie tylko obowiązkiem, ale też przywilejem dla katolików, którzy także zostali objęci jej aspektem pozytywnym. Świadczy o tym „klauzula katolicka” tekstu przysięgi gubernatora z 1648 r.<sup>118</sup> oraz niespotykane wcześniej korzystne dla katolików rozstrzygnięcia sporów religijnych, jak w sprawie Cuthbera Fenwicka czy Francisa Fitzherberta. Jednak o ile protestanci gotowi byli korzystać z tolerancji ze strony katolików, sami, zwłaszcza purytanie i anglikanie, nie byli skłonni tolerować „papistów”, co w znacznym stopniu przyczyniło się do ostatecznego upadku władzy Calvertów w Marylandzie w 1689 r.<sup>119</sup>

Wieloletnie spór lordów Baltimore z *Society of Friends* zwłaszcza w kontekście spraw Jacoba Lumbrozo pokazuje, iż faktyczna realizacja tolerancji religijnej w Marylandzie mogła być znacznie szersza niż przewidywały to prawne gwarancje *An Act Concerning Religion*. Podobnie jak to było w przypadku kwaków, także żydzi mogli korzystać z faktycznej tolerancji religijnej oraz, co szczególnie istotne, brać udział w publicznym życiu kolonii. Jedynym warunkiem, jaki musieli oni spełnić, była zgoda na podporządkowanie się koncepcji polityczno-wyznaniowej sir Cecila w ramach funkcjonującego w Marylandzie „kulawego” *establishment*. Dla lordów Baltimore konfesja ich poddanych była bowiem sprawą drugorzędną, a tolerancja religijna instrumentem służącym rozwojowi kolonii i pluralizmowi wyznaniowemu. Ten ostatni był zaś z jednej strony gwarancją ograniczenia wpływu poszczególnych kościołów na sferę publiczną w Marylan-

<sup>118</sup> Tekst przysięgi gwarantował swobodę praktykowania religii wszystkim chrześcijanom, a w „szczególności rzymskim katolikom” – patrz wyżej, przypis 6.

<sup>119</sup> Patrz L.G. Carr, D.W. Jordan, *Maryland's Revolution of Government, 1689-1692*, Ithaca 1974.

dzie, a z drugiej strony „parasolem ochronnym” dla zamieszkujących go katolików. Żaden z Calvertów nie zamierzał przedkładać wolności religijnej nad realizowaną w ramach „kulawego” *establishment* zasadę rozdziału kościoła od państwa, która była gwarancją istnienia kolonii. Dlatego też działania podjęte przeciwko kwakrom przez sir Cecila w latach 1658-1661, a także dwie dekady później przez sir Charlesa, nie były podyktowane przesłankami natury religijnej, ale dążeniem do zachowania „reguł ustanowionych przez rząd [właścicielski]”.

Reasumując, należy powtórnie podkreślić utylitarny charakter tolerancji religijnej Calvertów. Jakkolwiek nie miała ona jednolitego charakteru, będąc inaczej realizowana w latach 1633-1645(1647), a inaczej od 1648/1649 r., stanowiła jeden z podstawowych instrumentów polityki kolonizacyjnej lordów Baltimore, wpisując się w nurt funkcjonującej w Europie od XVI wieku tzw. tolerancji politycznej<sup>120</sup>. W pełni potwierdza to tekst preambuły do drugiej części *An Act Concerning Religion*, w jakim podkreśla się, iż „przymuszanie sumienia w sprawach religii wielokrotnie miało groźne skutki dla tych państw, w których było stosowane”<sup>121</sup>. Nie można jednak zapominać, iż tolerancja religijna realizowana była w ramach „kulawego” *establishment*, którego wprowadzenie w Marylandzie było właściwym celem Drugiego Lorda Baltimore. Wszystkie te czynniki decydują o tym, iż opisując realia polityczno-wyznaniowe XVII-wiecznej kolonii Calvertów, można „mówić” jedynie (albo aż) o szerszej lub węższej tolerancji religijnej, a nie o wolności religijnej. Ta musi być bowiem oparta na podstawie aksjologicznej niezależnej od władzy publicznej i bieżących czynników polityczno-ekonomiczno-społecznych, a takiej podstawy, w przeciwieństwie do Rogera Williama czy Williama Penna<sup>122</sup>, nie sformułował żaden z Calvertów.

<sup>120</sup> Patrz J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku reformacji*, Warszawa 1964, t. 1, s. 9-10; t. II, s. 38-173.

<sup>121</sup> *An Act Concerning Religion, 21 Aprill 1649*, s. 246 – „whereas the inforcing of the conscience in matters of Religion hath frequently fallen out to be of dangerous Consequence in those commonwealthes where it hath been practised”.

<sup>122</sup> Patrz T.J. Zieliński, *Roger Williams – twórca nowoczesnych stosunków państwo-kościół*, Warszawa 1997; P. Robak, *William Penn – reformator i polityk. Czas ideałów (1644-1681)*, Warszawa 2000.

REALIZATION OF RELIGIOUS TOLERATION  
IN THE SEVENTEENTH CENTURY MARYLAND

Summary

For many historians it is certain that in the seventeenth century Maryland, an English colony founded in America in 1634 by a Catholic, Cecil Calvert, the second Lord Baltimore, there was religious toleration. It is difficult to disagree with this statement. The oath of the Governor of Maryland from 1648 was the first American legal document which used the famous *free exercise* clause. Furthermore, *An Act Concerning Religion* enacted in Maryland in 1649, was the first American legislative act which guaranteed the free exercise of religion to all Christians. However, as far as this paper is concerned, it was not religious toleration that Lords Baltimore finally wanted to achieve. Their real idea was the separation of the church and state. This is the most convincing explanation not only of the seventeenth century Maryland religious laws, but also of the politics of the Lords Baltimore in the field of religious toleration. For instance, the Maryland government persecuted Quakers, after on the base of their religion they refused to take an oath of fidelity to the Lord Baltimore. In contrast to that, not one Quaker or even Jew, who openly denied the divinity of Christ, was punished for blasphemy against the Holy Trinity, which was by law a capital crime in the seventeenth century Maryland. The reason behind this confusing policy was the realization of the idea of the separation of church and state which guaranteed the secular order in the colony.

*Translated by Piotr Michalik*

JACEK FALSKI

FRANCUSKI ZAKAZ NOSZENIA SYMBOLI RELIGIJNYCH  
W SZKOŁACH PUBLICZNYCH PRZED ETPC.  
KONTROWERSJE, UWAGI, OCENY

WPROWADZENIE

Od wejścia w życie francuskiej ustawy, regulującej na podstawie zasady laickości noszenie symboli lub ubiorów uzewnętrzniających przynależność religijną w szkołach, gimnazjach i liceach publicznych<sup>1</sup>, upłynęło ponad 7 lat. Wystarczający to czas, aby dokonać pewnych podsumowań i ocen, wynikających z praktyki administracyjnej, orzeczniczej (sądownictwa krajowego i ponadnarodowego), czy też dokonywanych z punktu widzenia doktryny<sup>2</sup>.

Ustawa w sposób radykalny i bezprecedensowy zastąpiła stan prawny dopuszczenia – co do zasady – możliwości noszenia symboli (jakie by one były, ostentacyjne czy też nie), ujawniających przynależność religijną, zakazem noszenia tychże. Do wejścia w życie omawianego aktu normatywnego, obowiązek uregulowania kwestii noszenia chust islamskich – bo o nie w istocie chodziło – powierzono w szkołach

---

<sup>1</sup> Ustawa nr 228 z 15 marca 2004, „Revue du Droit Public” 2004, nr 2, s. 306-307; J. Falski, *Państwo laickie wobec problemu prezentowania symboli religijnych*, „Państwo i Prawo” 2006, nr 6, s. 75.

<sup>2</sup> Zob. F. Dieu, *Le principe de laïcité érigé en valeur de la Convention européenne des droits de l’homme*, „Revue du Droit Public” 2010, nr 3, s. 749; E. Decaux, *Chronique d’une jurisprudence annoncée: Laïcité française et liberté religieuse devant la Cour Européenne des Droits de l’Homme*, „Revue trimestrielle des Droits de l’Homme” 2010, nr 82, s. 251.

publicznych radom administracyjnym, procedury dyscyplinarne zaś dyrektorom, pod kontrolą (w sytuacjach spornych) sądownictwa administracyjnego. Rada Stanu, będąca najwyższym administracyjnym organem sądowym, ale jednocześnie pełniąca wobec rządu funkcję doradczą i w jej zakresie oceniająca m.in. konstytucyjność i konwencyjność projektów ustaw, wydała 27 listopada 1989 r. opinię<sup>3</sup>, zgodnie z którą noszenie przez uczniów symboli, za pomocą jakich chcą okazać swą przynależność religijną, nie jest samo w sobie niezgodne z zasadą laickości w płaszczyźnie, zakładającej wolność wypowiedzi i uzewnętrzniania religii. Natomiast zakazane jest noszenie takich symboli, które przez swój ostentacyjny lub rewindykacyjny charakter bądź okoliczności używania, uosabiają akt presji, prowokacji, prozelityzmu lub propagandy, stanowiąc atak na godność lub wolność ucznia czy innego członka szkolnej wspólnoty, narażając ich zdrowie bądź bezpieczeństwo, przeszkadzając w prowadzeniu procesu edukacyjnego i wychowawczej roli nauczycieli, wreszcie zagrażając porządkowi w zakładzie lub normalnemu funkcjonowaniu służby publicznej.

W ślad za opinią Rady Stanu została wydana ministerialna instrukcja (z 12 grudnia 1989 r.), potwierdzająca możliwość noszenia chust w szkole jako nienaruszającą zasady laickiej formy nauczania. Mimo że nie wprowadzono zakazu generalnego, enumeratywnie określono przypadki, w których taki zakaz można było narzucić (np. podczas pewnych form aktywności, jak wychowanie fizyczne lub gdy zachowanie ma charakter propagandowy).

Kazuistyczne podejście do problemu spowodowało wiele sporów, które musiały być rozwiązywane przez sądownictwo administracyjne, w tym przez samą Radę Stanu<sup>4</sup>. Rozwiązanie wprowadzone ustawą z 15 marca 2004 r. dalekie jest od powściągliwości reprezentowanej pierwotnie przez ten organ<sup>5</sup>. Postanowienia ustawy znała-

<sup>3</sup> Zob. *Les grands avis du Conseil d'État*, nr 22.

<sup>4</sup> Zob. np. orzeczenia: z 2 listopada 1992 r. w sprawie Kherouaa v. Gimnazjum w Montfermeil oraz z 27 listopada 1996 r. w sprawie Khalid v. Liceum w Rainey.

<sup>5</sup> Art. 1 ustawy z 15 marca 2004 r. stanowi: „W szkołach, gimnazjach i liceach publicznych noszenie symboli lub ubiorów, przez które uczniowie okazują ostentacyjnie przynależność religijną, jest zabronione. Regulamin wewnętrzny ustala, że stosowanie procedury dyscyplinarnej jest poprzedzone dialogiem z uczniem”.



zły swe rozwinięcie w instrukcji z 22 maja 2004 r.<sup>6</sup>, zastępującej tę z 12 grudnia 1989 r.

Niewątpliwym walorem omawianej ustawy jest wdrożenie przepisu o charakterze ogólnym. Problemem nadal jednak pozostaje ocena, czym jest symbol religijny bądź ubiór o charakterze ostentacyjnie religijnym. Wczesniejsze orzeczenia sądowe świadczą o braku jedno-myślności w tym zakresie.

W czasie trwania cyklu legislacyjnego, w dniu 22 stycznia 2004 r., Rada Stanu wydała pozytywną opinię o projekcie przedmiotowej ustawy, uznając w szczególności, że zakaz noszenia symboli, ujawniających w sposób ostentacyjny przynależność wyznaniową, nie narusza postanowień Konstytucji Francji ani Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. Także Rada Konstytucyjna, w dniu 19 listopada 2004 r., wypowiedziała się (wpadkowo) na temat zgodności tej ustawy z Konstytucją i Konwencją – w europejskim kontekście – dotyczącym ewentualnych sprzeczności Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy z ustawą zasadniczą Francji<sup>7</sup>. W interesującym nas zakresie Rada Konstytucyjna orzekła m.in., że zakaz wprowadzony ustawą z 15 marca 2004 r. jest zgodny z Konstytucją, ponieważ szanuje zasadę laickości państwa, którą Rada łączy z równością wszystkim wobec „wspólnych reguł”. Francja jest „republiką laicką”, dlatego też zabrania się komukolwiek korzystać ze swych przekonań religijnych w celu uwolnienia się od ogólnych zasad regulujących stosunki między sferą publiczną i prywatną. Rada

---

<sup>6</sup> Zgodnie z nową instrukcją „zabronione są takie symbole i ubiory, których noszenie prowadzi do natychmiastowego ujawnienia swej przynależności religijnej, jak zasłona islamska jakkolwiek się ją nazwie, kippa lub krzyż w widocznie przesadnych rozmiarach. Ustawa sformułowana jest w sposób pozwalający stosować ją w przypadku wszystkich religii, jak również w przypadku pojawienia się nowych symboli, z uwagi na ewentualne usiłowania obchodzenia ustawy. Ustawa nie odbiera uczniom prawa do noszenia dyskretnych symboli religijnych. Nie zabrania dodatków i ubiorów, które są przez nich noszone zwyczajowo, bez jakichkolwiek kontekstów religijnych. Ustawa zakazuje uczniowi korzystać z pretekstów odwołujących się do wymogów religijnych, w zakresie reguł dotyczących ubioru uczniów w zakładzie”.

<sup>7</sup> Orzeczenie nr 2004-505 DC z 19 listopada 2004 r. Wniosek w tej sprawie wniósł do Rady Konstytucyjnej Prezydent, na podstawie art. 54 Konstytucji. Podobnie uczynił poprzednio w przypadku traktatów z Maastricht i Amsterdamu.

uznała, że art. II-70 ust. 1 (wolność myśli, sumienia i religii) Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy, który uznaje prawo każdego do publicznego uzewnętrzniania swego wyznania lub przekonań, jest zgodny z art. 1 Konstytucji Francji z 1958 r.<sup>8</sup>, a sens postanowień Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej musi być interpretowany – na mocy art. II-112 ust. 3 – zgodnie z orzecznictwem Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. Według Rady Konstytucyjnej orzecznictwo to pozostawia państwom – stronom Konwencji szeroki margines oceny wobec ograniczeń nakładanych w poszczególnych przypadkach na wolność wyznania, pozwalając wziąć pod uwagę narodowe tradycje konstytucyjne. Rada uznała w konsekwencji, że na mocy art. 1 Konstytucji Francji można wprowadzić ograniczenia dotyczące wolności uzewnętrzniania wyznania lub przekonań, o której mowa w art. II-70 Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy. W § 18 swego orzeczenia Rada przywołała głośny judykat Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie Leyla Sahin v. Turcja<sup>9</sup>, stwierdzając, że Trybunał wskazał w tym orzeczeniu wartość i znaczenie zasady laickości<sup>10</sup>, uznawanej przez narodowe tradycje konstytucyjne wielu państw, pozostawiając im, z uwzględnieniem tychże tradycji, szeroki margines oceny do zdefiniowania środków, mających na celu pogodzenie wolności wyznania z zasadą laickości. Rada Konstytucyjna starała się wykazać w tym fragmencie orzeczenia związek między zasadą

<sup>8</sup> Art. 1 Konstytucji Francji z 1958 r. stanowi, że: „Francja jest Republiką niepodzielną, świecką, demokratyczną i socjalną. Zapewnia ona równość wobec prawa wszystkim obywatelom bez wyjątku bez względu na pochodzenie, rasę lub religię. Respektuje wszystkie przekonania”.

<sup>9</sup> Orzeczenie w I instancji z 29 czerwca 2004 r., w II instancji z 10 listopada 2005 r.; zob. też J. Falski, *Europejskie kryteria wolności sumienia i wyznania a islam*, „Państwo i Prawo” 2008, nr 9, s. 62 i n.

<sup>10</sup> W świetle orzecznictwa ETPC laicki model państwa uznawany jest za idealną okoliczność, umożliwiającą obywatelom korzystanie na równych zasadach z pełnej wolności wyznania. Szerzej zob.: J. Falski, *Krzyż w szkole publicznej w orzecznictwie europejskim*, „Sprawy Narodowościowe” 2010, nr 37, s. 177. Ostatnio ta stabilna linia orzecznicza doznała kontrowersyjnego wstrząsu za sprawą orzeczenia Wielkiej Izby ETPC z 18 marca 2011 r. w sprawie Lautsi v. Włochy (nr skargi 30 814/06). Polski przekład wyroku w opracowaniu P. Borzeckiego – zob. „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2011, t. 3, s. 157-210; zob. też głosę W. Brzozowskiej, „Państwo i Prawo” 2011, nr 11. Przyszłość pokaże, czy Trybunał zainicjował w ten sposób nową linię orzeczniczą, czy też ulegając płynącym z zewnątrz, poprawnym inspiracjom, incydentalnie wydał dalekie od dotychczasowych, dyskusyjne orzeczenie.

laickości zawartą w Konstytucji Francji a wolnością myśli, przekonań i wyznania w ujęciu Europejskiego Trybunału Praw Człowieka.

Wracając do Rady Stanu, badała ona także zgodność z prawem wykonawczego okólnika z 18 maja 2004 r., wydanego na podstawie upoważnienia zawartego w ustawie z 15 marca 2004 r., stwierdzając w orzeczeniu m.in., że „zakaz, wprowadzony ustawą i powtórzony w zaskarżonym okólniku, nie stanowi nadmiernego naruszenia wolności myśli, sumienia i wyznania, zważywszy na przedmiot interesu ogólnego, jakim jest zabezpieczenie przestrzegania zasady laickości w publicznych zakładach szkolnych”<sup>11</sup>.

W tej sytuacji trudno się dziwić, że kolejne skargi<sup>12</sup>, które w trybie instancyjnym trafiały do Rady Stanu, były oddalane. Konsekwentnie uznawano bowiem, że środki zastosowane wobec uczniów, sprzeciwiających się przestrzeganiu postanowień ustawy, są zgodne z prawem i uzasadnione okolicznościami. W szczególności nie dopatrywano się uchybień wobec art. 9 Konwencji, stanowiącego podstawę skarg.

Warto wspomnieć, że przedstawiciel strony pozwanej (urzędnik Ministerstwa Edukacji Narodowej) powoływał się w swym wystąpieniu na przywoływane wyżej orzeczenia Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie Leyla Sahin v. Turcja, sugerując możliwość rozciągnięcia jego postanowień (uznanie, że zakaz noszenia chust na wyższych uczelniach publicznych i środki jego egzekucji nie naruszają postanowień art. 9 Konwencji) na grunt francuski. Wskazywał także na margines oceny pozostawiony przez ETPC decydyntom narodowym.

#### 1. USTAWA W OCENACH EKSPERTÓW ORGANIZACJI NARODÓW ZJEDNOCZONYCH

Przedmiotowa ustawa spotkała się z krytyczną oceną niezależnych ekspertów Organizacji Narodów Zjednoczonych. Zdaniem Asmy Jahan-

<sup>11</sup> Orzeczenie Rady Stanu z 8 października 2004 r. w sprawie Union française pour la cohésion nationale.

<sup>12</sup> Np. Orzeczenia Rady Stanu z 5 grudnia 2007 r. w sprawach MM. Sing v. Sing Ministre de l'éducation nationale; Mlle Ghazal v. Ministre de l'éducation nationale.

gir, specjalnej sprawozdawczyni ds. wolności przekonań i wyznań, „bezpośrednie i przede wszystkim pośrednie konsekwencje” ustawy „nie zostały być może starannie przeanalizowane”. Chodzi w szczególności o fakt, że „pozbawia ona praw tych spośród małoletnich, którzy zdecydowali się, ze względu na przekonania religijne, nosić w szkole symbol religijny”, wywołując „reakcje niewspółmierne, prowokujące upokorzenie, w szczególności młodych muzułmanek”<sup>13</sup>.

Kolejna ekspertka ds. mniejszości, Gay McDougall, uznała, że ustawa „stanowi ograniczenie prawa uzewnętrzniania wyznania lub przekonań i przede wszystkim dotyka niektórych mniejszości religijnych, w szczególności osób z kręgu kultury muzułmańskiej”. Zaleciła ona umiejętne stosowanie ustawy „w sposób biorący pod uwagę przypadki dzieci, dla których fakt noszenia symboli religijnych stanowi integralny element ich wiary”<sup>14</sup>. Uwagi Doudou Diéne, specjalnego sprawozdawcy do spraw współczesnych postaci rasizmu, są tak krytyczne, że według tej oceny ustawa traci wiarygodność<sup>15</sup>.

Komisja Praw Dziecka wyraziła obawę, że ustawa „przeczy celowi, do którego dąży, lekceważąc zasadę nadrzędności interesu dziecka i prawa dziecka do edukacji”, rekomendując „utrzymanie korzystania z praw dziecka usankcjonowanych w Konwencji jako kryterium wyznaczającego proces oceny i rozpatrzenie także innych środków, w szczególności mediacji, zapewniających laickość szkół publicznych w sposób gwarantujący, że prawa osobiste nie będą podważane, a dzieci wykluczane, czy też nieprzychylnie traktowane w szkole i innych ośrodkach, w następstwie tej regulacji prawnej”<sup>16</sup>.

Komisję zaniepokoiły również – z punktu widzenia możliwej dyskryminacji kobiet – „potencjalnie negatywne następstwa, jakie stosowanie ustawy mogłoby mieć na edukację dziewcząt i wszystkie inne aspekty ich uczestnictwa w społeczeństwie francuskim”<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> Raport wstępny A/60/399 z 30 września 2005 r. Les droits de l’homme en France – Regards partés par les instances internationales Rapport 2009, La Documentation française 2009.

<sup>14</sup> Raport Mission en France A/HRC/7/23/załącznik 2 z 3 marca 2008 r.

<sup>15</sup> Raport A/HRC/4/19 z 12 stycznia 2007 r.

<sup>16</sup> Końcowy Raport z badań (Francja) CRC/C/15/załącznik 240.

<sup>17</sup> Końcowy Raport z badań (Francja) CEDAW/C/FRA/CO/6

Na zakończenie Komisja uznała, że konieczne jest „ponowne zbadanie ustawy w świetle gwarancji zawartych w art. 18 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych z 1966 r.”<sup>18</sup>, dotyczącego wolności przekonań i wyznania, obejmującej wolność uzewnętrzniania swych przekonań religijnych tak prywatnie, jak i publicznie, jak również zasady równości zagwarantowanej w art. 26<sup>19</sup>. Warto przypomnieć, że Komisja Praw Człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych (odmiennie od linii orzeczniczej Europejskiego Trybunału Praw Człowieka) ocenia, że sankcje dyscyplinarne podejmowane przeciwko studentom w tego typu sprawach są sprzeczne z art. 18 ust. 2 Paktu<sup>20</sup>.

Przedstawione argumenty odzwierciedlają także zdanie szerokiej części muzułmańskiej opinii publicznej (także europejskiej diaspory). Nie są także obce sędziom Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, choć w tym gremium podzielane są w mniejszości<sup>21</sup>.

## 2. SPRAWY PRZECIWKO FRANCJI, ROZPATRYWANE PRZEZ EUROPEJSKI TRYBUNAŁ PRAW CZŁOWIEKA PRZED WEJŚCIEM W ŻYCIE ZAKAZU NOSZENIA SYMBOLI LUB UBIORÓW MANIFESTUJĄCYCH PRZYNALEŻNOŚĆ WYZNANIOWĄ

W ponad sto lat od wejścia w życie przełomowej ustawy o rozdziale Kościoła od państwa<sup>22</sup>, zwieńczającej ruch przedsięwzięty przez rewolucję francuską, koncepcja laickości jest obecnie poddawana poważnej próbie<sup>23</sup>, mimo iż stanowi dostrzegany zarówno przez

<sup>18</sup> Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z 1966 r.

<sup>19</sup> Końcowy Raport z badań (Francja) CCPR/C/FRA/CO/4 z 31 lipca 2008 r.

<sup>20</sup> Np. orzeczenie Raihon Hudoyberganova v. Uzbekistan z 5 listopada 2004 r., skarga nr 931/2000; szerzej zob. J. Falski, *Europejskie kryteria*, s. 64.

<sup>21</sup> Por. Zdanie odrębne do orzeczenia II instancji w sprawie Leyla Sahin v. Turcja z 10 XI 2005 r., w: J. Falski, *Europejskie kryteria*, s. 63.

<sup>22</sup> Ustawa o rozdziale Kościoła od państwa z 9 grudnia 1905 r., „Journal Officiel” z 11 grudnia 1905 r. Zob. L. Duguit, H. Monnier, R. Bonnard, *Les constitutions et les principales lois politiques de la France depuis 1789*, Paris 1952, wyd. VII, s. 331.

<sup>23</sup> Zob. J. Falski, *Ewolucja republikańskiej laickości we Francji*, „Państwo i Prawo” 2008, nr 4, s. 54. Debata o laickości będzie jednym z czołowych elementów kampanii wyborczej 2011 r. (obok kwestii społecznych i problemu legalizacji małżeństw jedнопłciowych).

wierzących, jak i niewierzących warunków *sine qua non* drogo opłaconego pokoju religijnego, po wiekach wojen religijnych. Szkoła publiczna zajęła centralne miejsce w tej debacie. Cały wiek XIX był prawdziwą wojną szkolną, w której przeciwstawiano wolną, laicką szkołę publiczną, stanowiącą ogniwo służby publicznej w sferze edukacji narodowej, wyznaniowej szkole prywatnej. Płaszczyzna stosunków państwokościół we Francji jest do tego stopnia wrażliwa, że mimo wielkich francuskich tradycji w zakresie praw człowieka kraj ten ratyfikował z dużym opóźnieniem (dopiero w 1974 r.) Konwencję o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 1950 r. (weszła w życie 8 września 1953 r. po ratyfikowaniu jej przez pierwszych 10 państw). Przyczyną tej zwłoki była szeroka formuła art. 9 Konwencji i art. 2 Protokołu nr 1 do Konwencji. Francja ratyfikowała jednak w końcu ten dokument bez zastrzeżeń interpretacyjnych. Podobny problem pojawił się podczas debaty na temat korzeni religijnych Europy, przy okazji przyjmowania Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej.

Główną przyczyną kontrowersji czy wręcz sprzeciwu ze strony rzeczników laickości była znów szeroka formuła wolności religijnej w Karcie, jak również postulaty zawarcia w tym dokumencie prawnym odwołania do chrześcijańskiego dziedzictwa (ostatecznie w Preambule jest mowa o dziedzictwie duchowo-religijnym).

Jak wspomniałem już wyżej, Rada Konstytucyjna, orzekając o zgodności projektu Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy z Konstytucją Francji<sup>24</sup>, próbowała wykazać związek między zasadą laickości zawartą w art. 1 tejże ustawy zasadniczej i wolnością wyznania w ujęciu Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, z odwołaniem do nieprawomocnego jeszcze wtedy orzeczenia Leyla Sahin v. Turcja. Antycypowała zatem do pewnego stopnia wymowę późniejszego orzecznictwa Trybunału Europejskiego.

W tej sytuacji ze wszech miar interesujące jest przeanalizowanie dotyczącego Francji orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, zapadłego w kontekście zakazów noszenia symboli religijnych w szkole publicznej i porównanie orzeczeń, które wydano w odniesieniu do stanów faktycznych zaistniałych przed, jak i po

<sup>24</sup> Zob. przyp. 7.

wejściu w życie ustawy z 15 marca 2004 r., czyli przed i po wprowadzeniu ustawowego zakazu noszenia w szkolnych zakładach publicznych symboli lub ubiorów manifestujących przynależność religijną.

Pierwszą grupę orzeczeń reprezentują dwa judykaty: *Dogru v. Francja* (nr 27058/05) i *Kervanci v. Francja* (nr 31645/04) z 4 grudnia 2008 r. Pokrewne stany faktyczne uzasadniały równoległe rozpatrywanie obu spraw.

Dwie, mające w chwili zdarzenia 12 lat, Francuzki wyznania muzułmańskiego, mieszkające we Fleurs, stały się, począwszy od stycznia 1999 r. w Gimnazjum im. Jean'a Moulin'a, z chustami na głowach. Nie zdejmowały ich nawet podczas zajęć z wychowania fizycznego. 11 lutego 1999 r. Rada Dyscyplinarna zdecydowała o definitywnym relegowaniu uczennic za „powstrzymywanie się od aktywnego uczestnictwa w zajęciach wychowania fizycznego i sportowego, a co za tym idzie, nieprzestrzeganie obowiązku pilności”. Rektor Akademii w Coen (któremu gimnazjum podlega) potwierdził tę decyzję w dniu 17 marca 1999 r., powołując się na orzeczenie Rady Stanu z 10 marca 1995 r., w którym uznano, że „noszenie chusty jako symbolu przynależności wyznaniowej jest nie do pogodzenia z możliwością prawidłowego prowadzenia zajęć wychowania fizycznego i sportowych”.

Rodziny dziewcząt złożyły w sądzie administracyjnym tożsame powództwa. Trybunał Administracyjny w Coen odrzucił je 5 października 1999 r. Tak samo uczynił odpowiednio 19 grudnia 2002 r. i 31 lipca 2003 r. Sąd Apelacyjny w Nantes, Rada Stanu zaś odmówiła przeprowadzenia kasacji (23 lutego 2004 r., 29 grudnia 2004 r.). Skargi trafiły do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, który stwierdził m. in., że „badanie wolności wyznania w przestrzeni publicznej, a szczególnie kwestia noszenia symboli religijnych w szkole, jest bezpośrednio związane z zasadą laickości, na której opiera się Republika Francuska” (§ 17). Dalej zostało przypomniane, że wypływająca z długiej francuskiej tradycji koncepcja laickości ma swe źródła w Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 r., w tym art. 10 mówiącym, że „nikt nie może być niepokojony z powodu swych przekonań, także religijnych, jeśli ich ujawnienie nie zakłóca obowiązującego ustawowo porządku publicznego”. Jest również obecna w wielkich ustawach szkolnych z 1882 r. i 1886 r., które wprowadziły obowiązkową szkołę podstawową

– publiczną i laicką. Ale prawdziwym kluczem do francuskiej laickości jest ustawa z 9 grudnia 1905 r. o rozdziale Kościoła i państwa, określająca koniec długiej konfrontacji między republikanami wywodzącymi się z rewolucji francuskiej, a Kościołem katolickim<sup>25</sup>. Z tego *manifestu* laickiego wypływają liczne konsekwencje zarówno dla służby publicznej, jak i obywateli. Zakłada on m.in. pluralizm religijny i neutralność państwa wobec wyznań. W części dotyczącej ochrony wolności wyznania, obywatel obowiązany jest szanować przestrzeń publiczną, którą wszyscy mogą dzielić. Następnie zasada ta umieszczona jest w preambule Konstytucji z 27 listopada 1946 r. „[...] Organizacja szkolnictwa publicznego, bezpłatnego i laickiego wszystkich stopni jest obowiązkiem państwa”. W końcu zasada ta jest szczególnie utwierdzona konstytucyjnie w art. 1 Konstytucji z 4 października 1958 r., który stanowi, że „Francja jest Republiką niepodzielną, świecką, demokratyczną i socjalną. Zapewnia ona równość wobec prawa wszystkim obywatelom bez względu na pochodzenie, rasę lub religię. Respektuje wszystkie przekonania” (§ 18). Trybunał podkreślił dalej, że francuski model laickości jest od 20 lat „konfrontowany w przestrzeni publicznej, w której centrum jest przede wszystkim szkoła, z integracją muzułmanów” (§ 19). Odwołano się także do wspomnianej już opinii, wydanej 27 listopada 1989 r. przez Radę Stanu<sup>25</sup>. W opinii tej z jednej strony podkreślono wagę przysługującej uczniom wolności uzewnętrzniania i wyrażania ich wyznania wewnątrz zakładów szkolnych, z zachowaniem szacunku dla pluralizmu i wolności innych i bez szkody dla organizacji nauczania, zawartości programów i obowiązku pilności. Z drugiej zaś przypomniano, że „korzystanie z niej może być ograniczone w miarę, jak staje się przeszkodą w wypełnianiu misji edukacyjnej powierzonej przez ustawodawcę edukacyjnej służbie publicznej”. Wśród zadań edukacyjnych wobec dziecka w opinia wymienia się „przyczynianie się do rozwoju jego osobowości, wpajanie szacunku dla osobniczej odrębności, pochodzenia i różnorodności, zapewnianie i popieranie równości między kobietą i mężczyzną”.

<sup>25</sup> Opinia ta wydana została na wniosek ówczesnego Ministra Edukacji Narodowej Lionela Jospina i dotyczyła rozwiązywania pierwszych problemów z chustami islamskimi w szkołach publicznych laickiego państwa.



Europejski Trybunał Praw Człowieka przywołał również wyniki prac Komisji ds. oceny stosowania zasady laickości w Republice Francuskiej (tzw. Komisji Stasi), której raport doprowadził w konsekwencji do uchwalenia ustawy z 15 marca 2004 r. Następnie przedstawił obowiązujące we Francji w tym zakresie przepisy, a w szczególności art. 10 ustawy o kierunkach edukacji z 10 lipca 1989 r., dekret z 30 sierpnia 1985 r. oraz okólniki ministerialne z 12 grudnia 1989 r. i z 20 września 1994 r. (§ 23, 24, 27, 28). Odwołał się również do orzecznictwa Rady Stanu, podkreślając, że sądy administracyjne anulowały niektóre regulaminy szkolne z powodu ich ogólności, czy też sankcje zastosowane w sytuacjach nieuzasadnionych aktami presji lub prozelityzmu, ale w rozpatrywanych dwóch przypadkach Rada Stanu utrzymała kary nałożone z powodu braku przestrzegania obowiązku pilności (§ 29).

Strona skarżąca powołała się na domniemane naruszenie przez Francję art. 9 Konwencji i art. 2 Protokołu nr 1 do Konwencji. Trybunał oparł jednak swe rozumowanie na pierwszym z powołanych przepisów, znajdując wśród przywołanego kompleksu źródeł ustawodawczych, wykonawczych, regulaminowych i orzeczniczych wystarczającą bazę prawną do wydania i uzasadnienia orzeczenia (§ 51).

W wyniku szczegółowej analizy Europejski Trybunał Praw Człowieka stwierdził, że Sąd „zastosował w sposób dokładny zasady wynikające z opinii z 1989 r.” (§ 58). W przypadku każdej z powódek można było oczekiwać „stopnia rozsądku”, który pozwoli im uświadomić sobie, że odmowa zdjęcia chusty podczas zajęć wychowania fizycznego „może stać się przyczyną ich wydalenia z zakładu”.

Do przedstawienia „celu prawnego” zastosowanej interwencji Europejski Trybunał Praw Człowieka odesłał do „treści orzeczeń sądownictwa krajowego” i ostatecznie skonstatował, iż „może przyjąć, że inkryminowana interwencja dążyła do istotnych celów prawnych, jakimi są ochrona praw i wolności innych i porządku publicznego” (§ 60). Odwołując się do kryterium niezbędności takiej ingerencji w społeczeństwie demokratycznym Trybunał przywołał orzeczenie w sprawie *Leyla Sahin v. Turcja*, podkreślając „rolę Państwa jako neutralnego i bezstronnego gwaranta możliwości korzystania z odmiennych wyznań, religii i wier, pokoju religijnego i tolerancji

w społeczeństwie demokratycznym [...] Pluralizm i demokracja muszą również opierać się na dialogu i duchu kompromisu, którego koniecznym elementem są różne ustępstwa jednostek, usprawiedliwione celami ochrony i upowszechniania ideałów i wartości społeczeństwa demokratycznego” (§ 62).

W kontekście uzasadnienia prawnych celów ingerencji państwa sformułowano nowe cele, wynikające z neutralności, pluralizmu i tolerancji składających się na pokój religijny. Wracając do brzmienia art. 9 § 2 Konwencji, Europejski Trybunał Praw Człowieka przypomniał różnorodność „narodowych tradycji i wymogów narzuconych koniecznością ochrony praw i wolności innych i utrzymania porządku publicznego” (§ 63). Powołując się na swe dotychczasowe orzecznictwo<sup>26</sup>, Trybunał przypomniał, że w sprawie *Köse i inni v. Turcja* do uzasadnienia zakazu udziału w lekcjach uczniów w chustach jasno i słusznie przywołano obowiązujące zasady prawne – laickości i neutralności szkoły, jak również zasadę pluralizmu (§ 67).

W rozpatrywanym przypadku stwierdzono, że: „stosując równocześnie te zasady i odnośne orzecznictwo, Trybunał uznaje, że władze wewnętrzne usprawiedliwiły środek zakazu noszenia chusty podczas zajęć wychowania fizycznego przez wzgląd na zasady wewnętrzne zakładów szkolnych, takie jak bezpieczeństwo, higiena i pilność, obowiązujące bez różnicy – wszystkich uczniów” (§ 68). Następnie Trybunał powrócił do zasady laickości, zauważając, że „w sensie ogólnym to ograniczenie uzewnętrzniania przekonań religijnych miało na celu chronić nakazy laickości na terenie szkoły publicznej, tak jak to wyjaśniają opinia Rady Stanu z 27 listopada 1989 r., orzecznictwo i okólniki ministerialne dotyczące tej kwestii” (§ 69). Dalej odwołano się w wyroku do koncepcji marginesu oceny, przysługującego każdemu z państw – stron Konwencji. W tym względzie Trybunał przypomina, że „sądzenie należy w ramach marginesu uznania, jakim dysponują, do władz krajowych, które muszą czuwać z wielką ostrożnością, aby w szacunku dla pluralizmu i wolności innych, uzewnętrznianie przez uczniów wiary na terenie zakładów szkolnych nie przemieniało

<sup>26</sup> Orzeczenia *Leyla Sahin v. Turcja* z 2004 r. i 2005 r., *Dahlab v. Szwajcaria* z 2001 r. oraz *Köse i inni v. Turcja* z 2006 r.

się w działanie ostentacyjne, stanowiące źródło nacisku i wykluczenia (zob. orzeczenie w sprawie *Köse i inni v. Turcja*). Otóż w opinii Trybunału takiemu wyzwaniu wydaje się trafnie odpowiadać francuska koncepcja laickości” (§ 71). Trybunał odnotowuje również, że „we Francji, jak i w Turcji lub Szwajcarii, laickość jest fundamentalną dla Republiki, podzielaną przez ogół ludności zasadą konstytucyjną, której ochrona, szczególnie w szkole, okazuje się kwestią pierwszorzędą. Trybunał powtarza, że postawa nieprzestrzegania tej zasady nie będzie bezwzględnie uznawana za element wolności uzewnętrzniania swego wyznania i nie będzie korzystać z ochrony zagwarantowanej w art. 9 Konwencji (*Refah Partisi i inni v. Turcja*, § 93). Zważywszy na margines uznania, który musi być pozostawiony państwom – stronom w ułożeniu delikatnych stosunków między państwem a kościołami, wolność religijną, w ten sposób określoną i ograniczoną wymogami laickości, uznać można w świetle wartości zawartych w Konwencji za zgodną z prawem” (§ 72).

Europejski Trybunał Praw Człowieka przypomniał też, że „obowiązek neutralności i bezstronności państwa jest nie do pogodzenia z jakimkolwiek prawem dokonywania przez nie oceny zgodności z prawem przekonań religijnych lub sposobów ich wyrażania (*Leyla Sahin v. Turcja*, § 107)” (§ 62). Troskę o sprostanie tym wymogom można odnaleźć w okólniku ministerialnym z 18 maja 2004 r., w którym wyjaśnia się m.in., że „zasada laickości szczególnie sprzeciwia się, żeby państwo lub jego przedstawiciele zajmowali stanowisko w kwestii tłumaczenia praktyk lub nakazów religijnych”. Orzeczenie rozróżnia też przyczyny i skutki decyzji. Wynika z tego, że „przekonania religijne powódki zostały w pełni wzięte pod uwagę w obliczu nakazów ochrony praw i wolności innych i porządku publicznego. Jasne jest również, że to te nakazy, a nie obiekcje wobec przekonań religijnych skarżące, stanęły u podstaw decyzji prawnej (zob. orzeczenie w sprawie *Dahlab v. Szwajcaria*)” (§76).

Co do procedury dyscyplinarnej, w ocenie Trybunału była ona „całkowicie zadowolająca pod względem bezstronności wobec branych pod uwagę odmiennych interesów”, a przestrzeganie „zasady legalizmu i kontroli sądowej właściwe do ochrony interesów uczniów” (§ 74). Odnosząc się do kwestii proporcjonalności spornej ingerencji,

Trybunał ograniczył się do stwierdzenia, że zakaz noszenia chust podczas „uprawiania sportu, z powodów bezpieczeństwa i higieny” nie jest „pozbawiony słuszności” (§73). Uznał wreszcie również, że sankcji definitywnego wykluczenia z zakładu nie można uznać za „nieproporcjonalną”, ponieważ skarżące mogły kontynuować naukę w trybie korespondencyjnym (§76). „W ten sposób, mając na względzie okoliczności sprawy i biorąc pod uwagę margines oceny pozostawiony państwowi w tej dziedzinie, Trybunał może wnioskować, że sporna ingerencja była usprawiedliwiona co do zasady i proporcjonalna do założonego celu” (§77).

### 3. DOKTRYNA WOBEC ORZECZENIA ETPC

Francuska doktryna<sup>27</sup> krytycznie podeszła do orzeczenia, którego główne tezy zostały przedstawione powyżej. Zarzuty dotyczyły m.in. domniemanego konfliktu interesów, jaki mógłby mieć miejsce, zważywszy na fakt, że aktualny przewodniczący Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, sędzia J.P. Costa, był wiceprzewodniczącym kierowanej przez Bernarda Stasi francuskiej Komisji badającej kwestię noszenia symboli religijnych w szkole, która rekomendowała przyjęcie ustawy z 15 marca 2004 r. Sędzia Costa (wtedy wiceprzewodniczący Europejskiego Trybunału Praw Człowieka) wypowiadał się wówczas, że jeśli przyszła ustawa zostanie poddana osądowi Trybunału, będzie on zmuszony sądzić zgodnie z francuskim modelem laickości, co nie znaczy, że sprzecznie z Konwencją, bo nie określa ona wzorów stosunków między państwami a wyznaniami, dopuszczając wszystkie modele ich organizacji, począwszy od laickości *à la française* aż do religii państwowej, jak w Wielkiej Brytanii<sup>28</sup>.

W doktrynie zwrócono także uwagę (o czym szczegółowo pisałem wyżej), że zanim Europejski Trybunał Praw Człowieka wypowiedział się na temat zgodności francuskiej ustawy z Konwencją, Rada Stanu

<sup>27</sup> Zob. m.in. prace cytowane w przypisie 2 oraz P. Raimbault, *La question du voile devant la CEDH*, „Droit administratif” 2009, nr 8.

<sup>28</sup> Zob. *Le vice-président de la Cour européenne des droits de l’homme se déclare favorable à une loi*, „Le Monde” z 28 października 2003 r.

i Rada Konstytucyjna uznały – antycypując ten osąd – że gwarancje art. 9 Konwencji nie stanowią przeszkody do wprowadzenia ograniczenia prawa do manifestowania swej przynależności religijnej poprzez noszenie symboli lub ubiorów, które ją uzewnętrzniają. Argumentem uzasadniającym takie stanowisko była ochrona zasady laickości. Doktryna skrytykowała te opinie i orzeczenia, nieuwzględniające konkretnych stanów faktycznych i ich okoliczności, za to wywołujące swego rodzaju presję na sąd międzynarodowy.

Kolejny zarzut dotyczył faktu, że w orzeczeniu Trybunału (§ 30 i 31) wzięto pod uwagę – wobec stanów faktycznych z 1999 r. – treść ustawy z 15 marca 2004 r., zwanej tu mylnie ustawą o laickości, oraz okólnika z 18 maja 2004 r. Krytyce poddano także powoływanie się na brak oficjalnych danych sprzed 2004 r. w przedmiotowej kwestii (§ 32).

Sprzeciw doktryny francuskiej wzbudziło także częste odwoływanie się w analizowanym orzeczeniu do judykatu w sprawie *Leyla Sahin v. Turcja*. Zwrócono uwagę, że w obu krajach panują odmienne w kontekście pluralizmu i tolerancji modele laickości. Zważywszy na rodowód i historię laickości krytykuje się również potraktowanie jej w orzeczeniu zdawkowo, zaledwie w charakterze składnika praw innych i elementu porządku publicznego. Oponentów omawianego orzeczenia nie przekonała również zastosowana przez Trybunał argumentacja. Chodzi o brak odpowiedniego nawiązania do poczynionych pierwotnie zapowiedzi i odwołań do kluczowych zasad, które zostały „przekształcone” zaledwie w środek ochrony higieny i bezpieczeństwa, zamiast choćby powołania się na ograniczenie z tytułu interesów zdrowia publicznego (art. 9 ust. 2 Konwencji), co ostatecznie czyni wrażenie unikania rzetelnej analizy „celów prawnych” spornych rozwiązań.

Jako generalny zarzut postawiono, prowadzącą do swoistego międzynarodowego i krajowego konsensusu orzeczniczego, nadmierną ufność w trafność ocen dokonywanych w ramach narodowego marginesu oceny. Może to bowiem prowadzić do mylnego – trzeba ufać – wrażenia, że wszystkie prawne rozwiązania (m.in. francuskie) oparte na konstytucyjnej zasadzie laickości zostaną przez Trybunał zaakceptowane, co może dawać poczucie swoistego skwitowania *a priori* tego typu rozwiązań. Takie postawienie sprawy może być w przyszłości – zdaniem głosatorów – niebezpieczne, gdy podjęte środki będą ewidentnie dyskryminujące.

#### 4. ZAKAZ I JEGO KONSEKWENCJE W OCENIE EUROPEJSKIEGO TRYBUNAŁU PRAW CZŁOWIEKA

Następnym etapem rozważań będą konsekwencje sytuacji prawnej powstałej po 15 marca 2004 r., tzn. po wejściu w życie ustawy nr 288, regulującej na podstawie zasady laickości noszenie symboli lub ubiorów uzewnętrzniających przynależność religijną w szkołach, gimnazjach i liceach publicznych. Także Europejski Trybunał Praw Człowieka miał okazję ustosunkować się do tej podstawy prawnej i jej zgodności z Konwencją (szczególnie z art. 9) na tle stanów faktycznych, które zaistniały już w czasie jej obowiązywania.

W dniu 30 czerwca 2009 r. Trybunał uznał za niedopuszczalne z powodu oczywistego braku uzasadnienia (na podstawie art. 35 ust. 3 i 4 Konwencji) sześć skarg, skierowanych przeciwko Francji<sup>29</sup> w sprawach kwestionujących zgodność z Konwencją relegowania uczniów z powodu noszenia przez nich na terenie zakładów szkolnych symboli (chodziło o chustę lub turban sikhijski), ujawniających w sposób ostentacyjny ich przynależność religijną. Postanowienia te potwierdziły, w odniesieniu do zdarzeń zaistniałych po wejściu w życie ustawy z 2004 r., sformułowane wcześniej stanowisko Trybunału, które znane jest z orzeczeń *Dogru v. Francja* i *Kervanci v. Francja*.

W sześciu zasygnalizowanych postanowieniach z 30 czerwca 2009 r. Trybunał przypomniał na wstępie, że w świetle jego orzecznictwa noszenie chusty może być uznane za „działanie uzasadnione lub inspirowane wiarą lub przekonaniem religijnymi”<sup>30</sup>. Warto podkreślić, że Trybunał doszedł do powyższego wniosku „bez wypowiedzania się w kwestii czy to działanie we wszystkich przypadkach stanowi spełnianie obowiązku religijnego”<sup>31</sup>.

Trybunał poniechał wdawania się w rozważania religijne na temat obecności lub braku nakazu natury religijnej dotyczącego noszenia

---

<sup>29</sup> *Aktas v. Francja* (nr 43563/08); *Bayrak v. Francja* (nr 143083/08); *Gameleddyn v. Francja* (nr 18527/08); *Ghazal v. Francja* (nr 29134/08); *J. Singh v. Francja* (nr 25463/08); *R. Singh v. Francja* (nr 27561/08).

<sup>30</sup> Orzeczenie *Leyla Sahin v. Turcja* (II instancja) z 10 listopada 2005 r. (§ 78).

<sup>31</sup> Tamże, § 71.

chusty. Analizowanie tego zwyczaju w takim kontekście zmuszałoby do przejmowania roli władzy religijnej. Analizie poddano natomiast zamiar motywujący daną osobę do noszenia tego symbolu i sposób, w jaki zachowanie to postrzegane jest przez innych. Innymi słowy pytano o to, czy osoba nosząca omawiany symbol przypisuje temu faktowi znaczenie religijne oraz czy zachowanie to ma lub może mieć wpływ na społeczeństwo w skali mikro i makro – ewentualnie – jakiego rodzaju jest to wpływ i czym skutkuje lub skutkować może.

Pamiętać też trzeba, że mechanizm ochronny Konwencji ma z założenia naturę subsydiarną i w związku z tym „w granicach marginesu oceny, którą się cieszą, na władzach narodowych ciąży pilnowanie z wielką czujnością, ażeby uzewnętrznianie przez uczniów ich wyznań religijnych wewnątrz zakładów szkolnych, z szacunku dla pluralizmu i wolności innych, nie przekształciło się w zachowanie ostentacyjne, stanowiące źródło nacisku i wykluczenia”<sup>32</sup>. Takie stanowisko Trybunału niejako legitymizuje działania francuskiego ustawodawcy pozostawiającego administracji szkolnej duże pole manewru.

Wynikający z art. 1 ustawy z 15 marca 2004 r. art. L.141-5-1 Kodeksu edukacyjnego stanowi, że „w szkołach, gimnazjach i liceach publicznych noszenie symboli lub odzienia, przez które uczniowie uzewnętrzniają w sposób ostentacyjny swą przynależność religijną, jest zabronione. Regulamin wewnętrzny przypomina, że przeprowadzenie postępowania dyscyplinarnego poprzedza dialog z uczniem”. Z ustawy tej, uzupełnionej przez okólnik ministerialny<sup>33</sup>, wynika, że symbolami takimi (zgodnie z punktem 2-1 okólnika) są „te, których noszenie prowadzi do natychmiastowej identyfikacji przynależności religijnej”<sup>34</sup>.

W stosunku do chusty okólnik wskazuje, że zakaz obowiązuje „bez względu na nazwę, którą się jej nada”<sup>35</sup>. Okólnik precyzuje dalej, że „ustawa nie podważa praw uczniów do noszenia dyskretnych symboli religijnych”.

<sup>32</sup> Orzeczenie Köse i inni v. Turcja z 24 stycznia 2006 r. (nr 26625/02).

<sup>33</sup> Tzw. okólnik Fillon’a z 18 maja 2004 r.

<sup>34</sup> W szczególności chodzi o symbole charakterystyczne dla trzech wielkich religii monoteistycznych: krzyż chrześcijański (w oczywiście przesadnych rozmiarach), chustę islamską i jarmułkę żydowską.

<sup>35</sup> Np. zastąpienie chusty bandaną w celu obejścia zakazu.

W orzeczeniu z 8 października 2004 r. Rada Stanu uznała, że przedmiot skargi – tj. wspomniany okólnik – ogranicza się jedynie do przypomnienia i objaśnienia terminów ustawy. Tym samym najwyższy organ sądownictwa administracyjnego usankcjonował dokonane w okólniku rozwinięcie dyspozycji art. 1 ustawy. Tymczasem – jak się wydaje – nie było celem ustawy wprowadzenie całkowitego zakazu noszenia symboli czy ubiorów religijnych, ale zabronienie ich noszenia wówczas, gdyby uzewnętrzniały w sposób ostentacyjny przynależność religijną. Wynika z tego, że zakaz wprowadzony aktem wykonawczym jest szerszy niż zakładany w ustawie. Nie jest przy tym istotne – w świetle okólnika – czy rzeczony symbol lub odzienie cieszą się w świetle religii, którą mają utożsamiać, znaczeniem religijnym. Podobnie nieistotny jest subiektywny zamiar noszących je uczniów. Liczy się tylko ocena i sens nadawany tym zjawiskom przez administrację szkolną. Ujmując skrótowo, symbolem religijnym, ujawniającym w sposób ostentacyjny przynależność wyznaniową, jest ten, który administracja szkolna postrzega jako taki!

Francuska doktryna podważa zakres, kształt, ujęcie, brak konsekwencji i nierównowagę między tym, co przepisy dotyczące przedmiotowej kwestii uznają za dopuszczalne, a tym, co jest zabronione<sup>36</sup>. Według przywoływanego już okólnika z 18 maja 2004 r., dozwolone są „dyskretne symbole religijne”, a nie symbole „dyskretnie” uzewnętrzniające przynależność wyznaniową, podczas gdy zabronione są symbole uzewnętrzniające przynależność wyznaniową „ostentacyjnie”. Zezwolenie i zakaz dotyczą więc niejako innego aspektu, bo o ile zezwolenie dotyczy symboli religijnych jako takich, o tyle zakaz obejmuje symbole, które nimi być nie muszą. Stosowanie zezwolenie wymaga zatem, jak wskazuje na to orzecznictwo opierające się na opinii Rady Stanu z 27 listopada 1989 r., umiejętności identyfikowania symboli religijnych wychodzących z użycia i rzadziej używanych (okólnik wymienia tu mały krzyż, medalik skromnych rozmiarów, gwiazdę Dawida, rękę Fatimy) niż symbole ujawniające ostentacyjnie przynależność religijną.

Rozróżnienie symboli dyskretnych (dopuszczalnych) i symboli ujawniających w sposób ostentacyjny przynależność religijną (zabro-

<sup>36</sup> Zob. np. F. Dieu, *Le principe*, s. 755-757



nionych) nie wydaje się spójne, zważywszy na definicję tych ostatnich zawartą w okólniku z 18 maja 2004 r. W istocie jeśli mają to być symbole, „których noszenie prowadzi do bezzwłocznej identyfikacji przynależności religijnej”, to tę samą definicję można często zastosować do symboli dyskretnych. Uczeń noszący krzyżyk, gwiazdę Dawida czy rękę Fatimy jest natychmiast kwalifikowany na podstawie tego symbolu jako chrześcijanin, żyd bądź muzułmanin. Jediną różnicą jest skala możliwego oddziaływania związana z wielkością symbolu i możliwościami percepcyjnymi obserwatora. Prowadzi to do wniosku, że celem ustawy z 15 marca 2004 r. jest rozróżnienie symboli (ostentacyjnych), pozwalających bezzwłocznie, zasadniczo wszystkim, nawet z daleka, ustalić przynależność religijną i symboli (dyskretnych), które pozwalają na to samo, ale tylko z bliska i w oczach niektórych. Wydaje się, że stosowanie art. 141-5-1 Kodeksu edukacyjnego wymagać będzie wykładni wysokiego sądownictwa administracyjnego.

Postanowienia Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z 30 czerwca 2009 r. przypominają m.in. że: „obowiązek neutralności i bezstronności państwa jest sprzeczny z jakąkolwiek możliwością oceniania przez nie prawowitości wyznań religijnych lub sposobów ich uzewnętrzniania” (*Leyla Sahin v. Turcja*, § 107). Natomiast obowiązujące obecnie we Francji przepisy prawa upoważniają i zobowiązują administrację szkolną, będącą częścią służby publicznej (podobnie jak sądownictwo administracyjne), do wypowiedania się i decydowania w tych kwestiach. Jednocześnie Trybunał zgodnie z zasadą subsydiarności wskazuje, że „kiedy wchodzi w grę kwestie stosunków między państwem a religiami, w których to kwestiach mogą w państwie demokratycznym istnieć głębokie rozbieżności, rola szczególnej wagi przypada decydentowi narodowemu. Taki jest w szczególności przypadek, kiedy chodzi o uregulowanie noszenia symboli religijnych w zakładach szkolnych” (*Leyla Sahin v. Turcja*, § 108-109)<sup>37</sup>.

Przywołane postanowienia z 30 czerwca 2009 r. przyznają państwu niemal suwerenność w kwestiach stosowania zasady laickości. Wszystkie środki użyte do ochrony tej zasady, w świetle omawianych postano-

---

<sup>37</sup> Zob. *mutatis mutandis*: orzeczenie z 25 listopada 1996 r. w sprawie *Wingrove v. Wielka Brytania*, Zbiór 1996-V, s. 1958, § 58.

wień, wydają się współmierne do oczekiwanego celu i zgodne z warunkami określonymi w art. 9 Konwencji.

##### 5. PRZEJĘCIE PRZEZ SĄDOWNICTWO SZEROKIEJ WYKŁADNI TERMINÓW USTAWOWYCH, STOSOWANEJ PRZEZ ADMINISTRACJĘ

Okólnik z 18 maja 2004 r. sprecyzował (w punkcie 2-1), że ustawa z 15 marca 2004 r. „zabrania uczniowi powoływać się na argumenty związane z wyznawaną przez niego religią, np. w celu odmowy zachowania się zgodnie z regułami stosowanymi w zakładzie w zakresie ubioru”. W świetle postanowień ustawy i ministerialnego okólnika wykonawczego można rozróżnić dwie kategorie ostentacyjnych symboli religijnych zabronionych w szkole publicznej. Pierwszą z nich tworzą symbole, poprzez które uzewnętrznia się obiektywnie i ostentacyjnie przynależność wyznaniową. Są nimi rodzaje odzienia lub pojedyncze dodatki, które noszone są dla podkreślenia w sposób obiektywny przynależności ucznia do odrębnego wyznania. I tak np. chusta islamska, jarmułka lub krzyż czy medalik (nawet w dopuszczalnych rozmiarach) stanowią zwykle ze swej istoty wyrażenie wyznania religijnego. Okólnik uzupełnił tę grupę o bardziej subtelniejszą kategorię symboli, które ujawniają subiektywnie i ostentacyjnie przynależność religijną. Nie są one – ze swej istoty – symbolami wyznaniowymi. Niemniej stają się nimi, gdy noszący je uczeń nadaje im subiektywnie takie znaczenie, czyniąc z nich zastępcze znamię swej religijnej przynależności. Władze chciały w ten sposób przeciwdziałać zagrożeniom związanym z obchodzeniem prawa, polegającym na zastępowaniu chusty islamskiej bandaną, która stała się, z powodu znaczenia i wagi, jaką uczniowie z nią wiążą, symbolem określającym subiektywnie i ostentacyjnie przynależność religijną, co jest zgodnie z ustawą zabronione. Takie rozciągnięcie katalogu symboli ujawniających ostentacyjnie przynależność wyznaniową prowadzi administrację do działań polegających na subiektywnym kwalifikowaniu pewnych zjawisk jako religijne lub niereligijne. Jest to płaszczyzna, w której administracja zwykle nie operuje, gdyż nie pozwala jej na to zasada laickości.

W orzeczeniach wydanych po wejściu w życie ustawy i okólnika Rada Stanu wskazała, że zakaz obejmuje nie tylko symbole, „których noszenie – samo w sobie – jawnie określa przynależność religijną” (np. turban sikhijski), ale także te, „jakich używanie ujawnia przynależność wyznaniową tylko z racji zachowania się ucznia”<sup>38</sup>. Tę drugą kategorię stanowiła bandana, noszona przez ucznia wyznania muzułmańskiego. Wynika z tego, że kategoria symboli religijnych, określających subiektywnie i ostentacyjnie przynależność wyznaniową, dotyczy szczególnie przypadków, w których noszony symbol można uznać za substytut symbolu określającego subiektywnie i ostentacyjnie przynależność religijną, a zachowanie ucznia jest kluczowym elementem pozwalającym ustalić, że ma się do czynienia z symbolem substytucyjnym. Nie powinno się zatem zarzucić obchodzenia zakazu uczniowi, który nie jest wyznania muzułmańskiego, nigdy nie nosił chusty, nosi zaś bandanę.

Konsekwencją i celem wspomnianych przepisów i orzeczeń jest znaczne rozszerzenie swobody działania administracji szkolnej, a co za tym idzie płaszczyzny stosowania obowiązującego zakazu. O kwalifikacji zachowania ucznia, determinującego ocenę towarzyszącego temu zachowaniu symbolu, decyduje administracja szkolna, a w przypadkach spornych organy sądowe. Europejski Trybunał Praw Człowieka w postanowieniach z 30 czerwca 2009 r. „uprawomocnił” obowiązujące we Francji rozwiązania prawne, uznając m.in., że „władze wewnętrzne mogą ocenić, w określonych okolicznościach, że fakt stałego noszenia danego dodatku odzieżowego (czepek zastępujący chustę islamską lub miękką turban sikhijski), stanowi również ostentacyjne uzewnętrznienie przynależności wyznaniowej”. Stwierdził również: „mając na względzie postanowienia obowiązującego przepisu, który przewiduje, że prawo musi pozwolić na znalezienie odpowiedzi, w przypadku pojawienia się nowych symboli, a także ewentualne zagrożenia obchodzenia prawa (okólnik z 18 maja 2004 r.), rozumowanie przyjęte przez władze wewnętrzne należy uznać za niepozbawione słuszności”. Wynika z tego, że Trybunał uznał, iż okólnik nie jest niezgodny z ustawą i że zakaz noszenia religijnych symboli „zastępczych”, pod karą definitywnego wydalenia z zakładu, orzeczoną wobec noszących je uczniów, jest uspra-

<sup>38</sup> Orzeczenia Rady Stanu z 5 grudnia 2007 r. Zob. przypis 12.

wiedliwiony marginesem oceny przysługującej władzom wewnętrznym państw – stron Konwencji, a co za tym – zgodny z jej postanowieniami.

Widać tu przewagę podejścia celowościowego nad analitycznym. Kładąc główny nacisk na ochronę konstytucyjnej zasady laickości, Europejski Trybunał Praw Człowieka unika wypowiedziania się na temat rozległości zakazu nałożonego ustawą z 15 marca 2004 r. i związanej z nim kwestii kwalifikacji symboli uzewnętrzniających ostentacyjnie przynależność religijną. Odnotowuje co prawda, że według uczniów objętych postępowaniem dyscyplinarno-administracyjnym symbole „zastępcze” nie miały żadnych odniesień religijnych. Można więc sądzić, że w większości przypadków nie były tak kojarzone także przez innych uczniów. Wydaje się zatem, że nabierały takiego znaczenia poprzez kwalifikację administracyjną i następnie orzeczniczą. Dla Trybunału najważniejsze jest jednak, aby legislator narodowy dążył do zapewnienia ochrony konstytucyjnej zasady laickości, celu zgodnego z wartościami Konwencji. Należy zatem wnosić, iż Trybunał uważa, że jeśli legislator narodowy to czyni, zastosowane środki są prawdopodobnie zgodne lub co najmniej niesprzeczne z postanowieniami Konwencji. Sytuacja taka prowadzi do wniosku, że Trybunał zrzeka się autentycznej kontroli w przypadku, gdy ustawodawca krajowy uchwali ustawę, która ma chronić konstytucyjną zasadę laickości (dotyczy to także administracyjnych aktów wykonawczych). Warto ponownie przy tym zwrócić uwagę, że angażowanie funkcjonariuszy państwowych w kwestie rozróżniania symboli religijnych faktycznych i domniemanych jest – jak się wydaje – zasadniczo sprzeczne z francuską ustawą o rozdziale Kościoła i państwa z 1905 r.

Powracając do sześciu postanowień Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z 30 czerwca 2009 r., należy wskazać, że dotyczyły one dwóch rodzajów sytuacji. W czterech przypadkach spornym symbolem była chusta, w dwóch pozostałych zaś sikhijski turban. Pierwsza skarga wniesiona została 19 marca 2008 r. przez Francuzkę pochodzenia tureckiego, Halice Bayrak. Miejscem zdarzenia było znane już z poprzedniej sprawy Gimnazjum im. Jean’a Moulin’a we Fleurs, z którego powódka została relegowana (na mocy wspomnianej wyżej nowej dyspozycji art. L 141-5-1 Kodeksu edukacyjnego, wprowadzonego przez ustawę z 15 marca 2004 r.), z powodu pojawienia się na rozpoczęciu roku szkolnego, we wrześniu 2004 r., w czarnym czepcu zastępującym –

zdaniem administracji zakładu szkolnego – chustę, a określonym przez samą uczennicę jako modne utensylium w rodzaju bandany.

W orzeczeniu z 7 czerwca 2005 r. Trybunał Administracyjny w Caen podtrzymał tę decyzję, uznając, że „skarżąca nadała czepcowi znaczenie zastępcze i odtąd nosiła go, uzewnętrzniając ostentacyjnie przynależność do religii muzułmańskiej, naruszając dyspozycje powołanego przepisu”. Administracyjny Sąd Apelacyjny w Nantes odrzucił apelację z 8 czerwca 2006 r., dodając, że naruszenie art. L. 141-5-1 Kodeksu edukacyjnego „powoduje poddanie sprawcy karze dyscyplinarnej, nawet jeśli czynowi nie towarzyszył żaden akt prozelityzmu”. Rada Stanu odrzuciła kasację z powodu braku poważnych podstaw.

Okoliczności i orzeczenia zapadłe w innych, pochodzących z różnych części Francji sprawach, są bardzo podobne. W sprawie Mahmoud Sadek Gamaleddyn v. Francja chodziło o wydalenie z publicznego gimnazjum im. Georges’a Brassens’a w Decines-Charpien. Skargi w tej sprawie zostały oddalone przez Trybunał Administracyjny w Lyonie orzeczeniem z 23 czerwca 2005 r. i orzeczeniem Apelacyjnego Sądu Administracyjnego w tym mieście z 3 października 2006 r. Decyzja w sprawie Sara Ghazal v. Francja, dotycząca wydalenia z publicznego gimnazjum im. Gillauma Apollinaire’a w Tholy, stała się przyczyną skarg oddalonych orzeczeniami Trybunału Administracyjnego w Nancy z 30 sierpnia 2005 r., Administracyjnego Sądu Apelacyjnego z 24 maja 2006 r. i Rady Stanu z 25 grudnia 2007 r., która uznała, że „nie zostało stwierdzone żadne rażące naruszenie wolności sumienia i wyznania, zważywszy na istniejący w tym zakresie interes publiczny, którego celem jest ochrona zasady laickości w publicznych zakładach szkolnych”.

Kolejna decyzja powodująca ciąg orzeczeń instancyjnych zapadła w analizowanej przez Europejski Trybunał Praw Człowieka sprawie Tuba Aktas v. Francja. Skargi zostały oddalone w orzeczeniach Trybunału Administracyjnego w Strasburgu z 25 czerwca 2005 r. i Administracyjnego Sądu Apelacyjnego w tym mieście z 24 maja 2006 r. Mimo odmowy pomocy prawnej z powodu – jak uznano – braku poważnych przesłanek, skarżąca spróbowała złożyć wniosek kasacyjny, którego Rada Stanu nie przyjęła w dniu 7 marca 2008 r. We wszystkich postanowieniach z 30 czerwca 2009 r. o niedopuszczalności skarg, zapadłych w opisanych wyżej sprawach, Europejski Trybunał Praw Człowieka odwołał się przede

wszystkim do treści odnośnej ustawy z 15 marca 2004 r., określanej jako „ustawa o laickości”. Szeroko cytował także fragmenty okólnika z 18 maja 2004 r., w którym tej ustawie poświęcono następujący fragment: „ustawa z 15 marca 2004 r. jest stosowana na podstawie konstytucyjnej zasady laickości, stanowiącej fundament szkoły publicznej. Zasada ta, będąca owocem długiej historii, opiera się na poszanowaniu wolności wyznania i akceptacji wspólnych wartości tworzących jedność narodową wokół szczególnych powinności. Misją szkoły jest przekazywanie wartości Republiki, między innymi równej godności wszystkich ludzkich istnień, równości między mężczyznami i kobietami oraz wolności każdego w tym w zakresie wyboru swego sposobu życia. Do szkoły należy wdrażanie w życie tych wartości, rozwijanie i wzmacnianie wolnego wyboru każdego, zabezpieczenie równości między uczniami, ustanowienie otwartego braterstwa wszystkich. Chroniąc szkołę wspólnych dążeń, ustawa wzmacnia jej rolę na rzecz woli wspólnego życia. Musi to czynić w sposób bardziej wymagający, gdyż dotyczy w szczególności dzieci. Państwo chroni korzystających indywidualnie i wspólnie z wolności sumienia. Bezstronność służby publicznej jest z tego względu rękojmią równości i szacunku wobec tożsamości każdego”.

Wielu skarżących podnosiło pogwałcenie art. 6 Konwencji<sup>39</sup> – jak twierdzili – z powodu braku sprawiedliwości podczas procedury dyscyplinarnej. Europejski Trybunał Praw Człowieka przypomniał jednak swe klasyczne orzecznictwo dotyczące „kontroli następczej organu sądowego wyposażonego w pełnię władzy orzeczniczej i zapewniającego wszelkie gwarancje płynące z tego tytułu”. Dodał także, że „system francuski zapewnia jednostkom istotne gwarancje, tak aby mogły być chronione w sposób zgodny z decyzjami zainteresowanych”.

Głównym argumentem wysuwany przez skarżących było pogwałcenie przez Francję (w zależności od przypadku) art. 8, 9, 10 Konwencji, jak również art. 2 Protokołu nr 1 do Konwencji<sup>40</sup>. Trybunał oparł się

<sup>39</sup> Art. 6 Konwencji dotyczy prawa do rzetelnego procesu sądowego. Należy ono do praw podstawowych.

<sup>40</sup> Art. 8 Konwencji dotyczy prawa do poszanowania swojego życia prywatnego i rodzinnego, mieszkania i korespondencji. Art. 9 Konwencji dotyczy prawa do wolności myśli, sumienia i wyznania. Art. 10 Konwencji odnosi się do prawa do wolności wyrażania opinii. Natomiast art. 2 Protokołu nr 1 do Konwencji dotyczy prawa do nauki.

jednak głównie na egzegezie art. 9, a przede wszystkim na orzeczeniu Leyla Sahin v. Turcja.

Cztery z omawianych postanowień zawierają tożsamą analizę odnoszącą się do dyspozycji ustawy z 15 marca 2004 r. i prowadzącą do wniosku, że „objęta skargą ingerencja miała na celu ochronę praw i wolności innych oraz porządku publicznego”. Następnie Trybunał przystąpił do wykazania, że inkryminowana ingerencja była – zgodnie z art. 9 ust. 2 Konwencji – konieczna w społeczeństwie demokratycznym. Przypomniął, że – co prawda – wolność wyznaniowa jest związana przede wszystkim z sumieniem, ale obejmuje również wolność uzewnętrzniania swego wyznania indywidualnie, prywatnie lub wspólnie, publicznie, w kręgu dzielającym tę wiarę. Art. 9 wymienia różne formy, które może przyjąć uzewnętrznianie wiary lub przekonań. Wskazuje mianowicie na uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne. Wolność ta nie chroni jednak zawsze i wszystkich zachowań motywowanych lub inspirowanych religią czy wyznaniem i nie zawsze gwarantuje prawo do zachowania się w sposób narzucony przekonaniami religijnymi (Leyla Sahin v. Turcja, § 105). Trybunał odwołał się również do argumentacji dotyczącej kwestii współistnienia religijnego (zob. Leyla Sahin v. Turcja, § 108-109).

Trybunał wskazał również, że przeanalizował pod tym względem sytuację panującą we Francji przy okazji orzekania w (opisanych wyżej) sprawach Dogru v. Francja i Kervanci v. Francja i przeszedł do konkluzji. Stwierdził w niej: „w rozpatrywanym przypadku sporna ingerencja nie ograniczała się tylko do zajęć z wychowania fizycznego, ale odnosiła się, tak jak przewiduje to nowa ustawa, do wszystkich lekcji. Trybunał nie dostrzega więc żadnych uchwytnych przesłanek, które przekonywałyby go do zmiany dotychczasowego orzecznictwa. Trybunał istotnie stwierdza, że zakaz wszystkich ostentacyjnych symboli religijnych w szkołach, gimnazjach i liceach publicznych był uzasadniony wyłącznie ochroną konstytucyjnej zasady laickości [...] i cel ten jest zgodny z wartościami objętymi Konwencją, jak również z przywoływanym wyżej orzecznictwem”. Trybunał zdecydował więc o oddaleniu skargi z powodu „oczywistego braku podstaw”.

Kolejne dwa postanowienia o niedopuszczalności skargi, dotyczące młodych sikhów, zapadły tego samego dnia. W sprawach Jasvir Singh

v. Francja i Rajjit Singh v. Francja chodziło o dwóch obywateli francuskich wydalonych z liceum Louis-Michel w Bobigny na początku roku szkolnego 2004/2005<sup>41</sup>. Obaj byli w chwili zdarzenia „w nakryciu głowy w postaci noszonego przez sikhów cienkiego turbana”, który „zakrywał w całości włosy i poprzez który uzewnętrzniali oni ostentacyjnie przynależność religijną”.

Po stracie roku szkolnego zaofierowano im przyjęcie do szkoły katolickiej – liceum Fénelon, z czego nie skorzystali. Ich skargi wewnętrzzkrajowe przebyły taką samą drogę: Trybunał Administracyjny w Melun wydał orzeczenie oddalające 19 kwietnia 2005 r., Administracyjny Sąd Apelacyjny w Paryżu podtrzymał to orzeczenie 19 czerwca 2005 r., a Rada Stanu w orzeczeniu z 5 grudnia 2007 r. uznała, że turban tego rodzaju, „choć jego rozmiary są mniejsze niż tradycyjnego turbana, a kolor ciemny, nie może być uznany za symbol dyskretny”. Europejski Trybunał Praw Człowieka stwierdził zaś: „co się tyczy okoliczności, że skarżący zastąpił turban przez turban miękki, który według niego nie jest symbolem ostentacyjnym, mającym na celu wywieranie nacisku, Trybunał powtarza, że ocena taka podlega całkowicie zakresowi marginesu oceny państwa [...]. Zaś w zaistniałych w tym przypadku okolicznościach władze wewnętrzne oceniły, że ten rodzaj turbana nie jest symbolem dyskretnym”.

#### 6. SKARGA POKREWNA (PRZEDSTAWIONA W CELACH PORÓWNAWCZYCH)

Kolejna sprawa rozpatrywana przez Europejski Trybunał Praw Człowieka dotyczy problemu pokrewnego do wyżej opisanych, ale jej miejscem nie był obszar szkoły publicznej. Skarżącym państwo francuskie był pan Mann Singh, praktykujący sikh, posiadający od 1987 r. prawo jazdy, na którym widnieje jego fotografia w turbanie. Z powodu kradzieży tego dokumentu wystąpił o wydanie duplikatu, otrzymując odmowę (30 kwietnia 2004 r.). W związku z tym wniósł skargę do Trybunału Administracyjnego w Corgy, żądając uchylecia decyzji odmawiającej wydania spornego dokumentu. Jego skarga

<sup>41</sup> Skarżący po tym zdarzeniu wyjechali do Wielkiej Brytanii. Przed Trybunałem reprezentowali ich brytyjscy adwokaci.



została odrzucona postanowieniem sędziego z 11 lutego 2005 r., ale orzeczenie kasacyjne Rady Stanu anulowało je i zawiesiło sporną decyzję z powodu powołania się w jej podstawie prawnej na nieprawidłowy akt prawny – okólnik ministra spraw wewnętrznych z 21 czerwca 1999 r. Ale już 6 grudnia 2005 r. minister transportu wydał nowy okólnik, wymagający od starających się o prawo jazdy lub jego duplikat, ażeby głowa wnioskodawcy widniała na fotografii „obnażona i *en face*”. Skarżący uzyskał więc nową odmowę, tym razem z powołaniem się na prawidłową podstawę prawną. Rozpatrujący tę sprawę Trybunał Administracyjny połączył dwie skargi i orzeczeniem z 14 grudnia 2006 r. uchylił obie decyzje odmowne z 2004 i 2006 r., zalecając prefekturze ponowne rozpatrzenie wniosku. Minister transportu wniósł apelację wobec tego orzeczenia do Administracyjnego Sądu Apelacyjnego w Wersalu. Powód i Stowarzyszenie United Sikhs złożyli zaś w Radzie Stanu skargę na nadużycie władzy przez okólnik z 6 grudnia 2005 r. Natomiast Rada oddaliła ją w dniu 15 grudnia 2005 r., argumentując, że dyspozycje okólnika miały na celu zmniejszenie ryzyka oszustw i fałszerstw praw jazdy, pozwalając na identyfikację na podstawie tego dokumentu, w sposób jak najbardziej wiarygodny, osób, na które został wydany. Podjęte środki nie są więc ani niestosowne, ani nieproporcjonalne wobec założonego celu. W szczególności zaś szkoda dla wymogów i rytuałów religii sikhijskiej nie była nieproporcjonalna, zważywszy na cel, do którego dążono, tym bardziej że wymóg odkrycia głowy miał charakter czasowy (zrobienie zdjęcia). Zalecenie to nie miało też charakteru odmiennego traktowania tylko osób wyznania sikhijskiego, nie było więc dyskryminacją.

W ślad za tym orzeczeniem Administracyjny Sąd Apelacyjny zakończył indywidualny spór pana Singh’a, uchylając orzeczeniem z 3 lipca 2008 r. orzeczenie z 14 grudnia 2006 r. Powód, w dniu 25 marca 2007 r., skierował swą skargę do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, powołując się na pogwałcenie przez Francję art. 8, 9 i 14 Konwencji. Trybunał rozpatrzył sprawę tylko pod kątem art. 9 Konwencji. Na podstawie art. 35 ust. 3 i 4 Konwencji stwierdził, że skarga jest w sposób oczywisty nieuzasadniona. W uzasadnieniu swego postanowienia o niedopuszczalności skargi podniósł, że skarżący nie kwestionuje, iż środek sporny był przewidziany przez przepis prawny. Ponadto usprawiedliwił działa-

nie państwa wymogami bezpieczeństwa publicznego. Po zacytowaniu podstaw orzeczenia w sprawie *Leyla Sahin v. Turcja* (szczególnie § 104 i 105) Trybunał przywołał wiele precedensów dotyczących wymogu przedstawienia fotografii z wizerunkiem „nagiej głowy”, w celu wydania dyplomów uniwersyteckich<sup>42</sup> lub obowiązku zdjęcia turbana lub chusty w czasie kontroli bezpieczeństwa<sup>43</sup>, które nie zostały uznane za naruszenie prawa do korzystania z wolności wyznania. Trybunał doszedł do tożsamej konkluzji w rozpatrywanej sprawie. Ocenił, że kontrole są niezbędne dla bezpieczeństwa publicznego w rozumieniu art. 9 ust. 2 Konwencji. Ponadto – jak uznał – okoliczności przeprowadzania takich kontroli wchodzą w zakres marginesu oceny pozwanego państwa, a obowiązek zdjęcia turbana ma miejsce tylko na końcu (odbiór dokumentu) i na początku (złożenie wniosku) procedury i ma charakter czasowy. Sporne działanie było więc – zdaniem Trybunału – usprawiedliwione co do zasady i proporcjonalne do oczekiwanego celu. Trybunał nie odniósł się do przywoływanego przez skarżącego argumentu naruszenia art. 14 Konwencji<sup>44</sup>.

#### WNIOSKI KOŃCOWE

Może dziwić, że wejście w życie ustawy nr 228 z 15 marca 2004 r., radykalnie rozwiązującej kwestie noszenia symboli religijnych (obowiązujące wcześniej zezwolenie co do zasady zastąpił zakaz co do zasady) we francuskich publicznych zakładach nauczania nie skłoniło Europejskiego Trybunału Praw Człowieka do przeanalizowania zgodności wprowadzonego zakazu z art. 9 Konwencji. Być może nowa sytuacja prawna zasługiwałaby jednak na więcej niż tylko powtórzenie (w uzasadnieniach omówionych wyżej postanowień o niedopuszczalności 6 skarg) argumentów znanych z wcześniejszych orzeczeń (Dogru

<sup>42</sup> *Karaduman v. Turcja* z 3 maja 1993 r.; *Araç v. Turcja* z 19 grudnia 2006 r.

<sup>43</sup> *Phull v. Francja* i *Morsli v. Francja* z 4 marca 2008 r.

<sup>44</sup> Art. 14 Konwencji stanowi: „Korzystanie z praw i wolności wymienionych w niniejszej Konwencji powinno być zapewnione bez dyskryminacji wynikającej z takich powodów, jak płeć, rasa, kolor skóry, język, religia, przekonania polityczne i inne, pochodzenie narodowe lub społeczne, przynależność do mniejszości narodowej, majątek, urodzenie, bądź z jakichkolwiek innych przyczyn”.

v. Francja i Kervanci v. Francja), odnoszących się do zdarzeń zaistniałych w okresie poprzedzającym wejście ustawy w życie.

Zaskakiwać może także częste odwoływanie się w orzeczeniach dotyczących Francji do orzecznictwa w sprawie Turcji (przede wszystkim judykatu Leyla Sahin v. Turcja). Mimo obowiązywania w konstytucjach każdego z tych państw zasady laickości, sytuacja społeczna i wyznaniowa jest w nich zdecydowanie różna. Przytłaczającą większość tureckiego społeczeństwa stanowią muzułmanie, krajem wstrząsają ruchy fundamentalistyczne, a partia rządząca podejmuje antyłaiczne działania. W takiej sytuacji noszenie symboli religii dominującej w publicznych uniwersytetach można uznać za akt prozelityzmu zagrażający porządkowi publicznemu oraz prawom i wolnościom innych. Formułowanie podobnych konstatacji w stosunku do Francji wydaje się przesadzone. Uczniowie uzewnętrzniający swą (islamską) przynależność religijną w szkołach publicznych są mniejszością, a religia większościowa (katolicyzm) nie tylko nie zagraża laickości, ale jest bardzo słabo praktykowana.

W Turcji zatem noszenie przez uczniów symboli religii muzułmańskiej może być oceniane jako zachowanie ostentacyjne oraz jako źródło nacisku i wykluczenia wobec uczniów, którzy tego nie czynią. We Francji jest przeciwnie. Większość społeczeństwa, w tym uczniów, nie nosi takich symboli. Trudno więc uznać, żeby przypadki odwrotne stanowiły poważne źródło nacisku lub wykluczenia. Można byłoby więc chyba od Europejskiego Trybunału Praw Człowieka oczekiwać uwzględnienia tej specyfiki w uzasadnianiu orzeczeń.

Kwestią drugorzędną jest potencjalny konflikt interesów spowodowany uwikłaniem francuskiego sędziego Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, J.P. Costy, w prace wewnątrz krajowej komisji badającej kwestię noszenia symboli religijnych w szkole. Nie uczestniczył on jednak w rozpatrywaniu sześciu opisanych wyżej spraw. Zastąpił go sędzia francuski *ad hoc*, a postanowienia (o niedopuszczalności skarg) zapadły jednogłośnie.

Z orzecznictwa strasburskiego można wnosić, że Trybunał – słusznie – uznaje model laickiego państwa za idealną okoliczność, umożliwiającą obywatelom korzystanie na równych zasadach z pełnej wolności wyznania. Laickość jawi się tu jako system relacji państwo–Kościół

najbardziej sprzyjający wolności (jakiegokolwiek) religii poprzez dystans utrzymywany między nią a świeckim państwem<sup>45</sup>.

Od kilku dekad orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, dotyczące kwestii art. 9 Konwencji i art. 2 Protokołu nr 1, niezależnie lub łącznie z art. 14<sup>46</sup>, zakazującym dyskryminacji z jakiegokolwiek przyczyn – w tym religijnych – przyczynia się do wzbogacenia ochrony wolności religii. Trybunał jasno wyraził pogląd o absolutnej niezgodności – w świetle postanowień Konwencji – między ustrojem teokratycznym a demokratycznym, pozostawiając jednak regulacje szczegółowe charakteru stosunków państwo–Kościół konstytucjom i prawu niższego rzędu państw – stron. Rola mechanizmu Konwencji jest z założenia subsydiarna<sup>47</sup>.

Wolność religii zakłada w wersji minimalnej tolerancję, szacunek dla religijnego pluralizmu i neutralność państwa, szczególnie ważną wtedy, gdy ma ono charakter quasi-wyznaniowy. Dla każdego państwa neutralność ma wymierny koszt, prowadząc do zweryfikowania czy zakwestionowania stosunków z dominującym Kościołem, ale nieuchronna droga jej wprowadzenia wiedzie przez odrzucenie kolejnych kompromisowych rozwiązań, zwłaszcza w miejscu, gdzie skondensowana jest szczególna wrażliwość społeczeństw – edukacja, służba zdrowia, domy opieki, sądownictwo, etc. Trudno jednak ignorować głosy, które żądają od europejskiego sądu wzięcia pod uwagę (choćby w przestrzeni uzasadnienia orzeczenia) faktu, że nie wszystko, co zaburza idealną wizję, musi być bezwzględnie zabronione, prowadząc do ewentualnej stygmatyzacji określonej społeczności religijnej i że odwołanie się do marginesu krajowej oceny nie zawsze odpowie na istotę problemu<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> Zob. P. H. Prelot, *Définir juridiquement la laïcité*, w: *Laïcité, liberté de religion et Convention européenne des droits de l'homme*, red. G. Gonzales, Bruxelles 2006, s. 121. Por. uwagi w przypisie 10.

<sup>46</sup> Por. orzeczenie w sprawie *Lautsi v. Włochy* z 3 listopada 2009 r.; J. Falski, *Krzyż w szkole*, s. 186-187.

<sup>47</sup> Por. orzeczenie w sprawie *Handyside v. Wielka Brytania* z 7 grudnia 1976 r.

<sup>48</sup> Liczący się przedstawiciele francuskiej doktryny (zob. prace cytowane w przypisie 2) ryzykują nawet pogląd, iż przedmiotowe orzeczenia Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z ostatnich lat prowadzą do wniosku, że nastąpiła swego rodzaju „konwencjonalizacja” orzecznicza (wynikająca z orzecznictwa tego organu, a nie z samej Konwencji) zasady laickości, narzucająca państwowym – stronom szeroko nakreślone zobowiązanie do powściągliwości wyznaniowej. O ciągłej aktualności i żywotności problemu niech świadczy

THE FRENCH BAN ON WEARING RELIGIOUS SYMBOLS IN STATE SCHOOLS  
BEFORE THE ECHR. THE CONTROVERSY, COMMENTS AND EVALUATIONS

## Summary

The article attempts to re-examine and evaluate the French secularism-driven law on conspicuous symbols or clothing manifesting religious affiliation in state elementary, junior and high schools after more than 7 years since it became effective.

The analysis is based on the conclusions from the administrative practice, case law and comments made in the doctrine. Of particular interest, and at the same time broadening the context of the problem, is the case law of the European Court of Human Rights. This body considers the secular model of the state as an ideal circumstance, permitting the exercise of full religious freedom in the conditions of equality.

The issues of secularism in France are invariably vital, relevant and debated; the ruling party UMP (*Union pour un Mouvement Populaire*) launched a new pro-secularism campaign in March 2011. The fact that the other side of the barricade is lined by a large Muslim minority makes this conflict, with its scarf ban issue being the top sticking point, raise to become a civilization clash.

*Translated by Konrad Szulga*

---

wielka batalia na temat laickości, ogłoszona przez rządzącą we Francji partię UMP w marcu 2011 r. Przedstawiciele sześciu największych religii odnieśli się do tej inicjatywy w liście otwartym, podważając w nim umocowanie partii do wszczynania takiej debaty, grożącej naruszeniem jednego z 3 elementów dewizy Republiki, a mianowicie braterstwa. Władze chciałyby wprowadzenia języka francuskiego do modlitw islamskich, zakazu modlitw na ulicach, narzucenia laickości także użytkownikom niektórych sfer służby publicznej, np. pacjentom szpitali. Od 11 kwietnia 2011 r. obowiązuje ustawowy zakaz noszenia burki (*voile intégrale*) w miejscach publicznych. Minister Spraw Wewnętrznych zapowiedział, że efektem debaty będzie stworzenie kodeksu laickości.



DARIUSZ MAZURKIEWICZ

## NADZÓR PAŃSTWA NAD PUNKTAMI KATECHETYCZNYMI NA PRZYKŁADZIE DZIAŁAŃ ADMINISTRACJI W ZIELONEJ GÓRZE WOBEC KOŚCIOŁA GORZOWSKIEGO

Najważniejszym celem ideologicznej walki władz komunistycznych z Kościołem była planowa ateizacja społeczeństwa. Jednym ze sposobów osiągnięcia tego celu było konsekwentne ograniczanie wpływu Kościoła na wychowanie dzieci i młodzieży. Wobec tego znaczna część aktywności administracji wyznaniowej i władz oświatowych była skierowana na walkę z podstawowym przejawem duszpasterskiej działalności Kościoła, jaką jest katechizacja. Nauczanie religii było przedmiotem inwigilacji ze strony władz komunistycznych, które próbowały podporządkować katechizację absurdalnym, wydawanym niejednokrotnie z naruszeniem prawa, przepisom. Przejawem tego nadzoru były działania zmierzające do uzyskania pełnej kontroli nad funkcjonowaniem punktów katechetycznych. Władze wyznaniowe i oświatowe w Zielonej Górze aktywnie wpisywały się we front ideologicznej walki i wszelkimi możliwymi sposobami starały się ograniczać nauczanie religii. Przedmiotem niniejszego opracowania będzie ta część działalności administracji państwowej w Zielonej Górze, która dotyczyła Kościoła gorzowskiego<sup>1</sup>. To uszczegółowienie pozwoli nie

---

<sup>1</sup> Pod tym pojęciem kryje się wiele form organizacyjnych Kościoła istniejących na części Ziemi Zachodnich i Północnych po II wojnie światowej – 15 sierpnia 1945 decyzją kardynała Augusta Hlonda z części diecezji berlińskiej, archidiecezji wrocławskiej i prałatury pilskiej powstała administracja kamińska, lubuska i prałatura pilska, od roku 1951 (po usunię-

tylko prześledzić proces usuwania religii ze szkół i budowania systemu kontroli nad katechezą parafialną, ale także unaocznili, jak Kościół lokalny radził sobie z represyjną polityką władz państwowych.

#### 1. DZIAŁANIA WŁADZ PAŃSTWOWYCH ZMIERZAJĄCE DO USUNIĘCIA KATECHEZY ZE SZKÓŁ

W Manifeście Lipcowym władze komunistyczne zadeklarowały, że do czasu uchwalenia nowej konstytucji w prawodawstwie będą obowiązywały podstawowe założenia Konstytucji marcowej<sup>2</sup>. Dotyczyło to także katechezy szkolnej, bo w art. 120 Konstytucja przewidywała obowiązkowe nauczanie religii dla młodzieży do osiemnastego roku życia. Jednak już 29 sierpnia 1945 r. Komisja Prawnicza przy Ministerstwie Sprawiedliwości wydała opinię, że należy zwolnić z nauki religii dzieci, których rodzice nie należą do uznanych związków wyznaniowych<sup>3</sup>. Na tej podstawie Minister Oświaty wydał okólnik nr 50, w którym zniósł obowiązek nauki religii<sup>4</sup>.

Do końca lat 40. władze komunistyczne stopniowo ograniczały obecność Kościoła w środowisku szkolnym. Zmniejszały liczbę godzin religii w coraz większej liczbie szkół, zabraniały istnienia organizacji katolickich, katechetów traktowały jako nauczycieli gorszej kategorii, niejednokrotnie zwalniając ich bez podania uzasadnionej przyczyny i odsuwając ich od wpływu wychowawczego, a także utrudniały wydawanie podręczników do katechezy<sup>5</sup>.

---

ciu przez władze komunistyczne administratora ks. E. Nowickiego) teren ten nosił nazwę ordynariatu gorzowskiego, od 25 maja 1967 r. istniała Administracja Apostolska „ad nutum Sanctae Sedis”, a 28 czerwca 1972 r. powstała diecezja gorzowska. Wspólnym mianownikiem tych organizacji kościelnych była stolica biskupia znajdująca się w Gorzowie Wlkp.

<sup>2</sup> Ustawa z dnia 17 marca 1921 r. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. Nr 44, poz. 267 z późn. zm.

<sup>3</sup> K. Jabłoński, *Aspekty prawne nauczania religii w Polsce Ludowe*, „Zeszyty Naukowe UJ. Studia Religiologiczne” 1983, z. 9, s. 68-69.

<sup>4</sup> Okólnik nr 50 Ministra Oświaty z dnia 13 września 1950 r. w sprawie nauczania religii, Dz. Urz. Min. Ośw., Nr 4, poz. 189.

<sup>5</sup> Zob. *Protokół rozmowy Sekretarza Episkopatu bpa Z. Choromańskiego z Ministrem Oświaty S. Skrzyszewskim z dnia 12 września 1947 r.*, w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki*



Zagadnienie katechezy szkolnej zostało ujęte w „Porozumieniu” z 14 kwietnia 1950 r. W punkcie 10 rząd zobowiązał się do nieograniczania stanu nauczania religii w szkołach, a strona kościelna zgodziła się na przestrzeganie zarządzeń państwowych i realizację programu nauczania opracowanego wspólnie z władzami szkolnymi<sup>6</sup>. Władze państwowe bardzo szybko dały jednak do zrozumienia, że nie zamierzają wywiązać się ze zobowiązań podjętych w „Porozumieniu”, usuwając katechetów ze szkół i ograniczając liczbę godzin religii<sup>7</sup>. Pod pretekstem niepodpisania w terminie Apelu Sztokholmskiego usuwały ze szkół setki księży<sup>8</sup>, likwidując tym samym nauczanie religii. Protesty władz kościelnych nie przynosiły przy tym żadnego skutku, rząd bowiem nie przyjmował do wiadomości pism kierowanych przez Episkopat „ze względu na ich ton oraz poszczególne sformułowania”<sup>9</sup>, a na spotkania pomiędzy Episkopatem a Ministerstwem Oświaty i Urzędem do Spraw

---

*a państwo w świetle dokumentów 1945-1989, t. 1 lata 1945-1959*, Poznań 1994 (dalej KPRL 1), s. 98-103; *List Sekretarza Episkopatu bpa Z. Choromańskiego do Ministerstwa Oświaty z dnia 20 kwietnia 1949 r. w sprawie likwidacji szkół katolickich i nauki religii*, KPRL 1, s. 147-148.

<sup>6</sup> „a) Rząd nie zamierza ograniczać obecnego stanu nauczania religii w szkołach; programy nauczania religii będą opracowywane przez władze szkolne wspólnie z przedstawicielami Episkopatu; szkoły będą zaopatrzone w odpowiednie podręczniki; nauczyciele religii świeccy i duchowni będą traktowani na równi z nauczycielami innych przedmiotów; wzytatorów nauczania religii w szkole władze będą powoływały w porozumieniu z Episkopatem”, *Porozumienie zawarte w dniu 14 kwietnia 1950 r. między przedstawicielami Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Episkopatu Polski*, KPRL 1, s. 233.

<sup>7</sup> Zob. *Skarga Episkopatu do Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań A. Bidy w sprawie ograniczania nauki religii*, KPRL 1, s. 244-245. W województwie zielonogórskim miały miejsce następujące przypadki: w Gorzowie Wlkp. ks. Antoni Pestka został ustnie zwolniony ze stanowiska nauczyciela religii bez podania powodów; w Gubinie ks. Tadeusz Kowalski, mianowany nauczycielem religii nie otrzymał zatwierdzenia, podobnie było w przypadku ks. Wincentego Lesiaka w Zielonej Górze, ks. Józefa Pawłowicza w Krośnie Odrzańskim, ks. Mieczysława Brzezińskiego w Rzepinie oraz ks. Anastazego Kaczmarka we Wschowie, ponadto w Skwierzynie ks. Antoni Smoluk, dotychczasowy nauczyciel religii nie został zatwierdzony z powodu opóźnionego podpisania Apelu Sztokholmskiego, *Pismo Kurii Administracji Apostolskiej w Gorzowie Wlkp. do Ministerstwa Oświaty z dnia 13 listopada 1950 r. w sprawie nauczania religii*, Archiwum Akt Nowychteczki Urzędu do Spraw Wyznań (dalej AAN UdSW), sygn. 5a/15, s. 225-226.

<sup>8</sup> W rzeczywistości usuwani byli także księża, którzy Apel Sztokholmski podpisali.

<sup>9</sup> *List Sekretarza Episkopatu bpa Z. Choromańskiego do Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań A. Bidy z dnia 19 października w sprawie nieprzyjęcia przez Rząd do wiadomości pism Episkopatu*, KPRL 1, s. 264-265.

Wyznań przysyłał delegatów, którzy zupełnie nie byli zorientowani w sprawach szkolnych<sup>10</sup>. Przy okazji proponował usuwaniem ze szkół księżom powrót w zamian za przynależność do ZBoWiDu.

Wobec tych działań „Porozumienie” zawarte w 1950 r. pozostało martwym zapisem. Zdawały sobie z tego sprawę także władze komunistyczne, starały się bowiem nie poruszać zagadnienia nauczania religii ani na spotkaniach w Urzędzie do Spraw Wyznań, ani podczas posiedzeń Komisji Mieszanej. Nie odpowiedziały także na memoriał Episkopatu złożony w dniu 4 grudnia 1950 r., w dalszym ciągu prowadziły masową akcję usuwania księży prefektów i katechetów świeckich ze szkół, na podstawie tajnych zarządzeń pozbawiły lekcji religii szkoły zawodowe i licea pedagogiczne, a w innych szkołach doprowadziły do tego, by zajęcia odbywały się w wymiarze jednej godziny tygodniowo. W efekcie tego, o ile w roku 1951 nauczano religii jeszcze w 366 szkołach na terenie województwa zielonogórskiego, to w kolejnym roku wydano już tylko pozwolenie na nauczanie 71 księżom<sup>11</sup>. Jednocześnie władze odraczały prace komisji mającej zajmować się ułożeniem programu nauczania oraz wprowadzały podręczniki bez wiedzy Episkopatu<sup>12</sup>.

Przystąpiły także do tworzenia szkół Towarzystwa Przyjaciół Dzieci, które w swych założeniach miały być wolne od nauki religii<sup>13</sup>. Początkowo miały to być szkoły prywatne, ale bardzo szybko władze zainicjowały proces przekształcania szkół publicznych w szkoły TPD<sup>14</sup>,

---

<sup>10</sup> *List Sekretarza Episkopatu bpa Z. Choromańskiego do Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań A. Bidy z dnia 16 października 1950 r. w sprawie planowanej akcji usuwania religii ze szkół*, KPRL 1, s. 263-264.

<sup>11</sup> D. Rymar, *Gorzów Wielkopolski w latach 1945-1998. Przemiany społeczno-polityczne*, Szczecin – Gorzów 2005, s. 213.

<sup>12</sup> *Zob. Przedłożenie Episkopatu Polski do Rządu z dnia 29 września 1951 r. w związku ze stanem nauczania religii w szkołach*, KPRL 1, s. 312-317.

<sup>13</sup> *Zob. List Sekretarza Episkopatu bpa Z. Choromańskiego do Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań A. Bidy z dnia 23 października 1952 r. w sprawie likwidowania nauczania religii w szkołach*, KPRL 1, s. 369-370; *Protokół z posiedzenia Komisji Mieszanej. Notatka z dnia 11 listopada 1952 r. sporządzona prawdopodobnie przez bpa Z. Choromańskiego*, KPRL 1, s. 370-373.

<sup>14</sup> Możliwość tworzenia takich szkół została zawarta już w „Porozumieniu” z 1950 r., co zostało przez władze bardzo szybko wykorzystane. Jednocześnie zawarte w nim zapewnienie, że rodzice będą mogli przenosić dzieci ze szkół TPD do szkół z nauczaniem religii, pozostało martwym zapisem.

uniemożliwiając tym samym naukę religii. Władze państwowe nie zdecydowały się jednak na całkowite usunięcie religii ze szkół, starały się natomiast ograniczać prawa Kościoła zawarte w „Porozumieniu”. W efekcie tego w roku szkolnym 1955/1956 religii uczono jedynie w 30% szkół, a uczęszczało na nią tylko 25% młodzieży.

W wyniku postępującej laicyzacji szkół Episkopat zdecydował się na pozaszkolną formę nauczania religii<sup>15</sup>. Taka decyzja Episkopatu spowodowała natychmiastową reakcję Urzędu do Spraw Wyznań. Nie mając ku temu żadnych prawnych podstaw, referaty do spraw wyznań w powiatach zaczęły zakazywać nauczania religii w kościołach, powołując się na całkowity brak kontroli władz szkolnych nad tą formą nauczania<sup>16</sup>. Ponadto próbowały podporządkować tworzenie nowych placówek nauczania religii dekretemi z 9 lutego 1953 r. o obsadzaniu stanowisk kościelnych i duchownych<sup>17</sup>, a młodzieży utrudniały udział w życiu religijnym poza szkołą<sup>18</sup>. Jednocześnie władze nakładały kary administracyjne na osoby udostępniające pomieszczenia na prowadzenie punktów katechetycznych<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> W Gorzowie Wlkp. pierwsze punkty powstały już w roku szkolnym 1952/1953, bo w 1953 r. w żadnej z gorzowskich szkół nie było już lekcji religii. 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. 168.

<sup>16</sup> Zob. *List Sekretarza Episkopatu bpa Z. Choromańskiego do Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań A. Bidy z dnia 9 marca 1951 r. w sprawie uniemożliwiania nauczania religii w szkołach*, KPRL 1, s. 290-291; *List Sekretarza Episkopatu bpa Z. Choromańskiego do Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań J. Izydorczyka z dnia 23 lutego 1955 r. w sprawie nauczania religii w salach katechetycznych*, KPRL 1, s. 501; *List Komisji Głównej Episkopatu do Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań J. Izydorczyka z dnia 10 marca 1955 r. w sprawie nauczania religii w salach katechetycznych*, KPRL 1, s. 501-502; *List Sekretarza Episkopatu bpa Z. Choromańskiego do Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań J. Izydorczyka z dnia 22 marca 1955 r. w sprawie nauczania religii w salach katechetycznych*, KPRL 1, s. 504.

<sup>17</sup> Zob. *List Episkopatu do Premiera J. Cyrankiewicza z dnia 21 marca 1955 r. w sprawie nauczania religii w salach katechetycznych*, KPRL 1, s. 502-504.

<sup>18</sup> *List Episkopatu do Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań M. Zygmantowskiego z dnia 27 czerwca 1955 r. w sprawie utrudniania młodzieży udziału w życiu religijnym przez Ministerstwo Oświaty*, KPRL 1, s. 518-521.

<sup>19</sup> D. Śmierczalski-Wachocz, *Partia komunistyczna wobec Kościoła i przejawów wiary katolickiej w swoich szeregach na Środkowym Nadodrzu 1945-1970*, Ząbki 2005, s. 203.

Zmiana w postępowaniu władz komunistycznych nastąpiła po VIII Plenum KC PZPR. Zawarte po nim porozumienie wprowadziło na nowo religię do wszystkich typów szkół jako przedmiot nadobowiązkowy<sup>20</sup>. W jego następstwie Minister Oświaty wydał w dniu 8 grudnia 1956 r. zarządzenie w sprawie nauczania religii w szkołach<sup>21</sup>. Powtórzono w nim ustalenia zawarte w „Porozumieniu”, uszczegółowieniu uległy jedynie zasady nauczania religii<sup>22</sup>. Co do nauczycieli postanowiono, że: „Obowiązki nauczyciela religii mogą pełnić osoby duchowne lub świeckie mające upoważnienie do nauczania religii wydane przez władze kościelne”<sup>23</sup>. Jednocześnie chcąc ograniczyć ich wpływ na proces wychowawczy, dzień przed wydaniem zarządzenia w sprawie nauczania religii w szkołach, Minister Oświaty wydał zarządzenie, w którym wykluczył nauczycieli przedmiotów nadobowiązkowych z posiedzeń rad pedagogicznych<sup>24</sup>.

Pomimo tych aktów prawnych władze komunistyczne nie zamierzały rezygnować z walki o świeckość szkoły, a ustępstwa trakto-

---

<sup>20</sup> „[...] Zapewnia się pełną swobodę i gwarantuje dobrowolność pobierania nauki religii w szkołach podstawowych i średnich dla dzieci, których rodzice wyrażą takie życzenie. Nauczanie religii będzie prowadzone w szkołach jako przedmiot nadobowiązkowy. Władze szkolne obowiązane są umożliwić pobieranie nauki religii przez odpowiedni rozkład zajęć szkolnych. Wykładowcy religii będą powoływani przez władze szkolne w porozumieniu z władzami kościelnymi. Nauczyciele religii opłacani są z budżetu Ministerstwa Oświaty. Programy nauki religii oraz podręczniki do nauki religii wymagają zatwierdzenia przez władze kościelne i szkolne. Władze szkolne dokończą starań, ażeby umożliwić dzieciom i młodzieży w praktykach religijnych poza szkołą”, *Komunikat Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu i Episkopatu z dnia 8 grudnia 1956 r. o zasadach uregulowania wzajemnych stosunków*, KPRL 1, s. 575.

<sup>21</sup> Dz. U. Min. Ośw. Nr 16, poz. 156.

<sup>22</sup> Wymiar godzin nauczania religii wyniósł w I klasie szkoły podstawowej – jedną godzinę, w klasach II-VII – dwie godziny oraz jedną godzinę w szkole średniej. Grupa uczniów z danej klasy nie mogła wynosić mniej niż 20 osób. Lekcje miały być zasadniczo prowadzone po zajęciach obowiązkowych. Zezwolono także na nauczanie religii w lokalach pozaszkolnych.

<sup>23</sup> Ministerstwo Oświaty postanowiło jednocześnie, że nauczycielami religii nie mogą być nauczyciele przedmiotów świeckich.

<sup>24</sup> *Zarządzenie Ministra Oświaty z dnia 7 grudnia 1956 r. w sprawie udziału nauczycieli przedmiotów nadobowiązkowych w posiedzeniach rad pedagogicznych*, Archiwum Państwowe w Zielonej Górzeteczki Wydziału do Spraw Wyznań (dalej – APZG WdSW), sygn. 2898, s. 204.

wały jako wynik chwilowych procesów politycznych. Dlatego już 11 września 1956 r. Minister Oświaty wydał okólnik, w którym ponowił zezwolenie na prowadzenie szkół bez nauki religii<sup>25</sup>. Formalnie decyzję o nauczaniu religii zostawiono rodzicom, ale byli oni namawiani, by nie posyłali swych dzieci na naukę religii, a także utrudniano im składanie oświadczeń<sup>26</sup>. Jednocześnie władze zaostryły kryteria, które mieli spełniać nauczyciele religii<sup>27</sup>, powoli usuwały ze szkół osoby przynależne do zgromadzeń zakonnych<sup>28</sup>, by wreszcie zarządzeniem z dnia 4 sierpnia 1958 r. wprowadzić formalny zakaz nauczania przez nie religii w szkole<sup>29</sup>. Stworzyło to trudności w obsadzeniu wszystkich etatów, ale mimo protestów Episkopatu władze wyznaniowe pozostawały nieugięte<sup>30</sup>. W notatce sporządzonej przez Urząd do Spraw Wyznań znajdujemy następującą opinię: „Stanowisko, w sprawie pozbawiania zakonników prawa wykładania w szkole religii jest słuszne i nie należy liczyć

---

<sup>25</sup> Okólnik nr 32 Ministerstwa Oświaty z dnia 11 grudnia 1956 r. w sprawie wykonania zarządzenia Ministra Oświaty z dnia 8 grudnia 1956 r. o nauczaniu religii w szkołach, APZG WdSW, sygn. 2898, s. 205.

<sup>26</sup> List Sekretarza Episkopatu bpa Z. Choromańskiego do Ministra Oświaty W. Bieńkowskiego z dnia 4 marca 1959 r. w sprawie metod likwidacji w szkołach nauki religii, KPRL 1, s. 679-681.

<sup>27</sup> Zob. Zarządzenie Ministra Oświaty W. Bieńkowskiego z dnia 26 stycznia 1957 r. w sprawie kwalifikacji zawodowych nauczycieli religii w szkołach zawodowych i średnich, KPRL 1, s. 584-585; Instrukcja z dnia 5 sierpnia 1957 r. w sprawie nauczycieli religii, Dz. Urz. Min. Ośw. Nr 13, poz. 167.

<sup>28</sup> Zob. List Sekretarza Episkopatu bpa Z. Choromańskiego do Ministra Oświaty W. Bieńkowskiego z dnia 26 lutego 1958 r. w sprawie kwalifikacji do nauczania religii w szkołach, KPRL 1, s. 618; List Sekretarza Episkopatu bpa Z. Choromańskiego do Ministra Oświaty W. Bieńkowskiego z dnia 17 czerwca 1958 r. w sprawie kwalifikacji do nauczania religii w szkołach, KPRL 1, s. 633

<sup>29</sup> Zarządzenie Ministra Oświaty z dnia 4 sierpnia 1958 r. w sprawie nauczycieli religii, APZG WdSW, sygn. 2898, s. 259.

<sup>30</sup> „Zarządzenie to budzi zdziwienie i zastrzeżenie bowiem jest rażąco dyskryminacją osób zakonnych w stosunku do innych obywateli, nie jest oparte na przepisach prawnych, jest sprzeczne z zarządzeniami Ministra Oświaty z grudnia 1956 r., jest pogwałceniem Porozumienia, ubocznie *via facti* uniemożliwia nauczanie religii w szkołach, a w praktyce będzie zarzewiem niepokoju opinii publicznej i przyczyną konfliktów”, List Sekretarza Episkopatu bpa Z. Choromańskiego do Pana Ministra Jerzego Sztachelskiego Pełnomocnika Rządu do Spraw Stosunków z Kościołem z dnia 9 sierpnia 1958 r., APZG WdSW, sygn. 2898, s. 249-250.

na jakąkolwiek zmianę. [...] Nie zamierzamy usuwać nauczania religii ze szkół, lecz nie zgodzimy się na zakonników<sup>31</sup>.

W dniu 4 sierpnia 1958 r. Minister Oświaty wydał również okólnik nr 26 w sprawie przestrzegania zasad świeckości szkoły<sup>32</sup>. Zwrócił w nim uwagę terenowym władzom szkolnym, że niedopuszczalny jest udział nauczycieli i wychowawców w organizowaniu praktyk religijnych, pomieszczenia szkolne muszą być wolne od symboli religijnych, a odmawianie modlitw przed i po zajęciach obowiązkowych jest niedopuszczalne.

W sierpniu 1959 r. dyrektorzy szkół otrzymali polecenie zlikwidowania lekcji religii, ewentualnie stwarzania przeszkód uniemożliwiających katechizację na terenie szkoły<sup>33</sup>. Decyzja ta została podjęta przez Urząd do Spraw Wyznań i realizowana była przez jego terenowe wydziały. Kierownicy wydziałów do spraw wyznań nakazywali inspektorom szkolnym, żeby nie odpowiadali na podania o zatrudnienie, zwłaszcza katechetów świeckich a ewentualne umowy zawierali z ważnością do dnia 31 grudnia 1959 r.<sup>34</sup> Ponadto – ignorując wolę rodziców – powiększona została liczba szkół pozbawionych nauczania religii<sup>35</sup>. Mimo to na terenie województwa zielonogórskiego w roku

---

<sup>31</sup> Notatka Urzędu do Spraw Wyznań z dnia 6 listopada 1958 r. w sprawie posiedzenia Komisji Wspólnej, KPRL 1, s. 652; zob. Pismo Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań do Sekretarza Episkopatu bpa Z. Choromańskiego z dnia 5 września 1958 r. w sprawie zarządzenia dotyczącego nauczycieli religii, APZG WdSW, sygn. 2898, s. 251-254.

<sup>32</sup> Dz. Urz. Min. Ośw. Nr 9, poz. 123.

<sup>33</sup> List Episkopatu do Ministra Oświaty W. Bienkowskiego z dnia 19 października 1959 r. w sprawie nauczania religii w szkołach, KPRL 1, s. 753.

<sup>34</sup> Jako powody decyzji odmawiającej zatrudnienia władze podawały ogólnikowe motywy, takie jak: „nieumiejętność współzycia ze szkołą”, „nietolerancja”, „niepedagogiczne metody”, „socjalistycznie niemoralny”, „organizacyjnie nie da się zmieścić religii w szkole z braku sal szkolnych”, tamże, s. 754.

<sup>35</sup> „Zaczęto akcję przez uchwały komitetów rodzicielskich – komitetów specjalnie dobranych z nominacji – ale to nie wychodziło; rodzice mieli jeszcze możliwość zabrania głosu i możliwość upomnienia się o swoje prawa. Następnie przystąpili do akcji dyrektorzy szkół – przy zapisie żądając deklaracji rodziców, że ich dziecko nie będzie się uczyć religii – od takiej deklaracji uzależnione jest przyjęcie do szkoły; natomiast deklaracje z żądaniem nauki religii nie są przyjmowane – albo inny wariant: deklaracje są niepotrzebne, bo szkoła i tak będzie bez religii”, List Episkopatu do Pełnomocnika Rządu do Spraw Stosunków z Kościołem J. Stachelskiego z dnia 1 lipca 1960 r. w sprawie likwidacji szkół zakonnych

1958 nauka religii odbywała się jeszcze w 73% szkół<sup>36</sup>, w roku szkolnym 1959/1960 w 57,7%, ale we wrześniu 1960 r. już tylko w 7%, przy czym Wydział do Spraw Wyznań w Zielonej Górze odnotował: „W ostatnim czasie odnotowuje się pozytywny ruch przechodzenia coraz to nowych szkół do tej grupy szkół, gdzie nie prowadzi się nauki religii [...]. Rada pedagogiczna w Międzyrzeczu wystąpiła z wnioskiem do Kuratorium Okręgu Szkolnego o zaprzestanie nauczania religii w tej szkole z początkiem roku szkolnego”<sup>37</sup>. Poza tym w roku szkolnym 1959-1960 na terenie województwa zielonogórskiego było prowadzonych 28 punktów katechetycznych poza szkołą<sup>38</sup>, w październiku 1960 r. takich punktów było już 353, a w styczniu 1961 r. – 537, przy czym żaden z nich nie został zgłoszony władzom świeckim<sup>39</sup>.

Stopniowe usuwanie religii ze szkół znalazło swój oddźwięk w wystąpieniach biskupów i księży z gorzowskiej administracji kościelnej<sup>40</sup>. Nie uszły one uwadze administracji wyznaniowej w Zielonej Górze. W sprawozdaniu wysłanym w listopadzie 1962 r. do Urzędu do Spraw Wyznań odnotowano głosy duchowieństwa gorzowskiego z lat 1960-1961. Rozpoczyna się ono od przywołania wystąpienia w dniu 22 sierpnia 1960 r. na konferencji rejonowej w Gorzowie Wlkp. ks. J. Michalskiego, który „apelował do zebranych, aby nie godzili się na wyprowadzenie nauki religii ze szkół i zdecydowanie przeciwstawiali się nauczaniu religii w kościołach”. Następnie przytoczono w nim zalecenie kurii gorzowskiej, nakazującej księżom,

---

*i nauczania religii w szkołach*, w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1982*, t. 2 lata 1960-1975, Poznań 1995 (dalej KPRL 2), s. 20.

<sup>36</sup> Informacja Ministerstwa Oświaty o nauczaniu religii w szkołach według stanu z grudnia 1958 r., AAN UdSW, sygn. 138/61, s. 64.

<sup>37</sup> Informacja Wydziału do Spraw Wyznań w Zielonej Górze z dnia 3 sierpnia 1960 r. w sprawie nauki religii w szkołach na terenie województwa zielonogórskiego w roku szkolnym 1959/1960, APZG WdSW, sygn. 2942, s. 73.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Punkty katechetyczne w województwie zielonogórskim według stanu na dzień 31 października 1960 r., APZG WdSW, sygn. 2961, s. 14-15.

<sup>40</sup> W roku szkolnym 1960-1961 na terenie województwa zielonogórskiego nauka religii odbywała się w 11% szkół, przy średniej 23% w Polsce centralnej. T. Dzwonkowski, *Antykościelne działania władz PRL na terenie Ordynariatu Gorzowskiego w latach 1956-1967*, „Życie i Myśl” 1996, nr 2, s. 44.

aby podczas nabożeństw w drugą niedzielę sierpnia i drugą niedzielę września skierowali do wiernych apel odnośnie do składania przez rodziców oświadczeń w sprawie nauki religii w szkołach<sup>41</sup> oraz wystąpienie biskupa Wilhelma Pluty na konferencji rejonowej w Zielonej Górze z września 1960 r., podczas której zaapelował on do księży, aby pomimo trudności związanych z usuwaniem religii ze szkół „nawiązali ścisłą więź z młodzieżą i rodzicami”. W sprawozdaniu ujęto również informację o konferencji dziekanów i wicedziekanów z 20 i 21 grudnia, na której biskupi gorzowscy zalecili dziekanom, aby „przestrzegali księży i razem z nimi przeciwstawili się władzom państwowym, które będą usiłowały kontrolować punkty katechetyczne”<sup>42</sup>.

W kwietniu 1960 r. Komisja do Spraw Wyznań KC PZPR uznała, że perspektywa rozwiązania sprawy nauki religii polega na przenoszeniu jej ze szkół państwowych poza ich obręb, przy czym terenowe władze wyznaniowe otrzymały polecenie niekwestionowania pozaszkolnej formy nauki religii<sup>43</sup>. Dowodzi tego sprawozdanie zielonogórskiego Wydziału do Spraw Wyznań do Urzędu w Warszawie z listopada 1960 r.: „Władze państwowe nie czynią trudności przy organizowaniu przez kler punktów katechetycznych. Niemniej jednak sprzeciwiają się w tych przypadkach, kiedy kler takie punkty stara się organizować w pomieszczeniach użyteczności publicznej”<sup>44</sup>.

Wydział zauważył jednak, że: „punkty katechetyczne wpływają na rozwój kółek ministrantów i innych organizacji kościelnych” oraz że: „ułatwiają księżom organizowanie różnego rodzaju imprez religijnych

---

<sup>41</sup> Apele takie wygłaszali księża administracji gorzowskiej także w inne niedziele, np. w dniu 30 sierpnia 1960 r. ks. Tomasz Ciszewski z parafii Stare Strącze wygłosił kazanie, w którym powiedział: „[...] nad religią w szkołach zawisła zagłada, z którą na przestrzeni historii walczyli nasi ojcowie i zwyciężyli”, *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. 36.

<sup>42</sup> Tamże, s. 37.

<sup>43</sup> *Notatka Urzędu do Spraw Wyznań z kwietnia 1973 r. w sprawie punktów katechetycznych*, AAN UdSW, sygn. 125/662, s. 1.

<sup>44</sup> *Sprawozdanie Wydziału do Spraw Wyznań w Zielonej Górze do Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie z dnia 16 listopada 1960 w sprawie nauczania religii na terenie województwa zielonogórskiego*, APZG WdSW, sygn. 2961, s. 27.



i innych, wzmacniają wpływy dewotek i rad kościelnych”. W związku z tym uznał, że nie wolno pozostawić ich bez kontroli ze strony państwa, ponieważ „mogą stać się ogniskiem destruktywnych wpływów na młodzież”<sup>45</sup>. Dlatego Wydział rozpoczął zbieranie informacji o punktach, a w szczególności o frekwencji dzieci i młodzieży, ewentualnych kontaktach księży ze szkołą, przypadkach zbierania pieniędzy od rodziców na utrzymanie punktów katechetycznych, namawiania dzieci do uczestniczenia w lekcjach religii i osobach udostępniających domy prywatne na naukę religii, zwłaszcza, jeśli te osoby były członkami partii.

## 2. NADZÓR NAD POZASZKOLNĄ NAUKĄ RELIGII

Zmiana sytuacji prawnej nastąpiła w 1961 r. wraz z ustawą z dnia 15 lipca o rozwoju oświaty i wychowania<sup>46</sup>. Ustawa wprowadziła zasadę świeckości szkoły oraz poddała wszelką działalność oświatowo-wychowawczą nadzorowi Ministerstwa Oświaty<sup>47</sup>. Traktując nauczanie religii jako funkcję oświatową, Minister Oświaty wydał w dniu 19 sierpnia 1961 r. zarządzenie w sprawie prowadzenia punktów katechetycznych<sup>48</sup>. W ślad za tym zarządzeniem ukazała się w dniu 12 września 1961 r. instrukcja w sprawie rejestracji punktów katechetycznych<sup>49</sup>, która została uchylona kolejną, bardziej szczegółową, z dnia 21 listopada 1961 r.<sup>50</sup> Zarządzenie i instrukcja zezwalały na organizowanie punktów katechetycznych w pomieszczeniach prywatnych, parafialnych i kościołach. Punkty prowadzone poza kościołem zostały poddane obowiązkowi rejestracji, a z prowadzonych w kościele, administrato-

---

<sup>45</sup> *Informacja o stanie punktów katechetycznych w województwie zielonogórskim z dnia 2 lutego 1961 r.*, APZG WdSW, sygn. 2961, s. 37.

<sup>46</sup> Dz. U. Nr 32, poz. 160.

<sup>47</sup> *Zob. Uwagi Kościoła do projektu ustawy o rozwoju systemu oświaty i wychowania z dnia 9 lipca 1961 r.*, KPRL 2, s. 122-126.

<sup>48</sup> Dz. Urz. Min. Ośw. Nr 10, poz. 124.

<sup>49</sup> Dz. Urz. Min. Ośw. Nr 11, poz. 144.

<sup>50</sup> *Instrukcja Ministerstwa Oświaty z dnia 21 listopada 1961 r. dotycząca trybu realizacji zarządzenia Ministra Oświaty z dnia 19 sierpnia 1961 r. w sprawie prowadzenia punktów katechetycznych*, Dz. Urz. Min. Ośw. Nr 13, poz. 177.

rzy parafii musieli raz w roku składać sprawozdania we właściwym wydziale oświaty. Wydziały te zostały jednocześnie upoważnione do wizytacji zajęć i kontroli przydatności pomieszczeń dla punktów zlokalizowanych poza kościołem. Liczbę godzin lekcji religii ograniczono do dwóch i to pod warunkiem, że nie będą kolidowały z zajęciami szkolnymi. Z tytułu organizowania, prowadzenia i kierowania punktami katechetycznymi władze zobowiązały się do wypłacania administratorom parafii kwoty tysiąca złotych miesięcznie na podstawie zawartej z administratorem umowy<sup>51</sup>. Prawo nauczania przyznano tylko księżom diecezjalnym i osobom świeckim, wyłączając osoby zakonne<sup>52</sup>. W pomieszczeniach zakonnych nie mogły być również prowadzone punkty katechetyczne<sup>53</sup>.

Zarządzenie z dnia 19 sierpnia stanowiło zaskoczenie dla Kościoła. W dniu 22 sierpnia proboszczowie w całej Polsce zostali wezwani do prezydiów rad narodowych i tam zostali poinformowani o zaszyłych zmianach<sup>54</sup>. W zachowanych notatkach z przeprowadzonych rozmów można zauważyć, że większość księży nie zamierzała się w żaden sposób podporządkować postanowieniom władz państwowych. Świadczy o tym między innymi informacja przesłana do Urzędu do Spraw Wyznań z terenu województwa zielonogórskiego: „W czasie przeprowadzonych rozmów większość księży argumentowała swe negatywne stanowisko do zarządzenia Ministra Oświaty przepisami prawa kanonicznego, tekstem Konstytucji, zasadami tolerancji religijnej oraz zarządzeniami władz kościelnych. Ks. Piątkowski Roman – proboszcz z miejscowości Słońsk, w czasie rozmowy wyraził się, iż władze okupacyjne w czasie wojny walczyły z religią, lecz mimo to udostępniły naukę religii, a nawet pomagały w remoncie kościołów [...]. W końco-

<sup>51</sup> Zaraz po wydaniu zarządzenia umowy o nauczanie religii podpisało w Wydziale do Spraw Wyznań w Zielonej Górze 46 księży, z czego 6 wycofało się.

<sup>52</sup> Pomimo to, jeszcze w miesiącach kwiecień – maj 1963 r., na terenie województwa zielonogórskiego zgromadzenia zakonne prowadziły 90 punktów katechetycznych, z których nie złożyły żadnego sprawozdania.

<sup>53</sup> *Wykaz punktów katechetycznych prowadzonych przez zgromadzenia zakonne w kwietniu – maju 1963 r.*, AAN UdSW, sygn. 138/61, s. 79.

<sup>54</sup> W wielu wypadkach wezwanych proboszczów i administratorów parafii przymuszano do podpisania umów o prowadzenie punktów katechetycznych, A. Mezglewski, *Nauczanie religii w Polsce Ludowej*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2000, t. 1, s. 28.

wej fazie rozmowy powiedział, że uczył religii na wschodzie i tutaj będzie uczył. Od swego postanowienia nie odstąpi nawet, gdyby mu groziło pozbawienie wolności lub kary w trybie administracyjno-karnym. Ks. Piękoś Władysław z Lubniewicy po przybyciu do Prezydium GRN pytał przewodniczącego czy się dobrze ubrał, aby na wypadek aresztowania w więzieniu mu było ciepło. W rozmowie z przedstawicielem Prezydium PRN oświadczył jednak, że mimo ostrzeżenia naukę religii rozpocznie, a umowy nie podpisze z ostrożności, gdyż wydaje mu się podejrzane to z uwagi na gotowość państwa do płacenia księżom za naukę religii w punkcie katechetycznym<sup>55</sup>.

Sam tekst zarządzenia, pomimo próśb Sekretarza Episkopatu wyrażanych wobec Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań T. Żabińskiego, przez długi czas nie był przekazany Kościołowi<sup>56</sup>. Po jego otrzymaniu Episkopat Polski wyraził stanowczy sprzeciw wobec zawartych w nim postanowień. W liście skierowanym do Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań stwierdził, że duchowieństwo nie może zastosować się do tego zarządzenia, ponieważ: „Byłoby to sprzeniewierzeniem się misji nauczania Kościoła”<sup>57</sup>. Jednocześnie uznał zarządzenie za prowokację wobec duchowieństwa i społeczeństwa, która stanie się zarzewiem waśni religijnych. W związku z tym na konferencji zorganizowanej przez Komisję Szkolną Episkopatu w dniu 26 sierpnia 1961 r. postanowiono wydać księżom następujące dyrektywy: „1 września rozpocząć wszędzie kościelną katechizację, nie podpisywać umów, podpisane zwrócić, nie rejestrować punktów, nie prosić o pozwolenie, nie dopuszczać do kontroli katechizacji, nie poruszać spraw katechizacji na ambonie”<sup>58</sup>.

---

<sup>55</sup> *Informacja o stanie punktów katechetycznych na rok szkolny 1960-1961 sporządzona przed końcem 1961 r.*, AAN UdSW, sygn. 127/62, s. 110.

<sup>56</sup> *Zob. List Episkopatu do Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań T. Żabińskiego z dnia 31 sierpnia 1961 r. w sprawie zarządzenia Ministra Oświaty o prowadzeniu punktów katechetycznych*, KPRL 2, s. 136.

<sup>57</sup> Tamże, s. 137.

<sup>58</sup> *Notatka Urzędu do Spraw Wyznań z dnia 4 października 1961 r. o zakresie katechizacji i stanowisku władz kościelnych wobec zarządzeń władz państwowych w sprawie katechizacji*, AAN UdSW, sygn. 138/61, s. 36.

Władze wyznaniowe, spodziewając się oporu duchowieństwa, postanowiły przeprowadzić rozmowy ostrzegawcze z biskupami i proboszczami, a w razie oporu w przestrzeganiu zarządzenia zastosować sankcje ekonomiczne<sup>59</sup>. Inspektorzy oświatowi zostali zobowiązani do przeprowadzenia do dnia 15 września we wszystkich powiatach akcji rozpoznawczej w celu ustalenia liczby „nielegalnie” prowadzonych punktów katechetycznych. Ponadto Urząd do Spraw Wyznań polecał, żeby zlikwidować punkty katechetyczne w pomieszczeniach państwowych, społecznych i domach prywatnych<sup>60</sup>.

Zgodnie z przewidywaniami Urzędu do Spraw Wyznań, biskupi zebrani na Jasnej Górze w dniu 2 września zajęli się zarządzeniem o punktach katechetycznych. W liście skierowanym do Rady Ministrów powtórzyli, że duchowieństwo nie może się zgodzić na narzucone rozwiązania, ponieważ godzą one w wolność Kościoła i jego podstawowe prawa<sup>61</sup> oraz złożyli do Sejmu postulaty w sprawie rozwoju szkolnictwa, w których domagali się uznania jurysdykcji Kościoła nad nauczaniem religii<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> „Należy liczyć się z tym, że episkopat obradujący w Częstochowie w dniach od 27 sierpnia do 4 września podejmie zasadnicze decyzje w sprawie punktów katechetycznych. W tej sytuacji konieczne jest podjęcie szeregu skutecznych środków zabezpieczających wprowadzenie zarządzenia w życie. Wydaje się celowe: 1) Przeprowadzenie przez przewodniczących Prezydiów Wojewódzkich Rad Narodowych ostrzegawczych rozmów ze wszystkimi biskupami i powiadomienie proboszczów o udzielonych biskupom ostrzeżeniach. Podobną rozmowę powinien przeprowadzić Dyrektor Urzędu do Spraw Wyznań z przedstawicielami episkopatu. W stosunku do agresywnych biskupów wdrożyć postępowanie administracyjne i zastosować represje ekonomiczne według propozycji Urzędu do Spraw Wyznań. 2) Takie same rozmowy należy przeprowadzić z dziekanami i proboszczami, a w stosunku do dziekanów i proboszczów, którzy ustosunkowują się wrogo do zarządzenia w sprawie punktów katechetycznych i prowadzą przeciw niemu akcję, zastosować różnorodne środki represji. 3) Jednocześnie ostrzec wszystkich biskupów i proboszczów, że za wszelkie negatywne interpretowanie zarządzenia z ambon, będą pociągani do odpowiedzialności”, *Wewnętrzna notatka Urzędu do Spraw Wyznań sporządzona po 24 sierpnia, a przed 2 września 1961 r. w sprawie punktów katechetycznych*, KPRL 2, s. 140.

<sup>60</sup> Tamże.

<sup>61</sup> *List Episkopatu do Urzędu Rady Ministrów z dnia 2 września 1961 r. w sprawie zarządzenia o punktach katechetycznych*, KPRL 2, s. 141-142.

<sup>62</sup> *List Episkopatu do Sejmu z dnia 2 września 1961 r. w sprawie ustawy o rozwoju szkolnictwa*, KPRL 2, s. 142-144.

List – pomimo utrudnień ze strony Wydziału do Spraw Wyznań – został w Ordynariacie Gorzowskim odczytany 17 września, ponadto w wielu parafiach opatrzone były komentarzami księży<sup>63</sup>, które nie uszły uwadze administracji wyznaniowej i były przyczyną wzywania tych księży na rozmowy ostrzegawcze. Przeważająca większość księży oparła się naciskom władz, zarówno gdy byli namawiani, żeby nie czytali listu, jak i podczas próby zastraszania ich po odczytaniu odezwy biskupów. Obrazem tego jest odpowiedź, której pracownikowi wydziału udzielił ks. Henryk Kowalczyk, proboszcz parafii Skąpe pow. Świebodzin: „Moją zwierzchnią władzą jest Kuria, a nie Prezydium. Kurii słucham i wykonuję jej polecenia, a władze świeckie nie mają u mnie znaczenia. Ja nie uznaję tej władzy i wytycznych jej realizować nie będę. Otrzymałem polecenie z Kurii list odczytać i będę go czytał, a ostrzeżeń żadnych nie przyjmuję”<sup>64</sup>.

Swoj sprzeciw wyrażali publicznie również biskupi gorzowscy. W notatkach Urzędu do Spraw Wyznań uważani byli za najbardziej agresywnych po biskupach warszawskich: „Ordynariusz bp Pluta w czasie konferencji z księżmi mówił, że: »[...] apostołowie z radością znosili prześladowania za ideę Chrystusa i tego trzeba od księży wymagać«. Na konferencji rejonowej księży w dniu 13 września krzyczał: »Niech będą kolegia, niech będą sądy, niech będą więzienia – będziemy uczyć. Niech zamkną połowę biskupów, niech zamkną nas wszystkich, nie będziemy milczeć, będziemy uczyć«. Zakazał także wykonywania jakichkolwiek czynności formalnych związanych z realizacją zarządzenia Ministra Oświaty”. Wydział do Spraw Wyznań

---

<sup>63</sup> „Ks. Mieczysław Brzeziński proboszcz parafii Sulęcín po odczytaniu listu powiedział: »[...] Ustawa ta narusza prawa rodziców do samodzielnego kierowania i wychowania dziecka, jest sprzeczna z konstytucją, która gwarantuje nam swobodę, wolność wyznania i sumienia [...]«. Ks. Piątkowski Roman proboszcz parafii Słońsk pow. Sulęcín m.in. powiedział: »władze polskie samowolnie wyrzuciły religię ze szkoły bez uzgodnienia z Episkopatem, co jest niezgodne z założeniami Kościoła«. Ks. Piątkowski apelował do wiernych a zwłaszcza do matek, aby jak najliczniej posyłały swe dzieci na naukę religii do Kościoła”, *Informacja o działalności kleru na terenie województwa zielonogórskiego z dnia 26 września 1961 r.*, APZG WdSW, sygn. 2961, s. 98.

<sup>64</sup> Tamże, s. 99.

w Zielonej Górze odnotowywał również podobne w formie i treści wystąpienia biskupów Jerzego Stroby i Ignacego Jeża<sup>65</sup>.

W dniu 21 września 1961 r. Sekretarz Episkopatu w porozumieniu z Prymasem Polski wydał wytyczne dla biskupów w sprawie postępowania z władzami odnośnie do punktów katechetycznych. Nakazał w nim, by księża nie podpisywali umów o pracę, nie zgłaszali punktów działających w kościołach i nie dopuszczali do nich wizytatorów. Zgłaszać mogli jedynie punkty terenowe znajdujące się poza kościołem i do nich dopuszczać wizytatora szkolnego<sup>66</sup>. W związku z tym kuria w Gorzowie Wlkp. wydała okólnik, w którym nakazała zająć proboszczom następujące stanowisko: „1. Nauczanie w kościołach, w kaplicach, na plebanii i salkach zarządzanych przez parafię nie jest punktem katechetycznym, lecz normalną pracą duszpasterską, która podlega wyłącznie Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła. 2. W wypadkach, gdy nauczanie religii odbywa się w domach prywatnych – punkty takie można zgłosić, podając fakt i miejsce nauczania. Nie jest to rejestracja. 3. W nauczaniu kościelnym wizytator nie ma prawa wglądu. Nauczając w domu prywatnym można dopuścić do wizytacji, która nie może jednak dotyczyć treści nauczania, gdyż jest ona wyłączną sprawą Kościoła. 4. Nie można podpisywać żadnych kontraktów (umów o pracę, kart rejestracyjnych) ani pobierać pieniędzy”<sup>67</sup>.

Władze komunistyczne, zdając sobie sprawę z bezprawności swych działań, bo zarządzenie w sprawie punktów katechetycznych pozostawało w sprzeczności zarówno z punktem 13 „Porozumienia” z 1950 r., jak i art. 70 Konstytucji PRL, niechętnie podejmowały dyskusję. Na przykład w dniu 23 listopada Dyrektor Urzędu do Spraw Wyznań T. Żabiński tylko odczytał odpowiedź rządu na pismo Episkopatu z dnia 2 września, a ponadto odmówił pokazania tekstu biskupowi

<sup>65</sup> *Notatka Urzędu do Spraw Wyznań z 4 października 1961 r. o zakresie katechizacji i stanowisku władz kościelnych wobec zarządzeń władz państwowych w sprawie katechizacji*, AAN UdSW, sygn.138/61, s. 41-42.

<sup>66</sup> *Wytyczne Sekretarza Episkopatu bpa Z. Choromańskiego dla biskupów w sprawie punktów katechetycznych z dnia 21 września 1961 r.*, KPRL 2, s. 145.

<sup>67</sup> *Okólnik nr 13 Kurii biskupiej w Gorzowie Wlkp. z dnia 29 września 1961 r. w sprawie nauczania religii*, APZG WdSW, sygn. 2961, s. 104.

Z. Choromańskiemu<sup>68</sup>. Jednak mimo nacisku władz zarówno metodami administracyjnymi, jak i poprzez zastraszenie poszczególnych administratorów parafii, księża w większości nie zgłaszali punktów katechetycznych, starali się nie dopuszczać do wizytacji i nie pobierali pieniędzy za naukę<sup>69</sup>.

Tymczasem Episkopat dalej prowadził korespondencję z rządem i administracją wyznaniową, starając się o uchylenie zarówno zarządzenia z dnia 19 sierpnia, jak i instrukcji z dnia 21 listopada 1961 r.<sup>70</sup> Władze komunistyczne stwarzały jednak tylko pozory dialogu, a w rzeczywistości uzurpowały sobie prawo rejestracji i wizytacji punktów katechetycznych. Dowodem na to jest fakt wydania przez Ministerstwo Oświaty w lutym 1963 r. instrukcji podtrzymującej obowiązek przeprowadzania wizytacji, ponadto zdając sobie sprawę z oporu Kościoła, władze polecały wydziałom do spraw wyznań skłanianie dziekanów do wpływania na pozostałych księży, aby dopuścili inspektorów do wizytacji, przy czym polecono wizytować tylko salki i punkty terenowe, a nie kościoły i kaplice. Władze oświatowe razem z Urzędem do Spraw Wyznań opracowały także sposoby wpływania na księży, aby zarejestrowali punkty katechetyczne i poddali się nadzorowi władz<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> Zob. *List Sekretarza Episkopatu bpa Z. Choromańskiego do Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań T. Żabińskiego z dnia 27 listopada 1961 r. w sprawie nauki religii*, KPRL 2, s. 162.

<sup>69</sup> „Ksiądz z Dąbrówki Wlkp. pow. Międzyrzecz w rozmowie z pracownikami Inspektoratu Oświaty wyraził się: »Czekamy, żebyście nas wszystkich karali« nie godząc się przy tym na zarejestrowanie punktu”, *Informacja o działalności kleru na terenie województwa zielonogórskiego z dnia 26 września 1961 r.*, APZG WdSW, sygn. 2961, s. 100.

<sup>70</sup> Zob. *List Episkopatu do Rady Ministrów z dnia 2 stycznia 1963 r. w sprawie podporządkowania pozaszkolnej nauki religii władzom oświatowym*, KPRL 2, s. 217-218.

<sup>71</sup> „[...] 3) Będą przeprowadzone dochodzenia u poszczególnych księży, dlaczego dotąd nie zarejestrowali punktów katechetycznych i nie nadesłali sprawozdań z katechizacji. Przy końcu takiej rozmowy wizytator ma oświadczyć, że rozmowę tę uważa za rejestrację. [...] 6) Wizytator ma zastraszyć księży z początku tylko przez kilkakrotne wejście do salki i zbadanie jej stanu higieny. Następnie ma rozpocząć rozmowę z księżmi, aby ich »rozkleić«. Jeżeli ksiądz przerwie lekcje, wizytator ma zaskarżyć księdza o prowadzenie zebrań nielegalnych. 7) W rozmowie z księdzem wizytator ma go pozyskać obietnicą pensji, emerytury państwowej,niżki kolejowej i wczasów. Księżom, którzy się boją biskupa, gwarantuje się, że legitymacja upoważniająca doniżki kolejowej będzie wydana na »obywatela – nauczyciela«, a nie na »księdza«. 8) Wobec księży negatywnych – nakładać surowe kary, wobec chwiejnych tj. takich, którzy się zasłaniają biskupem i boją się go – stosować kary łagodniej,

Głównym celem podjęcia tych działań było: „[...] a. podporządkowanie Kościoła i wojującego kleru państwu, b. niedopuszczenie do scementowania kleru”<sup>72</sup>.

W tym czasie wznowiono posiedzenia Komisji Wspólnej w celu uzgodnienia najpilniejszych spraw, w tym nadzoru państwa nad punktami katechetycznymi<sup>73</sup>. Wyniki jej prac były jednak niekorzystne dla Kościoła. W ich toku przedstawiciele rządu wystąpili z postulatami idącymi dalej w ograniczaniu praw Kościoła niż dotychczasowe prawo. Domagali się przede wszystkim sprawozdań z pracy katechetycznej ze wszystkich miejsc nauczania religii, nawet tych prowadzonych w świątyni<sup>74</sup>. Kolejne lata pokazały, że żądania te znalazły praktyczny wymiar, bo władze zaczęły wymierzać kary także tym księżom, którzy nie zarejestrowali punktów katechetycznych znajdujących się w kościołach i kaplicach i nie składali z nich sprawozdań<sup>75</sup>. W samym tylko roku 1963 na terenie województwa zielonogórskiego nałożono kary na 14 księży prowadzących niezarejestrowane punkty katechetyczne<sup>76</sup>.

Do końca lat 60. między państwem a Kościołem trwała próba sił. Episkopat wyrażał swój negatywny stosunek do zarządzenia i instruk-

---

wobec pozytywnych – postępować łagodnie i grzecznie. 9) Jeżeli ksiądz nie zapłaci kary, ma być przeprowadzona egzekucja – cicha i niespostrzeżona. 10) Na księży opornych ma być wywierany większy nacisk podatkowy. 11) Nacisk będzie wywierany również poprzez księgi inwentarzowe. 12) Księżom opornym odmawiać przydziału węgla. 13) Nie uzyska zatwierdzenia na probostwo ksiądz, który nie zarejestrował punktu katechetycznego i nie złożył sprawozdania z katechizacji”. *Instrukcje Ministerstwa Oświaty dotyczące wizytacji i hospitacji punktów katechetycznych przez inspektorów oświaty z lutego 1963 r.*, KPRL 2, s. 222–223; zob. *Plan działania Wydziału Propagandy i Agitacji oraz Wydziału Administracyjnego KW PZPR w Zielonej Górze z dnia 19 września 1961 r. w sprawie realizacji wytycznych KC PZPR odnośnie rejestracji punktów katechetycznych*, AAN UdSW, sygn. 127/62, s. 119-122.

<sup>72</sup> KPRL 2, s. 223.

<sup>73</sup> Zob. *List Prymasa S. Wyszyńskiego do I Sekretarza KC PZPR W. Gomułki z dnia 14 marca 1963 r. z prośbą o wznowienie posiedzeń Komisji Wspólnej*, KPRL 2, s. 223.

<sup>74</sup> Zob. *List Prymasa S. Wyszyńskiego do I Sekretarza KC PZPR W. Gomułki z dnia 30 sierpnia 1963 r. w sprawie ingerencji władz w nauczanie religii*, KPRL 2, s. 243-244.

<sup>75</sup> Zob. *List Episkopatu do Rady Ministrów z dnia 29 kwietnia 1964 r. w sprawie naruszania wolności sumienia*, KPRL 2, s. 273-281.

<sup>76</sup> *Notatka z dnia 23 lipca 1963 r. na temat realizacji instrukcji Ministra Oświaty o punktach katechetycznych*, AAN UdSW, sygn. 138/61, s. 83.



cji Ministra Oświaty<sup>77</sup> i zakazywał duchowieństwu rejestracji punktów katechetycznych oraz pobierania wynagrodzenia za nauczanie religii<sup>78</sup>. Z kolei władze oświatowe i wyznaniowe starały się zmusić księży do podporządkowania się wydanym przepisom – przyjmując, choćby tak jak w Zielonej Górze, ustne oświadczenia o prowadzeniu punktów katechetycznych – i ograniczyć uczestnictwo dzieci i młodzieży w katechizacji, chcąc przez to doprowadzić do ateizacji społeczeństwa<sup>79</sup>. Stwarzały przy tym pozory dbania o prawa Kościoła i przestrzeganie obowiązujących przepisów<sup>80</sup>.

Władze państwowe starały się również wszelkimi sposobami rejestrować punkty katechetyczne i dawać zgodę na nauczanie religii, nawet wbrew woli duchowieństwa, np. w 1961 r. „ks. Klekot i ks. Biela wikariusze z Rzepina zwrócili inspektorom oświaty w Słubicach doręczone im zezwolenia na nauczanie religii oświadczając, że nie są im potrzebne, ponieważ mają zezwolenie na nauczanie religii od jedynie kompetentnych władz kurialnych”, a „Inspektorat oświaty w Słubicach

---

<sup>77</sup> Zob. *List Pasterski Biskupów o nauczaniu religii z dnia 4 września 1964 r. (fragment)*, KPRL 2, s. 289-291; *List Sekretarza Episkopatu bpa Z. Choromańskiego do Ministra Oświaty W. Tułodzińskiego z dnia 25 listopada 1964 r. w sprawie nauczania religii w punktach katechetycznych*, KPRL 2, s. 297-300; *List Episkopatu do Rady Ministrów z dnia 28 grudnia 1964 r. w sprawie przestrzegania konwencji w sprawie zwalczania dyskryminacji w dziedzinie oświaty*, KPRL 2, s. 302-304; *Pismo Episkopatu Polski do Premiera J. Cyrankiewicza z dnia 10 kwietnia 1965 r. o dyskryminacji w nauczaniu religii*, KPRL 2, s. 316-320; *Komunikat Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski z dnia 12 września 1967 r. w sprawie punktów katechetycznych i księgi inwentarzowej*, KPRL 2, s. 452-453; *Pismo Sekretarza Episkopatu bpa Z. Choromańskiego do Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań A. Skarżyńskiego z września 1967 r. z odpowiedzią na zarzuty władz*, KPRL 2, s. 453-456.

<sup>78</sup> Biskupi gorzowscy wielokrotnie pouczali księży, że: „nie wolno zawierać umów o naukę religii, rejestrować punktów katechetycznych w kościołach i na plebaniach, dopuszczać do wizytacji zajęć oraz składać sprawozdania z działalności punktów katechetycznych”, *Informacja Wydziału do Spraw Wyznań w Zielonej Górze z dnia 3 grudnia 1965 r. o działalności i zadaniach polityki wyznaniowej na terenie województwa zielonogórskiego*, APZG WdSW, sygn. 2951, s. 10.

<sup>79</sup> Przykładowo w 1964 r. inspektorzy z Kuratorium Oświaty w Zielonej Górze przeprowadzili 241 wizytacji katechetycznych, odebrali uprawnienia do nauczania religii 12 osobom zakonnym, złożyli 1 wniosek o ukaranie administratora parafii do kolegium orzekającego oraz grzywnę dla 16 księży, *Pismo Prezydium WRN do Urzędu do Spraw Wyznań z dnia 31 marca 1965 r. zawierające sprawozdanie z wykonanych zadań*, APZG WdSW, sygn. 2902, s. 125.

<sup>80</sup> Zob. *List Ministerstwa Oświaty do Prymasa S. Wyszyńskiego z dnia 25 września 1964 r. w sprawie nauczania religii w punktach katechetycznych*, KPRL 2, s. 293-295.

wysłał do ks. Berki i ks. Terleckiego zawiadomienie o zarejestrowaniu punktów katechetycznych mimo kategorycznej odmowy z ich strony zarejestrowania punktów i braku rozmowy, która by dała podstawę do uznania istniejących punktów katechetycznych<sup>81</sup>.

Trudno ustalić rzeczywiste dane dotyczące liczby istniejących punktów katechetycznych na terenie ordynariatu gorzowskiego, ponieważ informacje znajdujące się w archiwach pochodzą z raportów Wydziału składanych do Urzędu w Warszawie i noszą znamiona „propagandy sukcesu”, ponadto dotyczą całego województwa zielonogórskiego, a jego część południowa należała do archidiecezji wrocławskiej. Według zachowanych dokumentów w roku 1963 na terenie województwa zielonogórskiego znajdowało się 671 punktów katechetycznych<sup>82</sup>, z których władze kościelne złożyły 105 sprawozdań<sup>83</sup>, ale już w pierwszym kwartale roku 1964, według informacji Wydziału, sprawozdania złożono z 84,2%, a w drugim aż z 95,8%<sup>84</sup>, co wydaje się nieprawdopodobne z racji zdecydowanej postawy kurii gorzowskiej. Stan ten, zdaniem władz oświatowych i wyznaniowych, utrzymywał się także w kolejnych latach, wykazując jednak tendencję spadkową. Dane za miesiąc styczeń mówią w kolejnych latach o 84,6% złożonych sprawozdań w 1965 r., 84%<sup>85</sup> w 1966, 83, 8%<sup>86</sup> w 1967, 70%<sup>87</sup> w 1968<sup>88</sup> i 64, 9% w 1970<sup>89</sup>.

---

<sup>81</sup> *Informacja o stanie punktów katechetycznych w województwie zielonogórskim na dzień 25 listopada 1961 r.*, APZG WdSW, sygn. 2961, s. 165.

<sup>82</sup> Według stanu na dzień 1 grudnia 1963 r. było ich 695, z czego 458 znajdowało się na terenie administracji gorzowskiej podległej Wydziałowi do Spraw Wyznań w Zielonej Górze – na terenie powiatów: Gorzów Wlkp. – 68, Krosno Odrzańskie – 46, Międzyrzecz – 59, Słubice – 45, Strzelce Krajeńskie – 47, Sulechów – 31, Sulęcín – 40, Świebodzin – 47, Wschowa – 27, Zielona Góra – 48, *Sprawozdanie z punktów katechetycznych według stanu na dzień 20 marca 1964 r.*, APZG WdSW, sygn. 2961, s. 202.

<sup>83</sup> *Notatka na temat liczby punktów katechetycznych i liczba złożonych sprawozdań według stanu na dzień 19 stycznia 1964 r.*, AAN UdSW, sygn. 138/61, s. 88.

<sup>84</sup> *Informacja Ministerstwa Oświaty dla Urzędu do Spraw Wyznań o punktach katechetycznych według stanu na dzień 1 czerwca 1964 r.*, AAN UdSW, sygn. 138/61, s. 90.

<sup>85</sup> Spadek sprawozdawczości nastąpił też z pewnością z powodu ratyfikacji przez PRL Konwencji Paryskiej z dnia 15 grudnia 1960 r. w Sprawie Zwalczenia Dyskryminacji w Dziedzinie Oświaty. W tym czasie kuria gorzowska, powołując się na Konwencję, rozesłała do wszystkich księży wzór pisma, zalecając im przesyłanie tego pisma do Inspektoratów Oświaty w przypadku żądania rejestracji lub sprawozdania.

Władze wyznaniowe były jednak niezadowolone z bardzo małej liczby umów podpisanych z administratorami parafii. Początkowo umowy były podpisywane w Wydziale Oświaty, ale widząc małą skuteczność tej formy działania, bo w 1962 r. na terenie całego województwa umowy podpisało tylko 27 księży<sup>90</sup>, postanowiono po dyskusjach w zespole wojewódzkim przekazać to zadanie do Wydziału do Spraw Wyznań. Przyniosło to spodziewane efekty, ponieważ już w 1965 r. umowy podpisało 62 księży z całego terenu podległe-

---

„[...] z przesłanego wzoru skorzystało zaledwie kilku administratorów, którzy zamiast sprawozdań nadesłali pisma w/g wzoru otrzymanego z kurii. Część administratorów przesłała własne pisma w tonie uprzejmym i delikatnym wyjaśniając, że nie mogą złożyć sprawozdań z uwagi na doraźny zakaz kurii, inna grupa administratorów przesłała wraz ze sprawozdaniem pismo w/g wzoru kurii. Zdarzały się i takie przypadki, że przed lub po złożeniu sprawozdania do Inspektoratu administratorzy przysyłali oddzielne pisma wg wzoru kurii. W rozmowach wyjaśniali, że byli zmuszeni tak postąpić, aby w aktach parafii został ślad o wypełnieniu rygorystycznych poleceń kurii”, *Informacja Wydziału do Spraw Wyznań w Zielonej Górze o aktualnej sytuacji na odcinku wyznaniowym w województwie zielonogórskim w pierwszym półroczu 1965 r.*, APZG WdSW, sygn. 2952, s. 54.

<sup>86</sup> Inne dane znajdują się w piśmie Ministerstwa Oświaty do Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań z dnia 26 lipca wraz z informacją o organizowaniu i działalności punktów katechetycznych w latach 1966-1967, mówią one o 93% złożonych sprawozdań na początku roku 1966, AAN UdSW, sygn. 138/61, s. 185. Jeszcze inne dane znajdują się w sprawozdaniu z działalności Wydziału do Spraw Wyznań Prezydium WRN w Zielonej Górze za rok 1966, zob. APZG WdSW, sygn. 2936, s. 6.

<sup>87</sup> Wyraźny spadek sprawozdawczości nastąpił po ogłoszeniu komunikatu Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski z dnia 12 września 1967 r. w sprawie punktów katechetycznych i księgi inwentarzowej, zob. KPRL 2, s. 452-453. Na inne powody wskazywał Wydział do Spraw Wyznań w Zielonej Górze: „Odsetek sprawozdań złożonych z p. k. przez administratorów parafii w porównaniu ze stanem z 15 II 1966 r. jest nieco niższy. Pogorszenie to jest pozorne, ponieważ w roku ubiegłym część administratorów parafii ze względów taktycznych dokonało w m-cu wrześniu ponownej rejestracji istniejących p. k., co zostało przyjęte przez część wydziałów oświaty jako równoznaczne ze złożeniem sprawozdania”, *Sprawozdanie opisowe z punktów katechetycznych na terenie województwa zielonogórskiego według stanu na dzień 1 grudnia 1966 r.*, APZG WdSW, sygn. 2961, s. 244.

<sup>88</sup> *Sprawozdawczość z punktów katechetycznych w odsetkach z miesiąca stycznia w latach 1965-1968*, AAN UdSW, sygn. 138/61, s. 108.

<sup>89</sup> Dane z marca tego roku zawierają informacje, że było to już 80,5%, *Stan punktów katechetycznych na dzień 15 marca 1970 r.*, AAN UdSW, sygn. 138/61, s. 214.

<sup>90</sup> *Informacja o punktach katechetycznych w województwie zielonogórskim za 1966 rok*, APZG WdSW, sygn. 2961, s. 237.

go Wydziałowi zielonogórskiemu, pobierając przy tym z tego tytułu miesięczne uposażenie<sup>91</sup>. W roku kolejnym liczba ta wzrosła do 74<sup>92</sup>, a w 1967 r. spadła do 67<sup>93</sup>. Umowy z katechetami zawierał Wydział do Spraw Wyznań bezpośrednio w Prezydium WRN w Zielonej Górze, ponieważ księża unikali spotkań w prezydiach powiatowych rad narodowych<sup>94</sup>. Władze natrafiały również na zdecydowany opór ze strony przeważającej większości księży podczas prób wizytowania punktów katechetycznych<sup>95</sup>.

Niska liczba podpisywanych umów była również wynikiem nieumiejętności zachowania przez Wydział tajemnicy co do nazwisk księży pobierających wynagrodzenie za nauczanie religii. Działo się

---

<sup>91</sup> *Informacja Wydziału do Spraw Wyznań w Zielonej Górze z dnia 3 grudnia 1965 r. o działalności i zadaniach polityki wyznaniowej na terenie województwa zielonogórskiego*, APZG WdSW, sygn. 2951, s. 11.

<sup>92</sup> *Sprawozdanie z działalności Wydziału do Spraw Wyznań Prezydium WRN w Zielonej Górze za rok 1966*, APZG WdSW, sygn. 2936, s. 7.

<sup>93</sup> Liczby te dotyczyły księży wszystkich wyznań, w rzeczywistości księża wyznania rzymskokatolickiego podpisali 59 umów w 1965 r., 63 w 1966, a w 1967 r. 55 umów, przy czym różnice w liczbie umów w poszczególnych latach wynikają z ruchu personalnego księży do innych województw i śmierci niektórych księży z grona nauczających na podstawie umowy, *Informacja o punktach katechetycznych w województwie zielonogórskim za 1966 rok*, APZG WdSW, sygn. 2961, s. 237-238.

<sup>94</sup> „Podpisywanie umów z księżmi w Wydziale ma wiele stron dodatnich, a mianowicie: księża mają zaufanie do pracowników Wydziału Wyznań, że nie ujawnią faktu podpisania umowy, natomiast nie mają zaufania do pracowników Prezydiów Powiatowych Rad Narodowych; księża przyjmując pieniądze od Państwa zmuszeni są do przestrzegania w większym stopniu wszystkich innych przepisów prawnych obowiązujących w kraju, są zneutralizowani w poważnym stopniu, ponieważ nie wypada im zajmować nielojalne stanowisko [...]. Księża ci częściej przychodzą do Wydziału gdzie się z nimi rozmawia na wiele tematów gospodarczych i politycznych. Częste rozmowy prowadzone w Wydziale z księżmi, którzy podpisali umowy o nauczanie religii wpływają nie tylko wychowawczo na nich, ale również za ich pośrednictwem na tych księży, z którymi oni utrzymują kontakty towarzyskie. W ten sposób przekreśla się negatywne nastawienie, wyniesione z seminarium duchownego i narad rejonowych oraz dekanalnych do przedstawicieli władzy ludowej, jak również do przestrzegania przepisów prawnych w naszej ojczyźnie”, tamże, s. 238.

<sup>95</sup> „Treść zajęć w p. k. nie jest na ogół znana na podstawie bezpośrednich spostrzeżeń pracowników nadzoru, ponieważ katecheci otrzymali od hierarchii kościelnej polecenie przerywania zajęć w czasie pobytu inspektora lub podinspektora”, *Część opisowa sprawozdania o punktach katechetycznych na terenie województwa zielonogórskiego według stanu na dzień 1 grudnia 1964 r.*, APZG WdSW, sygn. 2961, s. 210.

tak mimo polecenia przewodniczącego Prezydium WRN w Zielonej Górze z listopada 1961 r., żeby wypłat dokonywać w sposób gwarantujący całkowitą dyskrecję, ponieważ informacje o nich doszły do wiadomości kurii gorzowskiej, powodując ostrą reakcję wewnątrz Wydziału do Spraw Wyznań oraz wyciągnięcie konsekwencji służbowych wobec pracowników winnych zaniedbaniom<sup>96</sup>.

Trzeba zauważyć, że pracownicy Wydziału do Spraw Wyznań w Zielonej Górze zdawali sobie sprawę z trudności występujących w nadzorze nad punktami katechetycznymi. Ich zastrzeżenia budziły dane o frekwencji dzieci i młodzieży na lekcjach religii<sup>97</sup>, małe zaangażowanie inspektorów oświaty oraz niewykorzystywanie przez nich wszystkich form nacisku na księży utrudniających wizytacje i odmawiających składania sprawozdań<sup>98</sup>. Widząc bezradność władz powiatow-

---

<sup>96</sup> *Pismo Przewodniczącego Prezydium WRN w Zielonej Górze do przewodniczących prezydiów powiatowych i miejskich rad narodowych z 1962 r. dotyczące przestrzegania tajemnicy w sprawach zawierania umów z księżmi i wypłacania im pieniędzy*, APZG WdSW, sygn. 2961, s. 172-173. Wydział nie przyznał się jednak do zaniedbań w tej materii i w piśmie do Urzędu w Warszawie poinformował, że: „nie stwierdzono na terenie województwa faktów nieprzestrzegania poufności zarówno przy zawieraniu umów jak i wypłacaniu wynagrodzenia za prowadzenie i nauczanie w punktach katechetycznych”, *Pismo Wydziału do Spraw Wyznań Prezydium WRN w Zielonej Górze do Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie z dnia 28 kwietnia 1962 r. w sprawie trybu postępowania w zakresie zawierania umów z księżmi i sposobu wypłacania im należności*, APZG WdSW, sygn. 2961, s. 180.

<sup>97</sup> „[...] znacznie gorzej przedstawia się sprawa z ustaleniem faktycznej frekwencji w punktach katechetycznych i zdaniem Wydziału przy obecnie stosowanych formach wizytacji i trudnościach na jakie natrafia się ze strony kleru, nie będzie możliwym ustalenie dokładnych danych w procencie młodzieży uczęszczającej na naukę religii. Wynika to z wielu względów, a mianowicie: władze oświatowe począwszy od Kuratorium a skończącwszy na kierownikach szkół opierają się przy ustalaniu frekwencji, bądź na sprawozdaniach katechetów, które są z reguły zawyżone, bądź na zastanej w czasie wizytacji liczbie młodzieży, a ta nigdy nie uczęszcza regularnie na naukę religii i stąd te liczby będą się stale wahać, czy wreszcie na wywiadzie nauczycieli – wychowawców klas – wśród młodzieży szkolnej. Rozeznanie nauczycieli – wychowawców klas – jest bodajże najbliższe prawdy, ale zachodzi obawa, czy przekazują je inspektorom oświaty zgodnie z prawdą, czy też zaniżają z obawy, aby nie być posądzonym przez władze nadrzędne o słabe wyniki w dziedzinie wychowania laickiego i w związku z tym dla osobistej asekuracji nie ujawniają faktycznego stanu rzeczy, *Informacja Wydziału do Spraw Wyznań w Zielonej Górze o punktach katechetycznych w województwie zielonogórskim za rok 1966*, APZG WdSW, sygn. 2953, s. 84-85.

<sup>98</sup> „W rozmowach z inspektorami oświaty zwracano im uwagę, dlaczego nie korzystają z przysługujących im uprawnień, aby za pomocą kar pieniężnych wyegzekwować od

wych wobec „opornych księży”, Wydział sugerował „konsekwentne stosowanie środków przymusu administracyjnego [...] z równoczesnym zwiększeniem prerogatyw i odpowiedzialności władz oświatowych”, zwiększenie aktywności władz partyjnych i skuteczniejsze planowanie i przeprowadzanie wizytacji. Zwłaszcza wizytacje – zdaniem administracji wyznaniowej – nie spełniały swojego zadania, gdyż ograniczały się przede wszystkim do kontroli pomieszczeń, warunków sanitarnych, rozmowy z katechetą lub właścicielem pomieszczenia, ponieważ większość katechetów w momencie pojawienia się wizytatora robiło przerwę lub kończyło zajęcia, a nawet nie wpuszczało wizytatorów, gdy nauczanie odbywało się na plebanii<sup>99</sup>.

Na fali „odwilży” na początku lat 70. władze komunistyczne, mimo że nie odwołały wcześniejszych postanowień, zmniejszyły nacisk na rejestrowanie i wizytowanie punktów katechetycznych. Na przykład w roku 1971 na terenie województwa zielonogórskiego na 12 400 punktów w pomieszczeniach niesakralnych zwizytowano jedynie 18%, ponadto władze, zdając sobie sprawę z faktu, że zakaz nauczania religii przez osoby zakonne i świeckie jest przez Kościół naruszany, w swoich opracowaniach dopuszczały nawet możliwość katechizacji przez alumnów seminariów duchownych<sup>100</sup>.

Dyskusja o funkcjonowaniu punktów katechetycznych ożywiła się po memoriale Episkopatu Polski w sprawie wychowania młodzieży. Zostały w nim zawarte postulaty: zagwarantowania pełnej swobody pracy katechetycznej, zapewnienia wystarczającej liczby podręczników i pomocy dydaktycznych, zalecenia koordynacji zajęć szkolnych

---

administratorów podporządkowanie się przepisom prawnym i stale otrzymywano podobną w treści odpowiedź: »czy to ma w ogóle sens«, »jeszcze żaden ksiądz w województwie takiej grzywny nie zapłacił i nie zapłaci, a władze powiatowe nie są w stanie taką grzywnę od księdza wyegzekwować i nawet tego nie próbują czynić«, tamże, s. 86.

<sup>99</sup> „W Gorzowie punkt katechetyczny ulokowano w mieszkaniu wikariusza generalnego Kurii, ks. Sygnatowicza, do którego nie wpuszcza się władz oświatowych. W Letnicy pow. Zielona Góra, ks. Terlikowski zażądał od inspektoratu pełnomocnictwa do kontroli punktów katechetycznych od biskupa Pluty, z podobnym faktem spotkano się w Świdnicy. Ks. z Gralewa nie wpuścił inspektora na wizytację i pomimo rozmów z przewodniczącym PPRN nie zmienił swego stanowiska”, tamże, s. 92-93.

<sup>100</sup> *Notatka Urzędu do Spraw Wyznań z kwietnia 1973 r. w sprawie punktów katechetycznych*, AAN UdSW, sygn. 125/662, s. 3-4.

i katechetycznych, zaniechania nacisku na rodziców, aby nie posyła-li swoich dzieci na lekcje religii, zaprzestania zakazywania młodzie-ży uczestniczenia w praktykach religijnych na koloniach, obozach, w internatach, domach dziecka i zakładach specjalnych oraz niesto-sowania represji wobec duszpasterzy, gdy zajmują się młodzieżą poza katechizacją i poza kościołem<sup>101</sup>. Kolejny memoriał z prośbą o powoła-nie wspólnej komisji dla jego rozpatrzenia złożył biskup B. Dąbrowski w Urzędzie do Spraw Wyznań w dniu 6 maja 1972 r.

Głos Episkopatu został przyjęty negatywnie przez władze wyzna-niowe jako „dokument krańcowo integrystyczny, pozbawiony trzeźwej i realnej oceny sytuacji w jakiej kościół może działać w państwie świec-kim”<sup>102</sup>. Pomimo to Urząd do Spraw Wyznań uznał, że choć co prawda dokument jest nie do przyjęcia, to jednak „obecnie obowiązujące przepisy o punktach katechetycznych wymagają zmiany, co pozwoli na usunięcie kolejnego zagadnienia konfliktowego w stosunkach między Państwem a Kościołem”<sup>103</sup>. Zdaniem Urzędu przedmiotem dyskusji w ramach podkomisji mogłyby być: „[...] szczegółowe zasady regula-cji nadzoru państwa nad punktami katechetycznymi, pod warunkiem uznania przez episkopat zasady nadzoru, [a] w szczególności rozważa-nia wymagają: częstotliwość, forma sprawozdawczości, dopuszczenie do nauczania osób zakonnych”<sup>104</sup>. Urząd do Spraw Wyznań uważał, że można wyrazić zgodę na zrezygnowanie z prowadzenia dziennika uczęszczających na katechizację i liberalizację formy zgłaszania punktów, a w zamian należy domagać się zaprzestania przekształcania punktów katechetycznych w kaplice katechetyczne, w których odpra-wia się nabożeństwa.

---

<sup>101</sup> *Memoriał Episkopatu Polski do Komitetu Ekspertów powołanego do opracowania raportu o stanie oświaty w PRL z dnia 23 marca 1972 r. w sprawie wychowania młodzieży*, AAN UdSW, sygn. 125/661, s. 290-297.

<sup>102</sup> *Notatka Urzędu do Spraw Wyznań z kwietnia 1973 r. w sprawie punktów katechetycz-nych*, AAN UdSW, sygn. 125/662, s. 4.

<sup>103</sup> Tamże, s. 5.

<sup>104</sup> Tamże, s. 6.

Rozmowy podjęto 28 października 1972 r., chociaż Urząd nie posiadał żadnych dyrektyw co do stanowiska, które należy zająć<sup>105</sup>. W tym czasie odbyło się 7 spotkań podkomisji i bez żadnych ustaleń zakończono je 20 stycznia 1973 r. na wniosek przedstawiciela Episkopatu<sup>106</sup>. W rzeczywistości władze nie zaangażowały się już w nadzór nad punktami katechetycznymi. Świadczy o tym sam skład podkomisji, do której weszli: Wizytator Ministerstwa Oświaty i Wychowania Jan Necmerowicz, starszy radca Urzędu do Spraw Wyznań, a ze strony kościelnej początkowo tylko Dyrektor Biura Sekretariatu Episkopatu ks. Franciszek Gościński, a od grudnia 1972 r. także ks. Stefan Piotrowski z archidiecezji warszawskiej<sup>107</sup>.

O efekcie nadzoru nad punktami katechetycznymi na terenie gorzowskiej administracji kościelnej podległej Wydziałowi do Spraw Wyznań w Zielonej Górze, świadczy sprawozdanie z maja 1973 r. Zawarto w nim następujące spostrzeżenia: „Sieć punktów katechetycznych na terenie poszczególnych powiatów jest w zasadzie ustabilizowana [...]. Z rozmów z inspektorami szkolnymi wynika, że administracja kościelna, głównie w diecezji gorzowskiej, pragnie za wszelką cenę utrzymać istniejącą sieć punktów katechetycznych. [...] Z nadesłanych informacji wynika, że nadal zajęcia w punktach katechetycznych odbywają się nieregularnie, a w miejscowościach o małej liczbie dzieci często od przypadku do przypadku. Systematycznie pracuje ok. 60-75%. Daje się zauważyć, że administracja kościelna coraz mocniej zwraca uwagę na organizację pracy w punktach katechetycznych, na jakość i efektywność tej pracy. [...] W bieżącym roku szkolnym zmalał odsetek złożonych sprawozdań z punktów katechetycznych, w porównaniu do analogicznego okresu roku ubiegłego. Uzyskano sprawozdań 77,3%, a w ubiegłym roku było ich 84,3%”<sup>108</sup>. Zdaniem Wydziału było

---

<sup>105</sup> *Informacja o rozmowach prowadzonych w tzw. podkomisji ds. katechizacji dzieci i młodzieży*, AAN UdSW, sygn. 125/661, s. 278.

<sup>106</sup> *Notatka z VII-mej rozmowy podkomisji „ds. katechizacji dzieci i młodzieży” odbytej w dniu 20 stycznia 1973 w Urzędzie do Spraw Wyznań*, AAN UdSW, sygn. 125/661, s. 303-304.

<sup>107</sup> Tamże.

<sup>108</sup> *Część opisowa do sprawozdania z punktów katechetycznych Kuratorium Okręgu Szkolnego w Zielonej Górze z dnia 20 maja 1973 r.*, AAN UdSW, sygn. 125/661, s. 385-387.



to wynikiem „nadmiaru bieżących zadań” oraz „zmianami personalnymi na stanowisku inspektorów szkolnych (Głogów, Strzelce Kraj., Sulęcín)”<sup>109</sup>.

W praktyce władze państwowe zrezygnowały z nadzoru nad punktami katechetycznymi w 1975 r.<sup>110</sup>, chociaż krzywdzące Kościół przepisy zostały uchylone dopiero w roku 1981<sup>111</sup>, kiedy to uznano, że katecheza parafialna jest wewnętrzną sprawą kościołów i związków wyznaniowych.

Ingerując w działalność duszpasterską Kościoła gorzowskiego, administracja wyznaniowa i władze oświatowe w Zielonej Górze starały się przede wszystkim zniszczyć jej podstawy poprzez wyeliminowanie z systemu nauczania katechizacji dzieci i młodzieży. Proces ten nasilił się zwłaszcza po roku 1961, kiedy to katecheza została ostatecznie usunięta ze szkół i przeniesiona do pomieszczeń parafialnych. Pomimo że nie była prowadzona w obiektach państwowych, władze komunistyczne starały się uzyskać nad nią pełną kontrolę poprzez wymóg rejestracji parafialnych punktów katechetycznych i składania sprawozdań z ich działalności. Jednocześnie opór Kościoła był dla władz państwowych pretekstem do nacisków finansowych i administracyjnych na księży nauczających religii. Działalność administracji wyznaniowej i władz

---

W tym czasie dane z poszczególnych powiatów przedstawiały się następująco: w powiecie Gorzów Wlkp. istniało 68 punktów katechetycznych, z których złożono 52 sprawozdania, w powiecie Krosno Odrzańskie na 47 punktów katechetycznych – 44 sprawozdania, w powiecie Międzyrzecz – 54 punkty i 45 sprawozdań, w powiecie Słubice – 37 punktów i 18 sprawozdań, w powiecie Strzelce Krajeńskie – 50 punktów i 10 sprawozdań, w powiecie Sulechów – 33 punkty i 16 sprawozdań, w powiecie Sulęcín – 42 punkty i 39 sprawozdań, w powiecie Świebodzin – 44 punkty i tylko 7 sprawozdań, w powiecie Wschowa – 28 punktów i 25 sprawozdań oraz w powiecie Zielona Góra – 41 punktów i 32 sprawozdania, *Sprawozdanie z punktów katechetycznych na terenie województwa zielonogórskiego według stanu na dzień 20 stycznia 1973 r.*, APZG WdSW, sygn. 2961, s. 248.

<sup>109</sup> Część opisowa do sprawozdania z punktów katechetycznych według stanu na dzień 20 maja 1973 r., APZG WdSW, sygn. 2961, s. 252-254.

<sup>110</sup> K. Jabłoński, *Aspekty prawne nauczania religii*, s. 81.

<sup>111</sup> Zob. *Zarządzenie Ministra Oświaty i Wychowania z dnia 23 października 1981 r. w sprawie umożliwienia dzieciom i młodzieży szkolnej uczestniczenia w katechezie parafialnej*, Dz. Urz. Min. Ośw. Nr 10, poz. 76; *Zarządzenie Ministra Oświaty i Wychowania z dnia 8 grudnia 1981 r. w sprawie wynagradzania osób z tytułu organizowania i prowadzenia zajęć w punktach katechetycznych*, Dz. Urz. Min. Ośw. Nr 13, poz. 92.

oświatowych nie przyniosła jednak spodziewanych efektów, bo mimo wydawania niesprawiedliwych aktów prawnych i faktycznej działalności zmierzającej do ograniczania możliwości nauczania religii, władze kościelne organizowały naukę w punktach katechetycznych i skutecznie przeciwstawiły się ingerencji w ich funkcjonowanie. Zdając sobie sprawę z nieskuteczności nacisków władze komunistyczne zrezygnowały z nadzoru nad punktami katechetycznymi, jednak w praktyce uczyniły to dopiero w połowie lat 70.

STATE SUPERVISION OVER RELIGIOUS INSTRUCTION CENTRES –  
AN EXAMPLE OF STATE ADMINISTRATION IN ZIELONA GORA  
AND ITS ACTIVITIES TOWARD THE CHURCH ORGANIZATION  
IN GORZOW WIELKOPOLSKI

### Summary

Immediately after World War 2, the communist authorities began to curb the Church's influence on the educational environment. Despite the commitment not to obstruct religious education in schools, undertaken in the Church-State Agreement of 1950, the authorities decided to reduce the number of religion classes and expel the instructors. In response, already in the school year 1952/1953, the Church initiated the establishment of religious instruction centres. A temporary change occurred during the political "thaw" in 1956, when religion was re-established as a school subject. This condition, however, lasted no longer than until 1961; according to the newly enacted law of 15 July 1961, religious instruction was ultimately removed from educational establishments, and the supervision over the entire educational activity was to be exercised by the Ministry of Education. The provisions of the new law provided for the management of religious instruction centres and instructed on their official registration. Consequently, the communist authorities were vested with special powers to visit and monitor the activities of such centres.

In the parishes of the Gorzow Church located in the Zielona Gora region, the authorities responsible for handling denominational and educational affairs tried to make priests comply with the regulations, but the unyielding stance of the Gorzow Curia resulted in merely few priests registering their religious instruction classes and accepted remuneration for the teaching. Also, few priests consented to the authorities visiting religion classes held in the church

---

premises and reporting on the instruction. Confronted with the ineffectiveness of both administrative action and unlawful pressure involving intimidation, blackmailing and punishing the priests conducting religion classes in the centres, in the mid-1970s, the authorities practically abandoned the control of such establishments, and in October 1981 repealed the unfair regulations recognizing that any religious instruction in parishes is an internal matter of churches and religious associations.

*Translated by Konrad Szulga*



BARTŁOMIEJ PIERON

FINANSOWANIE CELÓW KULTU RELIGIJNEGO  
REALIZOWANEGO PRZEZ KOŚCIOŁY  
I INNE ZWIĄZKI WYZNANIOWE

UWAGI WSTĘPNE

Gwarantowane przez ustawodawcę prawa dotyczące wolności sumienia i religii znajdują swój wyraz między innymi w swobodnym prowadzeniu szeroko rozumianej działalności o charakterze religijnym przez wszystkie kościoły i inne związki wyznaniowe. W zakresie tej działalności wspólnoty wyznaniowe szerzą wiarę religijną poprzez sprawowany kult i praktyki religijne<sup>1</sup>. Wolność wyznawania oraz uzewnętrzniania swoich przekonań może urzeczywistniać się indywidualnie, grupowo, prywatnie lub publicznie, a także poprzez uczestnictwo w obrzędach religijnych.

Realizacja jednego z głównych celów działalności kościołów i innych związków wyznaniowych, który polega na zaspokajaniu potrzeb religijnych, wymaga posiadania trwałych dóbr o charakterze materialnym oraz środków finansowych niezbędnych do właściwego wykonywania celów kultu religijnego. Polski prawodawca w ustawie z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, a także w tzw. ustawach indywidualnych regulujących stosunek państwa do kościołów, klarownie uznał prawo kościołów i innych

---

<sup>1</sup> Zob. art. 2 pkt 1 i 2 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (tekst jedn. Dz. U. z 2005 r., Nr 231, poz. 1965 z późn. zm.).

związków wyznaniowych do nabywania, posiadania i zbywania majątku ruchomego i nieruchomości oraz prawo do zarządzania nim. Przepisy te stanowią także o prawie do zbierania składek oraz otrzymywania darowizn czy też innych świadczeń zarówno ze strony osób fizycznych, jak i prawnych<sup>2</sup>.

Dochody, jakie uzyskiwane są przez związki wyznaniowe, można sklasyfikować w trzech grupach. Pierwszą z nich będą stanowiły otrzymywane w różnych formach od wiernych ofiary, najczęściej przybierające postać składek i darowizn. Drugie źródło stanowią będą dochody z prowadzonej działalności gospodarczej, rolniczej i uzyskiwane dochody z nieruchomości. Trzecie mogą stanowić subwencje pochodzące z budżetu państwa lub samorządu terytorialnego<sup>3</sup>.

Dochody osiągnięte z wyżej wymienionych źródeł mogą być przeznaczone na wszelkie formy działalności instytucji kościelnych, w tym również na cele związane z prowadzeniem kultu religijnego. Należy jednak podkreślić, że z środków publicznych nie może być finansowana działalność związana ze sprawowaniem kultu. Stanowi o tym art. 10 ust. 2 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, w którym to przepisie ustawodawca wyraźnie postanowił, że „państwo i państwowe jednostki organizacyjne nie dotują i nie subwencjonują kościołów i innych związków wyznaniowych”. Państwo może jednak współfinansować takie formy działalności instytucji kościelnych, które służą innym celom niż związanym ze sprawowaniem kultu, lecz tylko i wyłącznie pod warunkiem określenia ich w ustawach lub przepisach wydanych na ich podstawie<sup>4</sup>.

Celem niniejszego artykułu jest wskazanie, na podstawie obecnie obowiązujących przepisów prawa polskiego, możliwości pozyskiwa-

---

<sup>2</sup> P. Stanisławski, *Finansowe i majątkowe aspekty działalności kościołów i innych związków wyznaniowych*, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2008, s. 216.

<sup>3</sup> M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2010, s. 288.

<sup>4</sup> J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 206-207. Za wyjątek od tej zasady należy uznać przepis art. 43 ust. 2 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 29, poz. 154 z późn. zm.), na podstawie którego inwestycje sakralne i kościelne mogą być finansowane ze środków publicznych, pod warunkiem, że mają na celu stworzenie warunków do działania duszpasterstwa wojskowego oraz duszpasterstwa specjalnego w zakładach państwowych.

nia środków finansowych przez kościoły i inne związki wyznaniowe, z przeznaczeniem ich na cele związane ze sprawowaniem kultu religijnego. Oprócz tego zamierzeniem autora jest wykazanie, że w uzasadnionych przypadkach na ten cel mogą być także przeznaczane środki pochodzące ze środków publicznych. Chodzi tutaj wyłącznie o dotacje przeznaczone na ochronę i konserwację zabytków, zarówno ruchomych, jak i nieruchomych. Środki pieniężne pochodzące z tego tytułu mogą być pośrednim sposobem finansowania kultu religijnego, bo znaczna część dotowanych zabytkowych obiektów i przedmiotów sztuki sakralnej wykorzystywana jest przez wspólnoty wyznaniowe do sprawowania kultu religijnego.

W pierwszej kolejności zostanie podjęta próba wyjaśnienia tego, jak należy właściwie rozumieć określenie „środki wydatkowane na cele kultu religijnego”, a następnie zostaną wskazane sposoby i możliwości pozyskiwania środków na te cele.

#### 1. POJĘCIE I PODZIAŁ ŚRODKÓW WYDATKOWANYCH NA CELE KULTU RELIGIJNEGO

W przepisach prawa polskiego nie zdefiniowano występującego zarówno w ustawach wyznaniowych, jak i podatkowych pojęcia „cele kultu religijnego”. W literaturze podkreśla się, że jest to pojęcie nieostre, domagające się doprecyzowania<sup>5</sup>. Należy zgodzić się z takim stanowiskiem, tym bardziej że pojęcia tego nie zdefiniowano dokładnie w ustawach, ale także w związanych z nimi aktach wykonawczych. Autorzy prezentujący powyższe stanowisko przywołują pismo Podsekretarza Stanu Ministerstwa Finansów z dnia 31 października 1995 r. do izb i urzędów skarbowych, w którym próbuje się zdefiniować ten termin. Ostatecznie jednak nie rozwiązano pojawiających się wątpliwości interpretacyjnych<sup>6</sup>. Zgodnie z treścią tego dokumentu za środki

<sup>5</sup> B. Pahl, *Majątek kościołów i innych związków wyznaniowych. Zasady opodatkowania*, Olsztyn 2008, s. 124; M. Tyrakowski, *Opodatkowanie dochodów Kościoła katolickiego w Polsce*, Warszawa 2005, s. 92-93.

<sup>6</sup> Nr PO 2/11-01573/95, „Biuletyn Skarbowy” 1995, nr 4, s. 14.

(dochody) na cele kultu religijnego uważa się środki przeznaczone dla kościołów, związków religijnych i kościelnych osób prawnych. Identyczne stanowisko odnajdujemy też w wyroku Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie z dnia 22 września 2005 r.<sup>7</sup> Natomiast organy podatkowe za darowizny na cel kultu religijnego uznały nie tylko te przeznaczone dla kościołów, związków religijnych i kościelnych osób prawnych, lecz także przekazywane na rzecz innych podmiotów realizujących tożsame cele<sup>8</sup>. Dyrektor Izby Skarbowej w Warszawie w sprawie interpretacji prawa podatkowego z dnia 22 lutego 2010 r.<sup>9</sup> uznał, że jako darowiznę można uznać określoną kwotę pieniężną z przeznaczeniem na cele kultu religijnego na rzecz zarejestrowanego stowarzyszenia, które jest organizacją w rozumieniu art. 37 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej. W uzasadnieniu organ podatkowy stwierdził: „w skład struktury organizacyjnej Kościoła Katolickiego wchodzi osoby prawne wymienione w ww. ustawie (o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej) w art. od 6 do 10 i są to m.in. diecezje, parafie, Caritas Polska, klasztory, zakony. Poza wymienionymi wprost w ustawie o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP osobowość prawną posiadają również inne jednostki organizacyjne Kościoła, które w drodze rozporządzenia Ministra-Kierownika Urzędu do Spraw Wyznań uzyskały osobowość prawną. Podmioty te, będące częścią struktury organizacyjnej Kościoła Katolickiego, powoływane są dla wypełniania funkcji religijnych. Bez wątpienia podmioty te realizują cel kultu religijnego, co oznacza, że darowizny przekazane na rachunek tych podmiotów z przeznaczeniem na cele kultu religijnego będą podstawą do skorzystania przez darczyńców z odliczenia określonego w art. 26 ust. 1 pkt 9 lit. b ustawy o podatku dochodowym od osób fizycznych”.

<sup>7</sup> Sygn. akt III SA/Wa 845/05, Lex 177343.

<sup>8</sup> D. Walencik, *Darowizny na działalność charytatywno-opiekuńczą*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2010, t. 13, s. 265.

<sup>9</sup> Sygn. IPPB4/415-823/09-2/MP, <http://www.podatki.biz/interpretacje/0142449.txt> dostęp: 7 maja 2011 r.



W związku z brakiem definicji, a także szerokim ujęciem pojęcia „cele kultu religijnego”, powstaje potrzeba podjęcia się próby precyzyjnego wyjaśnienia tego, co należy rozumieć pod niniejszym określeniem.

Według *Słownika języka polskiego* pod pojęciem „kult” rozumie się cześć religijną oddawaną Bogu, bóstwom, świętym osobom lub rzeczom, to zewnętrzne wyrazy tej czci. Można zatem stwierdzić, że mianem „kultu religijnego” określa się zewnętrzny aspekt religii w odróżnieniu od doktryny teoretycznej. Będzie to zatem ogół obrzędów religijnych określonej religii czy też całokształt czynności religijnych<sup>10</sup>. W definicji zawartej w *Encyklopedii katolickiej* podkreśla się, że kult stanowi integralny składnik każdej religii, tworząc jej istotny wyraz, a jego akty mogą mieć wymiar wspólnotowy lub indywidualny. Przy tym każda religia samodzielnie określa zasady jego sprawowania<sup>11</sup>. Zgodnie z powyżej przytoczonym rozumieniem kultu religijnego, w celu jego realizacji podejmowane są zarówno te działania, które odnoszą się bezpośrednio do praktyk, obrzędów i uroczystości religijnych, jak i też dotyczące obiektów sakralnych i związanej z nimi infrastruktury. Zatem chodzi tutaj o zapewnienie wszelkich środków materialnych niezbędnych do jego zorganizowania i przeprowadzenia.

Opierając się na poczynionych wyżej spostrzeżeniach, a także poglądach zawartych w doktrynie – szczególnie prawa podatkowego – środki wydatkowane na cele kultu religijnego można sklasyfikować w trzech obszarach.

Do pierwszego z nich zaliczyć można środki przeznaczone na nabycie i utrzymanie przedmiotów niezbędnych do wypełniania obrzędów religijnych (liturgicznych). W szczególności chodzi tutaj o naczynia i przedmioty liturgiczne, szaty i księgi liturgiczne, bieliznę liturgiczną, inne paramenty niezbędne do sprawowania liturgii (wino mszalne, komunikanty, świece), a także środki na pokrycie innych bieżących

---

<sup>10</sup> *Słownik języka polskiego, A-K*, t. I, Warszawa 1992 r., s. 1083; „Kult” w znaczeniu religioznawczym to: „Całokształt praktyk obrzędowych, z których pośrednictwem wyznawcy religii manifestują cześć dla *sacrum* w aktach uwielbienia, błagania i dziękczynienia [...]. W kulcie można wyodrębnić przedmiot kultu, osoby sprawujące kult, obiekty i sprzęty kultowe oraz czynności kultowe [...]”, *Nowa encyklopedia powszechna PWN, I-L*, t. 3, Warszawa 1996, s. 618.

<sup>11</sup> H. Zimoń, *Kult*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, k. 177.

kosztów koniecznych do realizacji kultu publicznego (np. konserwacja różnego rodzaju urządzeń znajdujących się w obiektach sakralnych, wydatki na media, sprząatanie obiektów sakralnych). Ponadto do tej grupy wydatków należy ponadto zaliczyć koszty wynagrodzenia osób zatrudnionych przez kościelną osobę prawną (np. organistów, kościelnych, osób pracujących w kancelarii)<sup>12</sup>.

Drugi obszar obejmować będzie wszelkie inwestycje prowadzone na rzecz obiektów przeznaczonych do sprawowania kultu religijnego i utrzymania w przydatności budynków powstających, jak i już istniejących. Do obiektów sakralnych zaliczyć należy zarówno kościoły, kaplice, miejsca spotkań modlitewnych, jak również przydrożne figury, krzyże czy inne symbole związane z sprawowanym kultem wspólnot religijnych<sup>13</sup>. Szczególne znaczenie w tym zakresie będą miały inwestycje poniesione na renowację i utrzymanie nieruchomości i przedmiotów ruchomych wpisanych do odpowiedniego rejestru zabytków. Stanowisko takie znajduje potwierdzenie w interpretacji prawa podatkowego wydanej przez Opolski Urząd Skarbowy z dnia 6 czerwca 2006 r. Organ podatkowy stwierdza, że działania polegające na organizowaniu i finansowaniu prac badawczych i remontowych obiektów kultury sakralnej, jak również infrastruktury pielgrzymkowej w Górze Świętej Anny są związane z kultem religijnym i mieszczą się w szerokim znaczeniu tego pojęcia<sup>14</sup>.

W obszarze trzecim można umieścić wydatki poniesione na propagowanie czy promowanie kultu religijnego. Szczególnie w realiach współczesnego społeczeństwa wspólnoty religijne podejmują liczne starania zmierzające do tego, by w sprawowanych obrzędach religijnych wzięło udział jak najwięcej osób. Zabiegi te wiążą się z koniecznością poniesienia niejednokrotnie znacznych nakładów koniecznych do sfinansowania oprawy nabożeństw liturgicznych, drukowania i kolpor-

<sup>12</sup> D. Walencik, *Darowizny*, s. 266.

<sup>13</sup> M. Tyrakowski, *Opodatkowanie dochodów Kościoła katolickiego*, s. 93; B. Pahl, *Majątek kościołów*, s. 125.

<sup>14</sup> Postanowienie w sprawie interpretacji prawa podatkowego z dnia 6 czerwca 2006 r. wydane przez Opolski Urząd Skarbowy, nr sygn. PD/423-30/GC/2006, <http://interpretacje.tmxp.pl/Podatek-dochodowy-od-osob-prawnych/Podstawa-opodatkowania-i-wysokosc-podatku/130969-cel-kultu-religijnego-darowizna-podatek-dochodowy-od-osob-prawnych.html> dostęp: 7 maja 2011 r.

towania tekstów i pomocy liturgicznych, czy nawet pokrycia kosztów reklamy i promocji. Ponadto do tej grupy można włączyć wszelkie inne koszty związane z prawidłowym funkcjonowaniem kościelnych osób prawnych, które w rzeczywistości najczęściej wykonują rolę organizatora kultu religijnego.

W literaturze, niektórzy autorzy do wydatków na cele kultu religijnego kwalifikują środki przeznaczone na „utrzymanie osób duchownych i członków zakonów ponoszone przez kościelne osoby prawne, zakony i kongregacje zakonne”. Na równi z tymi wydatkami kwalifikują „koszty utrzymania seminariów duchownych i domów przygotowawczych (nowicjaty)”<sup>15</sup>. Wydaje się, jednak, że przedstawiane przez nich zdanie stanowi zbyt szeroką interpretację. Trudno bowiem wykazać związek między utrzymaniem duchownych lub osób przygotowujących się do nabycia statusu duchownego z realizacją celów kultu publicznego, poza jedynie faktem, że w zdecydowanej większości przypadków osoby duchowne niezbędne są do jego sprawowania. Prezentowanej opinii przeczy ponadto brzmienie art. 13 pkt a) ustawy z dnia 15 marca 1933 r. o zbiorcach publicznych<sup>16</sup>. Ustawodawca wyłączył spod zastosowania przepisów tej ustawy ofiary zbierane na enumeratywnie wyliczone cele realizowane przez kościelne osoby prawne. Wśród tych celów ustawa wyraźnie odróżnia zbiórki przeprowadzane na cele religijne, od zbiorów przeznaczonych na utrzymanie duchownych.

Zakwalifikowanie bowiem środków na utrzymanie duchownych do realizacji celów kultu religijnego ma istotne znaczenie dla darczyńców, składających darowiznę na rzecz kościelnej osoby prawnej i chcących następnie skorzystać z przysługującej z tego tytułu ulgi podatkowej. Nie ma natomiast znaczenia dla obdarowanych kościelnych osób prawnych.

W obecnie obowiązującym stanie prawnym dochody kościelnych osób prawnych z niegospodarczej działalności statutowej wolne są od opodatkowania<sup>17</sup>. Oznacza to, że składane na ich rzecz ofiary, darowi-

---

<sup>15</sup> M. Tyrakowski, *Opodatkowanie dochodów Kościoła katolickiego*, s. 93; B. Pahl, *Majątek kościołów*, s. 125.

<sup>16</sup> Dz. U. Nr 22, poz. 162 z późn. zm.

<sup>17</sup> Art. 13 ust. 2 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania; art. 17 ust. 1 pkt 4a lit a ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych.

zny czy inne świadczenia nie podlegają opodatkowaniu. Natomiast osoby fizyczne lub prawne, chcące złożyć darowiznę na rzecz kościelnej osoby prawnej zajmującej się wyłącznie utrzymaniem duchownych lub przygotowujących się do tego stanu – co teoretycznie może zaistnieć – nie będą mogły skorzystać z prawa do obniżenia podstawy opodatkowania i tym samym zapłaty podatku w mniejszym wymiarze.

## 2. DOBROWOLNE ŚWIADCZENIA MATERIALNE

Podstawowym źródłem finansowania działalności instytucji kościelnych w Polsce realizujących cele związane z kultem religijnym pozostają dobrowolne ofiary składane przez wiernych<sup>18</sup>. Ustawodawca w art. 5 ustawy o wolności sumienia i wyznania przyznał wiernym prawo swobodnego świadczenia na rzecz kościołów i innych związków wyznaniowych oraz instytucji charytatywno-opiekuńczych. Prawu przysługującemu poszczególnym osobom odpowiada prawo związków religijnych do zbierania składek, otrzymywania darowizn, spadków i innych świadczeń od osób fizycznych i prawnych<sup>19</sup>. Ta ogólna gwarancja przyznana poszczególnym kościołom i innym związkom wyznaniowym znajduje swoje potwierdzenie w przepisach uchwalonych po 1989 r. ustaw regulujących w sposób indywidualny stosunek państwa do poszczególnych kościołów. Przepisy zawarte w ustawach indywidualnych nieznacznie między sobą się różnią, co wynika ze specyfiki poszczególnych związków oraz charakteru prowadzonej przez nich działalności<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> P. Stanisz, *Perspektywy zmiany systemu finansowania kościołów i innych związków wyznaniowych w Polsce*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2009, t. 12, s. 6.

<sup>19</sup> Art. 19 ust. 2 pkt 8 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania.

<sup>20</sup> P. Stanisz, *Finansowe i majątkowe aspekty*, s. 219. Dla przykładu art. 57 ust 1 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej stanowi: „Kościelne osoby prawne mają prawo do zbierania ofiar na cele religijne, kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą, naukową, oświatową i wychowawczą oraz utrzymanie duchownych i członków zakonów”. W podobnym brzmieniu art. 42 ustawy z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (Dz. U. Nr 66, poz. 287), czy też art. 36 ustawy z dnia 13 maja 1994 r. o stosun-

Na podstawie obowiązujących przepisów na cele kultu religijnego mogą być składane środki materialne zbierane w czasie publicznych składek (zbiórek), otrzymywane w postaci indywidualnie składanych ofiar przybierających formę darowizn, spadków i innych świadczeń zarówno od osób fizycznych, jak i prawnych<sup>21</sup>.

Zgodnie z art. 1 ustawy o zbiórkach publicznych, publiczne zbieranie ofiar w gotówce lub w naturze na pewien z góry określony cel wymaga uprzedniego uzyskania pozwolenia od właściwego organu do jej przeprowadzenia. Jednak przepisy o zbiórkach publicznych nie będą miały zastosowania do zbiórek organizowanych przez wspólnoty religijne na cele ściśle określone i związane z prowadzoną przez nie działalnością. Art. 13 pkt a powyższej ustawy stanowi, że „do zbierania ofiar na cele religijne, kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą, naukową, oświatową i wychowawczą oraz utrzymanie duchownych i członków zakonów, jeżeli odbywają się w obrębie terenów kościelnych, kaplic oraz w miejscach i okolicznościach zwyczajowo przyjętych w danej okolicy i w sposób tradycyjnie ustalony”, nie jest wymagane uzyskanie pozwolenia<sup>22</sup>. Przedstawiony przez ustawodawcę enumeratywny katalog celów swym zakresem obejmuje zatem także ofiary przeznaczone na rzecz sprawowanego kultu religijnego. Może zaistnieć również sytuacja, gdy dana instytucja kościelna chce przeprowadzić zbiórkę na cele religijne (np. na potrzeby kultu religijnego), w przypadku gdy miejsce bądź okoliczności do przeprowadzenia zbiórki publicznej nie spełniają warunków z art. 13 ustawy o zbiór-

---

ku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 73, poz. 323).

<sup>21</sup> Art. 19 ust. 2 pkt 8 ustawy o gwarancjach sumienia i wyznania.

<sup>22</sup> Ustanowione przepisy gwarantujące publiczne zbieranie ofiar na cele religijne i zwalniające z uzyskania pozwolenia zostały ponadto potwierdzone przez art. 21 ust. 2 Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską (Dz. U. z 1998 r. Nr 51 poz. 318), gdzie postanowiono: „Przepisy prawa polskiego o zbiórkach publicznych nie mają zastosowania do zbierania ofiar na cele religijne, kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą, naukową, oświatową i wychowawczą oraz utrzymanie duchownych i członków zakonów, jeżeli odbywają się w obrębie terenów kościelnych, kaplic oraz w miejscach i okolicznościach zwyczajowo przyjętych w danej okolicy i w sposób tradycyjnie ustalony”, a także w odpowiednich przepisach tzw. ustaw indywidualnych, J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, s. 215.

kach publicznych. W takiej jednak sytuacji zgodnie z art. 3 tej ustawy wymagane jest uzyskanie stosownego pozwolenia w celu przeprowadzenia zbiórki przez kościelną osobę prawną<sup>23</sup>.

Kolejną formą dobrowolnego świadczenia na cele kultu religijnego są ofiary składane przez wiernych w postaci darowizn. Wskazuje się, że środki materialne pochodzące z ofiar składanych przez wiernych na cele religijne zalicza się do dochodów uzyskiwanych z niegospodarczej działalności statutowej<sup>24</sup>. Taka kwalifikacja ma istotne znaczenie podatkowe zarówno dla dokonujących darowizny, jak i dla kościelnych osób prawnych, które stają się w takim przypadku beneficjentami.

Mianowicie na podstawie przepisów ustawy z dnia 26 lipca 1991 r. o podatku dochodowym od osób fizycznych<sup>25</sup> oraz ustawy z dnia 15 lutego 1992 r. o podatku dochodowym od osób prawnych<sup>26</sup> zarówno osoby fizyczne, jak i prawne mogą zmniejszyć podstawę opodatkowania o kwoty darowizn przekazanych na cele kultu religijnego. Darczyńca może swobodnie rozporządzać swoim dochodem, lecz od podstawy opodatkowania przysługuje mu jedynie prawo odliczenia darowizn łącznie do wysokości 6% dochodu w przypadku osób fizycznych<sup>27</sup> oraz do wysokości 10% dochodu w przypadku osób prawnych<sup>28</sup>. Ustawo-

<sup>23</sup> P. Stanisławski, *Finansowe i majątkowe aspekty*, s. 219-220; D. Walencik, *Nabywanie dóbr doczesnych przez osoby prawne Kościoła katolickiego w świetle prawa polskiego i prawa kanonicznego*, „*Studia z Prawa Wyznaniowego*” 2004, t. 7, s. 163.

<sup>24</sup> B. Pahl, *Majątek kościołów*, s. 122-124; P. Stanisławski, *Finansowe i majątkowe aspekty*, s. 220.

<sup>25</sup> Tekst jedn. Dz. U. z 2010 r. Nr 51, poz. 307 z późn. zm.

<sup>26</sup> Tekst jedn. Dz. U. z 2011 r. Nr 74, poz. 397 z późn. zm.

<sup>27</sup> Art. 26 ust. 1 pkt 9 lit. b ustawy o podatku dochodowym od osób fizycznych. Obecnie obowiązująca wysokość dopuszczalnych odliczeń na cele kultu religijnego obowiązuje od 1 stycznia 2005 r. W 2004 r. wysokość odliczenia określona była kwotowo i wynosiła 350 zł, natomiast do 1 stycznia 2004 r. od podstawy opodatkowania osoby fizyczne mogły maksymalnie odliczyć 10% dochodu, P. Stanisławski, *Finansowe i majątkowe aspekty*, s. 221.

<sup>28</sup> Art. 18 ust. 1 pkt 7 ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych. Do 31 grudnia 2003 r. wysokość maksymalnego odliczenia wynosiła 15% dochodu. Należy zaznaczyć, że zarówno w przypadku osób fizycznych, jak i osób prawnych określony procentowo limit odliczenia darowizn obejmuje także darowizny przekazane na cele krwiodawstwa realizowanych przez honorowych dawców krwi (osoby fizyczne), a także darowizn przekazanych na cele zadań publicznych realizowanych przez organizacje pożytku publicznego (osoby fizyczne i prawne), art. 26 ust. 5 ustawy o podatku dochodowym od osób fizycznych; art. 18 ust. 1a ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych.

dawca nakłada na podatnika korzystającego z prawa odliczenia darowizny obowiązek wykazania w zeznaniu podatkowym kwoty przekazanej darowizny, kwoty dokonanego odliczenia oraz danych pozwalających na identyfikację obdarowanego, w szczególności jego nazwę i adres. W przypadku darowizny pieniężnej jej wysokość ustala się na podstawie dowodu wpłaty na rachunek bankowy obdarowanego. Natomiast w przypadku darowizny innej niż pieniężna na podstawie dokumentu potwierdzającego jej wartość oraz oświadczenia obdarowanego o jej przyjęciu<sup>29</sup>.

Z kolei dla beneficjenta, jakim staje się w przypadku otrzymania darowizny kościelna osoba prawna, dochód tak uzyskany zwolniony jest od opodatkowania. Ponadto ustawodawca zwalnia ten podmiot z obowiązku prowadzenia dokumentacji podatkowej wymaganej przez przepisy ustawy z dnia 29 sierpnia 1997 r. – Ordynacja podatkowa<sup>30</sup>, a także – co stanowi konsekwencję wprowadzonych zwolnień – z obowiązku składania comiesięcznych deklaracji oraz wpłacania zaliczek na podatek dochodowy<sup>31</sup>.

Ustawodawca wśród uprawnień służących realizacji funkcji religijnych przez kościoły i inne związki wyznaniowe wymienia także prawo do nabycia spadku. Przez spadkobranie rozumie się przejście ogółu praw i obowiązków majątkowych zmarłego, które przechodzą na niego z chwilą śmierci spadkodawcy<sup>32</sup>. Spadkobiercą testamentowym może być każdy podmiot prawa cywilnego mający zdolność do dziedziczenia<sup>33</sup>. Oznacza to, że również kościelne osoby prawne w przypadku powołania ich do roli spadkobiercy przez testatora i złożeniu oświadczenia o przyjęciu spadku mogą dokonać jego nabycia – wraz z wszystkimi wiążącymi się z tą czynnością prawną konsekwencjami – przezna-

<sup>29</sup> Art. 26 ust. 6b i ust. 7 pkt 1 ustawy o podatku dochodowym od osób fizycznych; art. 18 ust. 1c ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych.

<sup>30</sup> Tekst jedn. Dz. U. z 2005 r. Nr 8 poz. 60 z późn. zm. Zob. art. 17 ust. 1 pkt 4a lit. a ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych, B. Pahl, *Majątek kościołów*, s. 122-123. Por. art. 55 ust. 2 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej.

<sup>31</sup> Art. 25 ust. 3a i art. 27 ust. 1 ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych.

<sup>32</sup> A. Kawalko, H. Witczak, *Prawo spadkowe*, Warszawa 2006, s. 2.

<sup>33</sup> E. Niezbecka, *Kodeks cywilny. Komentarz. Tom IV. Spadki*, Warszawa 2008, s. 132.

czając przysporzony w ten sposób majątek na realizację swych celów statutowych. Uzyskane w ten sposób prawa do własności nieruchomości, rzeczy lub praw majątkowych zwolnione zostają z obowiązku zapłaty podatku od spadków pod warunkiem, że przysporzone w ten sposób rzeczy i prawa nie będą przeznaczone na działalność gospodarczą<sup>34</sup>.

### 3. DOCHODY Z DZIAŁALNOŚCI GOSPODARCZEJ

Osoby prawne kościołów i innych związków wyznaniowych, podobnie jak i inne podmioty, korzystając z gwarantowanego prawa do swobody działalności gospodarczej, podejmują działalność gospodarczą, która służy zdobywaniu środków materialnych. Te z kolei najczęściej przeznaczone zostają na wypełnienie celów statutowych, w tym działalności o charakterze religijnym, ze szczególnym uwzględnieniem realizacji celów kultu religijnego<sup>35</sup>.

Zgodnie z legalną definicją zawartą w art. 2 ustawy z 2 lipca 2004 r. o swobodzie działalności gospodarczej<sup>36</sup> za działalność gospodarczą uważa się zarobkową działalność wytwórczą, budowlaną, handlową, usługową oraz poszukiwanie, rozpoznawanie i wydobywanie kopalini ze złóż, a także działalność zawodową, wykonywaną w sposób zorganizowany i ciągły. Ustawodawca państwowy nie wprowadza żadnych ograniczeń w możliwości prowadzenia przez kościelne osoby prawne

---

<sup>34</sup> Należy zaznaczyć, że w ustawie z dnia 28 lipca 1983 r. o podatku od spadków i darowizn (tekst jedn. Dz. U. z 2009 r. Nr 93, poz. 768) nie znajdziemy żadnych przepisów regulujących zwolnienie kościołów i innych związków wyznaniowych z podatku od tego rodzaju czynności prawnej z tej racji, że jej regulacjom podlega nabycie własności rzeczy lub praw majątkowych przez osoby fizyczne. W przepisach ustaw określających stosunek państwa do Kościoła katolickiego (art. 55 ust. 6) oraz Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (art. 40 ust. 6) zawarte są przepisy wprost ustanawiające zwolnienie od podatku od spadków i darowizn, P. Stanisławski, *Finansowe i majątkowe aspekty*, s. 235. Chociaż analogicznego brzmienia odpowiednich przepisów nie znajdujemy w treści pozostałych tzw. indywidualnych ustaw, to jednak zarówno kościelne osoby prawne tych kościołów, jak i kościołów i innych związków wyznaniowych działających na podstawie wpisu do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych również korzystają z przysługującego im zwolnienia przedmiotowego.

<sup>35</sup> P. Stanisławski, *Perspektywy zmiany systemu finansowania*, s. 10-11.

<sup>36</sup> Tekst jedn. Dz. U. z 2010 r. Nr 220, poz. 1447.



działalności gospodarczej. Podmioty te mogą podejmować wszelkie rodzaje działalności gospodarczej, do których znajdują zastosowanie powszechnie obowiązujące przepisy regulujące jej prowadzenie. Jedynie ograniczenia wzbraniające prowadzenia określonego typu czy rodzaju działalności gospodarczej mogą zostać wprowadzone przez odpowiednie przepisy prawa wewnętrznego kościołów i innych związków wyznaniowych.

Dla analizowanej problematyki znaczenie będą miały przepisy z zakresu prawa podatkowego. Jak już wyżej podkreślono, dochody uzyskiwane przez kościelne osoby prawne z niegospodarczej działalności statutowej wolne są od opodatkowania. Ustawowe zwolnienie natomiast nie dotyczy, co do zasady, dochodów uzyskiwanych z prowadzonej działalności gospodarczej. Dochody kościelnych osób prawnych oraz spółek, których jedynymi udziałowcami są te osoby, mogą być jednak wolne od podatku w części przeznaczanej na enumeratywnie wyliczone przez ustawodawcę cele<sup>37</sup>. Odpowiednie unormowania zawarte są w przepisach ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (art. 13 ust. 5), ustaw normujących stosunek państwa do Kościoła katolickiego (art. 55 ust. 3) i Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (art. 40 ust. 3), a następnie powtórzone w późniejszych przepisach ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych (art. 17 ust. 1 pkt 4, 4a lit. a i 4b). Wśród celów, jakie zostały przez ustawodawcę określone w wyżej wymienionych przepisach, wskazane są zadania z zakresu sprawowania kultu religijnego, konserwacji zabytków, inwestycji sakralnych w zakresie budowy, rozbudowy i odbudowy kościołów oraz kaplic, adaptacji innych budynków na cele sakralne, a także remonty tych obiektów. Należy przy tym zaznaczyć, że ustawodawca w przytoczonych przepisach wprowadza tu istotny warunek do uzyskania zwolnienia, zgodnie z którym kościelna osoba prawna lub spółka ma na wykorzystanie przychodów w tych celach dwa lata<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> P. Stanisławski, *Finansowe i majątkowe aspekty*, s. 233.

<sup>38</sup> B. Rakoczy, *Ustawa o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Warszawa 2008, s. 333.

Warto jeszcze zwrócić bliższą uwagę na przepis art. 17 ust. 1 pkt 4 ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych. Zgodnie z jego brzmieniem, wolnymi od podatku są również dochody podatników, których celem statutowym jest między innymi działalność kultu religijnego, w części przeznaczony na ten cel. W ten przedmiotowy zakres zwolnienia wkomponowany jest dodatkowo warunek dotyczący podmiotu wykonującego działalność gospodarczą. Ze względu na wyłączenie zastosowane przez ustawodawcę zwolnienie to nie znajduje zastosowania do wszystkich podmiotów wykonujących działalność gospodarczą, lecz skierowane jest przede wszystkim do fundacji, stowarzyszeń, jednostek badawczo-rozwojowych i innych osób prawnych wykonujących działalność wymienioną w zamkniętym katalogu celów statutowych<sup>39</sup>. Zatem i te podmioty nieposiadające jednocześnie statusu kościelnych osób prawnych, w przypadku gdy we własnych zadaniach statutowych mają realizowanie celów kultu publicznego, w części dochodu przeznaczony na ten cel mogą uzyskać zwolnienie podatkowe.

#### 4. DOTACJE ZE ŚRODKÓW PUBLICZNYCH

W sposób pośredni cele kultu religijnego mogą być wspierane poprzez subwencje w zakresie finansowania remontów i konserwacji obiektów kościelnych należących do zabytków kultury narodowej a także dzieł sztuki<sup>40</sup>. Należy podkreślić, że możliwość wykorzystywania środków publicznych na powyższe cele nie wynika z sakralnego czy kościelnego charakteru obiektów budowlanych, czy przedmiotów kultu, lecz z faktu, że są one dobrami kultury<sup>41</sup>. Podstawę prawną przyjęcia takich rozwiązań należy wskazać w przepisach ustaw wyznaniowych. Zgodnie z art. 17 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania państwo współdziała z kościołami i innymi

<sup>39</sup> P. Małecki, M. Mazurkiewicz, *CIT. Podatki i rachunkowość. Komentarz*, Warszawa 2010, s. 692.

<sup>40</sup> J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, s. 211.

<sup>41</sup> B. Rakoczy, *Ustawa o stosunku państwa do Kościoła katolickiego*, s. 286.

związkami wyznaniowymi w ochronie, konserwacji, udostępnianiu i upowszechnianiu zabytków architektury, sztuki i literatury religijnej, które stanowią integralną część dziedzictwa kultury. Unormowanie to zostało następnie powtórzone w odpowiednich przepisach ustaw indywidualnie regulujących stosunek państwa do poszczególnych kościołów<sup>42</sup>. W stosunku do Kościoła katolickiego ponadto znajdujemy dodatkowe unormowania zawarte w art. 22 ust. 4 Konkordatu, gdzie postanowiono: „Rzeczpospolita Polska w miarę możliwości udziela wsparcia materialnego w celu konserwacji i remontowania zabytkowych obiektów sakralnych i budynków towarzyszących, a także dzieł sztuki stanowiących dziedzictwo kultury”<sup>43</sup>. To uzgodnienie jest potwierdzeniem norm wpisanych do art. 43 ust. 3 oraz art. 51 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej<sup>43</sup>.

Kolejną podstawę prawną znajdujemy w przepisach ustawy z dnia 17 listopada 2003 r. o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami<sup>44</sup>. Zgodnie z zasadami finansowania opieki nad zabytkami zawartymi w treści tej ustawy właściciel bądź posiadacz zabytku wpisanego do rejestru albo osoba posiadająca taki zabytek w trwałym zarządzie może ubiegać się o udzielenie dotacji celowej z budżetu państwa na dofinansowanie prac konserwatorskich, restauratorskich lub robót budowlanych przy tym zabytku<sup>45</sup>. Dotacje na cele związane z ochroną zabytków

---

<sup>42</sup> Bardzo zbliżone w swej treści przepisy do art. 17 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania znajdujemy w 11 spośród 15 ustaw indywidualnych. Wyjątkiem jest tu ustawa z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 73, poz. 323) oraz akty uchwalone jeszcze w dwudziestoleciu międzywojennym o stosunku państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, Karaimskiego Związku Religijnego oraz Muzułmańskiego Związku Religijnego.

<sup>43</sup> J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, s. 211. W art. 43 ust. 3 postanowiono: „Na odbudowę i utrzymanie dóbr kultury stanowiących własność kościelnych osób prawnych będą udzielane dotacje państwowe na podstawie odrębnych przepisów”.

<sup>44</sup> Dz. U. Nr 162, poz. 1568 z późn. zm.

<sup>45</sup> Art. 73 ustawy o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami. Zgodnie z art. 76 tej ustawy dotacja może być udzielona na dofinansowanie nakładów koniecznych na wykonanie prac konserwatorskich, restauratorskich lub robót budowlanych przy zabytku wpisanym do rejestru, ustalonych na podstawie kosztorysu zatwierdzonego przez wojewódzkiego konserwatora zabytków, które zostaną przeprowadzone w roku złożenia przez wnioskodawcę wniosku o udzielenie dotacji lub w roku następującym po roku złożenia tego wniosku

udzielane są przez ściśle określone przez ustawodawcę podmioty, które niżej zostaną przedstawione.

W art. 74 przywoływanej wyżej ustawy postanowiono, że dotacja taka może być udzielona przez ministra właściwego do spraw kultury i ochrony dziedzictwa narodowego ze środków finansowych z części budżetu państwa „Kultura i ochrona dziedzictwa narodowego” oraz wojewódzkiego konserwatora zabytków ze środków finansowych z budżetu państwa w części, której dysponentem jest wojewoda.

Kościelne osoby prawne w celu pozyskania środków na ochronę i konserwację zabytków nieruchomości mogą również zwracać się także do innych jednostek samorządu terytorialnego, jakimi są gminy i powiaty. W art. 6 pkt 5 ustawy z dnia 21 sierpnia 1997 r. o gospodarce nieruchomościami<sup>46</sup>, ustawodawca do celów publicznych w rozumieniu ustawy zalicza opiekę nad nieruchomościami stanowiącymi zabytki w rozumieniu przepisów o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami.

Ostatnim podmiotem, ze strony którego można uzyskać dotacje na konserwację i ochronę obiektów kościelnych o wartości zabytkowej, są środki pochodzące z Funduszu Kościelnego. Został on utworzony na mocy ustawy z dnia 20 marca 1950 r. o przejęciu przez państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego<sup>47</sup>. Pomijając w tym miejscu kwestie związane z genezą jego utworzenia i funkcjonowania, a także nowelizacją przepisów, jaka miała miejsce po 1989 r., ze względu na omawianą tematykę należy zwrócić uwagę na katalog celów, na jakie można przeznaczać środki Funduszu<sup>48</sup>. Obecnie cele, na jakie może świadczyć Fundusz Kościelny, obejmują trzy grupy<sup>49</sup>.

---

oraz nakładów koniecznych na wykonanie prac konserwatorskich, restauratorskich lub robót budowlanych przy zabytku wpisanym do rejestru, jakie zostały przeprowadzone w okresie trzech lat poprzedzających rok złożenia przez wnioskodawcę wniosku o udzielenie dotacji.

<sup>46</sup> Tekst jedn. Dz. U. z 2010 r. Nr 102, poz. 651.

<sup>47</sup> Dz. U. Nr 9 poz. 87 z późn. zm.

<sup>48</sup> Szerzej zob.: M. Zawisłak, *Prawne i finansowe aspekty działalności Funduszu Kościelnego w latach 1989-2009*, w: *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989-2009). Analizy – dyskusje – postulaty*, red. D. Walencik, Katowice–Bielsko-Biała 2009, s. 357-369.

<sup>49</sup> Według art. 9 ust. 1 ustawy o przejęciu przez państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego celami

Pierwszym z realizowanych zadań jest opłacanie części składek na ubezpieczenie społeczne i zdrowotne osób duchownych. Po drugie, z jego środków może być wspierana prowadzona przez kościoły i inne związki wyznaniowe szeroko rozumiana działalność humanitarna. Trzecią grupę stanowią środki przeznaczane na ochronę i ratowanie zabytkowych obiektów sakralnych i kościelnych o wartości zabytkowej<sup>50</sup>.

Należy podkreślić, że dotacje z Funduszu udzielane są wyłącznie na remonty i konserwacje o charakterze podstawowym zabytkowych obiektów sakralnych (np. remonty dachów, stropów, ścian i elewacji, osuszanie i odgrzybianie, izolację, remonty i wymianę zużytej stolarki okiennej i drzwiowej, instalacji elektrycznej, odgromowej, przeciwłamaniowej i przeciwpożarowej). Choć na podstawie art. 9 ust. 1 pkt 1 ustawy z dnia 20 marca 1950 r. Fundusz może świadczyć na utrzymanie i odbudowę kościołów, to jednak w rzeczywistości żadnych dotacji nie przyznaje się na utrzymanie świątyń<sup>51</sup>. Z Funduszu nie finansuje się remontów i konserwacji innych obiektów znajdujących się w otoczeniu budynków sakralnych ani też innych ruchomych przedmiotów służących celom kultu religijnego, nawet w przypadku gdy wpisane są do rejestru zabytków.

---

Funduszu są: utrzymanie i odbudowa kościołów; udzielanie duchownym pomocy materialnej i lekarskiej oraz organizowanie dla nich domów wypoczynkowych; opłacanie składek na ubezpieczenie społeczne duchownych; wykonywanie działalności charytatywno-opiekuńczej. Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 23 sierpnia 1990 r. w sprawie rozszerzenia zakresu celów Funduszu Kościelnego (Dz. U. Nr 61, poz. 354) a także – z nieznacznymi modyfikacjami – § 1 Statutu Funduszu Kościelnego stanowiącego załącznik do uchwały Rady Ministrów nr 148 z dnia 7 listopada 1991 r. w sprawie statutu Funduszu Kościelnego (M.P. Nr 39, poz. 279) jako cele Funduszu wymieniają: wspomaganie kościelnej działalności oświatowo-wychowawczej i opiekuńczo-wychowawczej, a także inicjatyw związanych ze zwalczaniem patologii społecznych oraz współdziałania w tym zakresie organów administracji rządowej z Kościołem katolickim w Rzeczypospolitej Polskiej oraz innymi kościołami i związkami wyznaniowymi; pokrywanie części wydatków Funduszu Ubezpieczeń Społecznych na świadczenia z tytułu ubezpieczeń społecznych duchownych; konserwację i remonty obiektów sakralnych i kościelnych o wartości zabytkowej.

<sup>50</sup> P. Stanisławski, *Finansowe i majątkowe aspekty*, s. 223-226.

<sup>51</sup> Tamże, s. 223-225.

## PODSUMOWANIE

Wskazany podział środków, jakie mogą być wydatkowane na cele kultu religijnego obejmuje dość szeroki zakres i z pewnością nie stanowi zamkniętego wyliczenia. Stan taki wynika z braku legalnej definicji samego pojęcia „kultu religijnego” oraz precyzyjnie sformułowanej wykładni ze strony judykatury i organów administracji. Należy też podkreślić, że kościoły i inne związki wyznaniowe, korzystając z gwarancji wolności sumienia i religii oraz z zasady autonomii i niezależności, swobodnie określają swoją doktrynę, a tym samym związane z nią obrzędy religijne. Przybierać mogą one różnorodną formę, co jednocześnie wiąże się z trudnością opracowania i wprowadzenia generalnej definicji mającej zastosowanie do obrzędów praktykowanych przez wszystkie religie. Bezspornym natomiast jest fakt, że kościołom i innym związkom religijnym potrzebne są środki materialne niezbędne do realizacji celów kultu religijnego.

Wspólnoty religijne potrzebne środki mogą pozyskiwać w różny sposób, korzystając przede wszystkim z ofiar składanych przez wiernych. Państwo słusznie zezwala na swobodne rozporządzanie swoim mieniem przez ofiarodawców, co w konsekwencji znajduje odzwierciedlenie w przepisach prawa umożliwiających kościelnym osobom prawnym zbieranie i przyjmowanie składanych ofiar, a także swobodne nimi rozporządzanie. Działalność wspólnot religijnych prowadzona jest na rzecz całego społeczeństwa, również w znacznej mierze działalność o charakterze *stricte* religijnym i nie jest nastawiona na osiągnięcie zysków. Prawodawca aprobeje taki stan rzeczy, czego wyraz znajdujemy w zwolnieniach podatkowych przysługującym ich jednostkom organizacyjnym. W ściśle określonych przypadkach, po spełnieniu warunków sprecyzowanych w przepisach prawa podatkowego zarówno osoby fizyczne, jak i prawne, które przekazały darowizny na rzecz kultu religijnego, mogą obniżyć podstawę opodatkowania o ofiarowaną kwotę do procentowo określonej wysokości osiągniętego dochodu w danym roku podatkowym.

Na cele kultu religijnego mogą być także przeznaczane środki uzyskane z prowadzenia przez kościelne osoby prawne działalności gospodarczej. Po wypełnieniu określonych warunków wypracowany zysk w części przeznaczony na realizację celów kultu religijnego

podlega zwolnieniu od podatku. Obowiązujące przepisy w sposób pośredni zezwalają na finansowanie odbudowy i renowacji obiektów sakralnych oraz przedmiotów kultu religijnego wpisanych do rejestru zabytków. Przyjęte rozwiązania nie stoją w sprzeczności z zasadą rozdziału kościoła od państwa, bo jednym z zadań organów administracji publicznej jest współdziałanie w zadaniach zmierzających do trwałego zachowania zabytków, ich zagospodarowania i utrzymania.

Konkludując, należy stwierdzić, że obowiązujące w prawie polskim rozwiązania, gwarantujące kościołom i innym związkom wyznaniowym możliwości pozyskiwania środków na finansowanie celów kultu religijnego, służą zaspokajaniu potrzeb religijnych swych wyznawców. Nie są to z pewnością rozwiązania idealne, lecz w tym miejscu trudno wskazywać jednoznaczną propozycję zmian, bo problematyka ta winna być ujęta w szerszym temacie, przeprowadzenia koniecznej zmiany systemu finansowania kościołów i innych związków wyznaniowych w Polsce.

ON FUNDING THE PURPOSES OF WORSHIP CONDUCTED BY CHURCHES  
AND OTHER RELIGIOUS ASSOCIATIONS

Summary

One of the main pursuits of churches and other religious associations is to conduct religious worship. This aim needs financial and material resources that religious entities may acquire in various ways in accordance with the provisions of Polish law. The article discusses the options of obtaining material resources expended for the purposes of religious worship. The starting point for the discussion is the explanation of the legal concept of “purposes of religious worship” and categorization of funds earmarked for these purposes. Among the methods of securing financial resources there are: the income from offerings and donations, the income from conducted business activity, and state subsidies for environmental protection and conservation of historical monuments, which may be used as a means of indirect funding of religious worship. The existing legal solutions that guarantee religious groups a fundraising capacity for the purposes of religious worship help satisfy the worshippers’ religious needs, though certainly may not be considered perfect.

*Translated by Konrad Szulga*





PIOTR STECZKOWSKI

## POWSTANIE POLSKIEGO ZWIĄZKU KATOLICKO-SPOŁECZNEGO

Celem niniejszego artykułu będzie ukazanie procesu tworzenia Polskiego Związku Katolicko-Społecznego (PZKS). PZKS został formalnie zarejestrowany w dniu 12 stycznia 1981 r. Był pierwszą w PRL-u ogólnopolską organizacją katolików świeckich pragnących w sposób legalny realizować program katolicyzmu społecznego. Organizacja ta miała swoich przedstawicieli w sejmie PRL. Jeden z nich, prof. Jerzy Ozdowski, w roku 1980 został powołany nawet na wicepremiera. Polski Związek Katolicko-Społeczny, pozostając autonomiczną organizacją katolików świeckich, utrzymywał i rozwijał bardzo dobre kontakty z episkopatem, zwłaszcza z prymasem Stefanem kardynałem Wyszyńskim. PZKS stanowił swoiste *novum* na polskiej scenie społeczno-politycznej lat 1980-81, nawet biorąc pod uwagę fenomen NSZZ „Solidarność”. Z powyższych racji wydaje się uzasadnione ukazanie okoliczności powstania tej organizacji, zasadniczych celów jej działania oraz struktury organizacyjnej.

Opis procesu rejestracji PZKS może też stanowić przyczynek do badań nad relacjami, jakie istniały pomiędzy władzami PRL a organizacjami katolików świeckich oraz między tymi organizacjami a Kościołem instytucjonalnym na początku lat osiemdziesiątych XX wieku. Ujawni również, na kolejnym przykładzie, jak wyglądała relacja prawa i polityki w systemie PRL. Wreszcie stanowić może świadectwo wysokiej kultury politycznej i prawnej ówczesnych środowisk inteligencji katolickiej.

Głównymi źródłami, które posłużyły do opracowania tego tematu były materiały zachowane w archiwum PZKS w Warszawie oraz fundamentalna praca Janusza Zabłockiego pt. *Odważę łączyć z rozważą. Polski Związek Katolicko-Społeczny w latach 1980-1983*, wydana przez Ośrodek Studiów Polonijnych i Społecznych PZKS w Lublinie w 2001 r.

## 1. IDEA KATOLICYZMU SPOŁECZNEGO W PRL

W celu lepszego zrozumienia intencji tych, którzy postanowili utworzyć nową organizację katolików świeckich, jaka miała znaleźć się w sposób aktywny w społecznej przestrzeni Polski, należy w sposób choćby skrótowy przypomnieć ideę katolicyzmu społecznego i jej dzieje w Polsce, w okresie po II wojnie światowej. Katolicyzm społeczny jest rozumiany jako działalność społeczna katolików, ukierunkowana na realizację dobra wspólnego, połączona z wypracowywaniem teoretycznych podstaw tej działalności w konkretnych warunkach historycznych. Działalność ta prowadzona jest zwykle przez zorganizowane grupy katolików<sup>1</sup>. W okresie międzywojennym, pod wpływem encyklik społecznych również w Polsce nastąpił dynamiczny rozwój katolicyzmu społecznego. Znalazło to swój wyraz nie tylko w licznych publikacjach z zakresu nauki społecznej Kościoła, ale również w bujnym rozkwicie organizacji katolickich obejmujących zasięgiem swojego oddziaływania środowiska robotnicze, chłopskie, młodzieży akademickiej i inteligencji<sup>2</sup>. Nurt ten posiadał także swoją emanację polityczną, przede wszystkim w postaci partii chrześcijańsko-demokratycznych<sup>3</sup>.

W powojennej rzeczywistości rozwój katolicyzmu społecznego został zahamowany. W obliczu marksistowskiej ideologii i totalitar-

---

<sup>1</sup> Por. Z. Skwierczyński, Cz. Strzeszewski, *Katolicyzm społeczny*, w: *Encyklopedia Katolicka* (EK), t. 8, Lublin 2000, k. 1212.

<sup>2</sup> Por. tamże, k. 1216-1217.

<sup>3</sup> Szerzej na ten temat: K. Turowski, *Historia ruchu chrześcijańsko-demokratycznego w Polsce*, Warszawa 1989, s. 233-405.

nego państwa, polski katolicyzm społeczny musiał określić własną pozycję i strategię działania. Punktem wyjścia do dyskusji na ten temat okazała się publikacja Stanisława Stommy zatytułowana: *Maksymalne i minimalne tendencje katolików w Polsce*<sup>4</sup>. Propozycje w niej zawarte spotkały się z głosami polemicznymi ze strony innych publicystów katolickich. Polemika ta ujawniła, że wśród katolików istnieje spór, który został nazwany sporem pomiędzy „maksymalistami” a „minimalistami”. Istotą tego sporu był problem określenia, jak daleko ma zejść rezygnacja wierzących z ich aspiracji do prowadzenia działalności społecznej w obliczu zwycięstwa komunizmu. Minimaliści twierdzili, że w zaistniałej sytuacji należy wycofać się na pozycje ostateczne obrony życia religijno-moralnego w wymiarze indywidualnym i zrezygnować z ambicji oddziaływania na życie społeczne w duchu doktryny katolickiej. Natomiast maksymaliści stali na stanowisku, że katolicyzm jest nie tylko dogmatem religijno-moralnym, ale także nosi w sobie zasady porządkujące życie społeczne, które z tego dogmatu wynikają. Zasady te również należą do istoty katolicyzmu. A skoro tak jest, to nie można zrezygnować z głoszenia tych zasad za cenę uzyskania pewnych koncesji ze strony władz. Jednych i drugich „pogodziły” władze komunistyczne, likwidując najpierw „Tygodnik Warszawski”, ostoję maksymalistów, a następnie na pewien czas zamykając także „Tygodnik Powszechny”, w którym przewagę zdobyli minimaliści<sup>5</sup>.

Sprzyjający klimat do powolnego odbudowywania katolicyzmu społecznego w Polsce nastąpił dopiero w drugiej połowie lat sześćdziesiątych XX wieku. Niezmiernie ważną rolę w tym względzie odegrało nauczanie społeczne prymasa Wyszyńskiego, a zwłaszcza jego postawa sprzyjająca inicjatywom w tym zakresie. Jedną z ważniejszych inicjatyw było utworzenie w Warszawie, w kwietniu 1967 r., Ośrodka Dokumentacji i Studiów Społecznych (ODiSS). Za swoje zadanie instytucja ta przyjęła badanie i propagowanie katolickiej nauki społecz-

<sup>4</sup> Artykuł ukazał się w 3 numerze krakowskiego „Znaku” noszącym datę: wrzesień-grudzień 1946 r.

<sup>5</sup> Por. J. Zabłocki, *Ku odrodzeniu chrześcijańskiej demokracji (1967-1981)*, „Znaki Nowych Czasów” 2003, nr 5/6, s. 67-69.

nej, dynamicznie rozwijającej się po Soborze Watykańskim II. Inną, niezmiernie ważną inicjatywą zmierzającą do ożywienia katolicyzmu społecznego było powołanie przez episkopat komisji „Iustitia et Pax” z udziałem katolików świeckich. Sprzyjała też temu ożywieniu działalność wydawnicza stowarzyszenia PAX<sup>6</sup>.

Katolicycy działacze społeczni dążyli także do stworzenia organizacji, która mogłaby prowadzić działalność w duchu katolicyzmu społecznego. Niestety, pomimo zagwarantowanego konstytucyjnie każdemu obywatelowi PRL prawa do zrzeszania się<sup>7</sup>, władze nie wyrażały zgody na powstanie tego typu organizacji. Jedyną dopuszczalną formą organizacyjną katolików świeckich były działające w kilku większych miastach kluby inteligencji katolickiej (KIK). Postanowiono więc wykorzystać tę formę organizacyjną. W taki sposób powstały KIK-i reprezentujące orientację katolicko-społeczną. Główną rolę w dalszym rozwoju ruchu katolicko-społecznego miał odegrać powstały drugi KIK w Warszawie, który dla odróżnienia przyjął nazwę Polski Klub Inteligencji Katolickiej (PKIK)<sup>8</sup>.

Na koniec należy także odnotować fakt, że w 1976 r. w sejmie PRL VII kadencji znalazło się pięciu posłów, którzy wywodząc się ze środowisk katolicko-społecznych, utworzyli Katolicko-Społeczne Koło Poselskie „Znak”. W ten sposób ruch katolicyzmu społecznego miał także swoją polityczną reprezentację w warunkach prawnoustrojowych PRL-u<sup>9</sup>.

## 2. OKOLICZNOŚCI POWSTANIA PZKS

Nadzieje na powołanie ogólnopolskiej organizacji reprezentującej w życiu publicznym idee katolicyzmu społecznego wzrosły wraz

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 71-73; Z. Skwierczyński, Cz. Strzeszewski, *Katolicyzm społeczny*, k. 1217.

<sup>7</sup> Gwarantował to art. 84, ust. 1 Konstytucji PRL: „W celu rozwoju aktywności politycznej, społecznej, gospodarczej i kulturalnej ludu pracującego miast i wsi Polska Rzeczpospolita Ludowa zapewnia obywatelom prawo zrzeszania się” (Dz. U. z 1976 r. Nr 7, poz. 36).

<sup>8</sup> Por. J. Zabłocki, *Ku odrodzeniu chrześcijańskiej demokracji*, s. 76-77.

<sup>9</sup> Por. tamże, 81-82; J. Żaryn, *Kościół w PRL*, Warszawa 2004, s. 120.

z zawarciem porozumień pomiędzy władzami PRL a strajkującymi robotnikami Wybrzeża i Śląska w sierpniu i wrześniu 1980 r. Pokojowe zakończenie protestów społecznych, a zwłaszcza zgoda władz na tworzenie niezależnych związków zawodowych oznaczały zwycięstwo strony społecznej. Wydawało się wówczas, iż władze będą o wiele bardziej skłonne do prowadzenia rzeczywistego dialogu z autentycznymi reprezentantami społeczeństwa. Myślenie takie okazało się dość naiwne, co pokazały trudności i przeszkody piętzone ze strony władz, chociażby przy okazji rejestracji NSZZ „Solidarność”. Tym niemniej główni ideolodzy i liderzy katolickiego ruchu społecznego, z Januszem Zabłockim na czele, postanowili wykorzystać zmiany w klimacie społeczno-politycznym, jakie wówczas zaistniały w Polsce i podjąć próbę założenia nowej organizacji o zasięgu ogólnopolskim. Decyzja o podjęciu konkretnych działań zmierzających do tego celu została podjęta na posiedzeniu Komitetu Rady Społecznej ODiSS w dniu 3 września 1980 r. Członkowie tego komitetu, bardzo znaczącego ze względu na swój skład personalny oraz reprezentatywność<sup>10</sup>, uznali wówczas, iż ruch katolicko-społeczny powinien zawalczyć o swoją podmiotowość. Byli oni przekonani, że szansa na uzyskanie takiej podmiotowości jest jak najbardziej realna na fali ożywienia życia społeczno-politycznego, które nastąpiło w wyniku sierpniowych strajków. Liczyli, że zmiany posierpniowe pozwolą na przełamanie oporu władz, które do tej pory koncesjonowały udział katolików w życiu społeczno-politycznym. W protokole z tego posiedzenia komitetu, jako deklarację intencji, zapisano: „należy dążyć do stworzenia w najbliż-

<sup>10</sup> W skład Komitetu Rady Społecznej wchodził wówczas: prof. Czesław Strzeszewski, prezes KIK w Lublinie, doc. dr Włodzimierz Fijałkowski, prezes KIK w Łodzi, poseł doc. dr Jerzy Ozdowski, prezes KIK w Poznaniu, poseł Janusz Zabłocki, prezes PKIK w Warszawie i dyrektor OdiSS, Krzysztof Eychler z Warszawy, poseł Waław Auleytner z Warszawy, doc. dr Ryszard Bender z Lublina, doc. dr Janusz Bieniak z Torunia, dr Jan Boguszewski z Warszawy, poseł doc. dr Rudolf Buchała z Katowic, dr Zygmunt Drozdek z Warszawy, mecenas Andrzej Elbanowski z Poznania, ks. doc. dr Joachim Kondziela z Lublina, dr Maciej Łętowski z Warszawy, dr Piotr Nitecki z Warszawy, dr Jacek Ruszkowski z Warszawy, Jerzy Skwara z Katowic, Andrzej Świtalski z Warszawy, dr Konstanty Turowski z Lublina, dr Maciej Walicki z Łodzi, dr Tadeusz Zembrzuski z Warszawy oraz poseł Zbigniew Zieliński z Warszawy. Por. *Protokół z posiedzenia Komitetu Rady Społecznej*, 3.09.1980 r., w: Archiwum PZKS.

szym czasie organizacji ogólnopolskiej, obejmującej wszystkie środowiska naszego ruchu, który powinien na większą skalę angażować się w konkretne działania społeczne i działalność wychowawczą wśród młodzieży<sup>11</sup>.

Następnie została określona i przyjęta taktyka postępowania, najbardziej odpowiednia do realizacji celu. Zgodnie z nią postanowiono działać w trzech etapach. Pierwszym krokiem miało być publiczne określenie stanowiska, jakie w nowej sytuacji społeczno-politycznej zajmuje ruch katolicko-społeczny. Do zaprezentowania tego stanowiska został zobowiązany Janusz Zabłocki jako przewodniczący Katolicko-Społecznego Koła Poselskiego „Znak”. Kolejnym krokiem miało być podjęcie starań o uzyskanie zgody władz na wydawanie własnego tygodnika oraz zabieganie o poparcie różnych środowisk, utożsamiających się z katolicyzmem społecznym, dla idei powołania organizacji o zasięgu ogólnopolskim. Wreszcie uznano za konieczne przedstawienie programu działania prymasowi Wyszyńskiemu, z prośbą o ogólną aprobatę oraz o pomoc w rozwiązywaniu konkretnych spraw czy też ewentualnych trudności<sup>12</sup>.

Wszystkie te etapy przyjętego planu zostały zrealizowane. W dniu 5 września 1980 r. odbyła się w sejmie dyskusja nad *expose* premiera Pińkowskiego. Poseł Zabłocki wykorzystał tę okazję do przedstawienia stanowiska swojego środowiska wobec aktualnej sytuacji w kraju. Jego wystąpienie spotkało się z ostrą krytyką ówczesnego kierownika Urzędu ds. Wyznań, ministra Kuberskiego. Zyskało natomiast aprobatę ze strony episkopatu, wyrażoną w liście arcybiskupa Dąbrowskiego, sekretarza Konferencji Episkopatu Polski<sup>13</sup>.

Trudniej było zrealizować drugi zamierzony cel. A był on dla środowiska skupionego wokół Katolicko-Społecznego Koła Poselskiego „Znak” niezmiernie ważny. Można powiedzieć, że posiadanie własnego pisma w tamtym okresie dynamicznych przemian było warunkiem istnienia w przestrzeni publicznej. Był to też warunek niezbędny do

---

<sup>11</sup> J. Zabłocki, *Odwagę łączyć z rozważą. Polski Związek Katolicko-Społeczny w latach 1980-1983*, Lublin 2001, s. 52.

<sup>12</sup> Por. tamże.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 53-56.

powstania i realnego działania organizacji o charakterze ogólnokrajowym. Bez przepływu informacji, bez prowadzenia dyskusji niemożliwe jest bowiem zbudowanie organizacji, która mogłaby mieć realny wpływ na świadomość społeczną, a przecież takie ambicje motywowały liderów ruchu katolicko-społecznego. Świadomość tę mieli oni zresztą od samego początku swojej działalności. Dlatego też już 21 marca 1979 r. ODiSS złożył wniosek o zgodę na wydawanie nowego pisma. Urzędem kompetentnym do wyrażenia takiej zgody był Główny Urząd Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk (GUKPPIW)<sup>14</sup>. Ponieważ do października 1980 r. ODiSS nie uzyskał żadnej odpowiedzi na złożony wniosek, postanowiono zwrócić się o rozpatrzenie go i zajęcie ostatecznego stanowiska. Jako że sprawa dotyczyła środowiska wyznaniowego, zostały przeprowadzone również rozmowy z kierownictwem Urzędu ds. Wyznań. Realizm polityczny nakazywał przeprowadzenie rozmów także z władzami partyjnymi PZPR. Rezultaty tych działań początkowo były dość mizerne. Widoczny był opór ze strony wszystkich tych podmiotów. Natomiast jako przyczynę formalną braku zgody na wydawanie czasopisma wymieniano brak papieru<sup>15</sup>.

Wydaje się jednak, że ostatecznie te rozmowy musiały dawać jakąś nadzieję na pozytywne rozpatrzenie sprawy. Jak wynika z dokumentów, w dniu 23 października 1980 r. został oficjalnie złożony wniosek o zezwolenie na wydawanie tygodnika „Ład”. Już pięć dni później, 28 października 1980 r. GUKPPIW wydał zezwolenie Ośrodkowi Dokumentacji i Studiów Społecznych na wydawanie drukowanego dwutygodnika pt. „Ład” w nakładzie 10 000 egzemplarzy. Pismo miało mieć format B-3 i objętość ośmiu stron. Decyzję tę podpisał ówczesny prezes GUKPPIW, Stanisław Kosicki<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Urząd ten został powołany do istnienia dekretem Krajowej Rady Narodowej z dnia 5 lipca 1946 r. (Dz. U. Nr 34, poz. 210). W tym okresie jego działanie w zakresie dotyczącym omawianej problematyki było ponadto regulowane rozporządzeniem Prezesa Rady Ministrów z dnia 22 kwietnia 1975 r. (Dz. U. Nr 13, poz. 75). §7 tego rozporządzenia stanowił, iż „wydawanie gazety i czasopisma wymaga zezwolenia Głównego Urzędu”.

<sup>15</sup> Por. J. Zabłocki, *Odwagę łączyć z rozwagą*, s. 56.

<sup>16</sup> Por. *Decyzja GUKPPIW*, 28.10.1980 r. (GP. II-441/897/80), w: Archiwum PZKS.

W środowisku katolików społecznych uzyskanie zgody uznano za sukces, chociaż nie była to decyzja w pełni satysfakcjonująca. Pierwszy numer dwutygodnika „Ład” ukazał się z datą 11-25 stycznia 1981 r.<sup>17</sup>

Jednak decydujące znaczenie dla dalszego rozwoju wypadków miała audyencja, której prymas Wyszyński udzielił członkom Katolicko-Społecznego Koła Poselskiego „Znak” w dniu 6 października 1980 r. w Gnieźnie<sup>18</sup>. W czasie tego spotkania prymas zgodził się z przedstawioną mu oceną i charakterystyką aktualnej sytuacji społeczno-politycznej w Polsce, zaaprobował plan działania oraz wskazał na pewne zadania priorytetowe z punktu widzenia Kościoła. Na końcu udzielił uczestnikom swojego błogosławieństwa<sup>19</sup>. Dla liderów ruchu katolicko-społecznego oznaczało to, iż mogą liczyć na wsparcie ze strony Kościoła dla podejmowanych działań, oraz że ich analiza zachodzących zjawisk i przemian, co do istoty, jest zgodna z poglądami prymasa Polski. Inną konsekwencją tego spotkania miało być uwzględnianie w programie politycznym nauki i postulatów Kościoła.

### 3. PIERWSZE DZIAŁANIA ORGANIZACYJNE

Pierwszym działaniem organizacyjnym, zmierzającym wprost do powołania nowej organizacji, było zwołanie ogólnopolskiego spotkania przedstawicieli środowisk katolicko-społecznych. Spotkanie to odbyło się w dniu 15 września 1980 r., a więc jeszcze przed audyencją u prymasa Wyszyńskiego posłów koła „Znak”. Miało ono miejsce w siedzibie ODiSS w Warszawie. Uczestnikami spotkania byli przede wszystkim działacze ODiSS i członkowie jego Rady Społecznej. Ponadto obecni byli kierownicy terenowych oddziałów wydawanego przez ODiSS pisma „Chrześcijanin w Świecie”, jak również przedstawiciele zaprzyjaźnionych i przejawiających chęć współpracy z ruchem

<sup>17</sup> Por. P. Nitecki, *Katolicki tygodnik społeczny „Ład” (1981-1984)*, „Ład” 1987, nr 1, s. 3-4.

<sup>18</sup> Uczestniczyli w niej posłowie: przewodniczący Zabłocki, Auleytner, Buchała, Ozdowski i Zieliński.

<sup>19</sup> Por. J. Zabłocki, *Odwagę łączyć z rozważą*, s. 58-60.



katolicko-społecznym trzech klubów inteligencji katolickiej: z Lublina, Poznania i Łodzi. Na tym spotkaniu pojawiły się też osoby do tej pory luźno związane z tym środowiskiem<sup>20</sup>. Dla organizatorów niezwykle istotne było to, aby przybyli na spotkanie ludzie wykazujący chęć współpracy z tym środowiskiem katolików świeckich, ale mieszkający poza Warszawą. Istotnie, bez zaangażowania działaczy z prowincji nie mogło być mowy o powołaniu organizacji ogólnopolskiej.

Na spotkaniu, o którym mowa, referat programowy wygłosił poseł Zabłocki. Przedstawił w nim w ogólnym zarysie konieczność powstania nowej organizacji, która mogłaby mieć zasięg ogólnopolski, oraz jej założenia ideowe i główne cele działania. Organizacja ta miała mieć charakter wychowawczo-społeczny<sup>21</sup>.

Działacze liczyli się z tym, że inicjatywa powołania nowej organizacji może napotkać zdecydowany opór władz. Z drugiej strony, zdawano sobie sprawę także z tego, że należy wykorzystać sprzyjającą takim inicjatywom sytuację społeczno-polityczną. Zapewne też dostrzegano niepewność tej sytuacji. Stąd wniosek, iż należy podjąć odpowiednie starania tak szybko, jak to jest tylko możliwe. Wychodząc z tych założeń, Zabłocki zaproponował, aby nie tworzyć zupełnie nowej organizacji, ale żeby dokonać przekształcenia już istniejącej, mianowicie Polskiego Klubu Inteligencji Katolickiej<sup>22</sup>.

PKIK posiadał wówczas status stowarzyszenia zarejestrowanego. Status ten uzyskał na podstawie decyzji Urzędu Miasta Stołecznego Warszawy z dnia 15 lipca 1976 r.<sup>23</sup> Jego prezesem był Zabłocki. Jednak PKIK, podobnie jak i inne kluby inteligencji katolickiej, mógł prowadzić działalność jedynie lokalnie, tzn. na terenie województwa stołecznego. Ponadto nie mógł kierować swojej oferty do innych grup społecznych – do robotników czy chłopów. Aby zmienić ten stan rzeczy, konieczne było dokonanie zmian w statucie PKIK i ich zaakceptowanie przez władze administracyjne.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 61.

<sup>21</sup> Por. tamże.

<sup>22</sup> Por. tamże.

<sup>23</sup> Por. decyzja o sygnaturze: WSW. III. 6013/3/76, w: Archiwum PZKS.

Propozycje zgłoszone przez Zabłockiego uzyskały pełne poparcie ze strony uczestników spotkania. Postanowiono więc podjąć prace nad zmianami w statucie. Pracami tymi mieli kierować doświadczeni prawnicy: mecenas Andrzej Elbanowski z Poznania i mecenas Przemysław Kłosiewicz z Warszawy<sup>24</sup>.

#### 4. PRACE NAD ZMIANĄ STATUTU

Aktu przekształcenia PKIK w inną organizację poprzez dokonanie zmian w statucie mogła dokonać jedynie najwyższa władza tej organizacji. Zgodnie z postanowieniami statutu było nim Walne Zebranie lub Nadzwyczajne Walne Zebranie członków zwyczajnych PKIK. Moc wiążącą miały decyzje podjęte większością 2/3 głosów, przy obecności co najmniej połowy uprawnionych do głosowania<sup>25</sup>. Zarząd PKIK zwołał Nadzwyczajne Walne Zebranie na dzień 29 października 1980 r. Miejscem zebrania był lokal PKIK przy ulicy Nowogrodzkiej 29 w Warszawie<sup>26</sup>. Na podstawie zachowanego w archiwum PZKS protokołu z tego zebrania można odtworzyć w sposób szczegółowy przebieg prac nad przekształceniem Polskiego Klubu Inteligencji Katolickiej w Polski Związek Katolicko-Społeczny<sup>27</sup>.

Zebranie otworzył prezes PKIK, poseł Janusz Zabłocki. Pierwszą czynnością było stwierdzenie, iż obecnych jest ponad 50% członków zwyczajnych PKIK, a więc tym samym jest *quorum* wymagane do podejmowania wiążących decyzji<sup>28</sup>. Następnie prezes poinformował zebranych o głównym celu zebrania, jakim jest rozszerzenie zasięgu działania organizacji, aby w ten sposób w większym stopniu niż do tej

<sup>24</sup> Por. J. Zabłocki, *Odwagę łączyć z rozważą*, s. 61-62.

<sup>25</sup> Por. *Statut PKIK*, §41, p. 1, w: Archiwum PZKS.

<sup>26</sup> Por. J. Zabłocki, *Odwagę łączyć z rozważą*, s. 102.

<sup>27</sup> Protokół ten liczy 19 stron maszynopisu. Został sporządzony przez Marka Hołubickego i podpisany przez przewodniczącego zebrania Janusza Zabłockiego.

<sup>28</sup> W zebraniu brało udział 45 osób. Wynika to z rezultatów głosowań. Lista obecności w archiwum PZKS się nie zachowała. Por. *Protokół z Nadzwyczajnego Walnego Zebrania członków zwyczajnych PKIK*, z dnia 29.10.1980 r., s. 1, w: Archiwum PZKS (dalej cyt. jako: *Protokół*, 29.10.1980 r.).

pory podjąć współodpowiedzialność za procesy zachodzące w kraju. Podzielili się również radosną wiadomością o uzyskaniu zgody na wydawanie przez ODiSS dwutygodnika pod tytułem „Ład”<sup>29</sup>. Następnie zebrani przyjęli porządek obrad, który zawierał cztery punkty: 1) odczytanie protokołu z poprzedniego zebrania, 2) zmiany w statucie PKIK rozszerzające zakres działalności i zasięg terytorialny stowarzyszenia, 3) dyskusja, 4) wolne wnioski. W ramach ostatniego punktu miano także wysłuchać informacji o działalności Centrum Informacji Związkowej<sup>30</sup>.

Realizacja punktu drugiego porządku obrad, a więc praca nad zmianami statutu, rozpoczęła się od wprowadzenia prezesa Zabłockiego, który pełnił w tym wypadku także funkcję przewodniczącego zebrania. Przypomniawszy on, że tworząc w 1976 r. PKIK w sposób świadomy chciano odejść od formuły klubów inteligencji katolickiej i stworzyć organizację otwartą szerzej na katolików. Niestety, w ówczesnych warunkach społeczno-politycznych nie było to możliwe. Dlatego obecnie należy powrócić do tych zamierzeń. Zabłocki podkreślił, że według jego oceny, aktualnie istnieje zapotrzebowanie społeczne na tego rodzaju organizację. Zaproponował również nową nazwę – Polski Klub Inteligencji Katolickiej miał zostać przemianowany na Polski Związek Katolicko-Społeczny. Interesujące jest to, iż Zabłocki, zgłaszając propozycję nowej nazwy, podparł się autorytetem prymasa Wyszyńskiego, twierdząc, że nazwa ta była przedmiotem konsultacji z księdzem prymasem<sup>31</sup>.

Prace nad projektem nowego statutu, który miał zostać poddany pod dyskusję i głosowanie, trwały do ostatniej chwili. Zostały one ukończone w godzinach popołudniowych, tuż przed rozpoczęciem zebrania. Dlatego prezes prosił zebranych o wyrozumiałość i uprzedził ich, że ostateczna wersja projektu statutu różni się od tej, która dwa dni wcześniej została przedstawiona do wglądu w siedzibie PKIK<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Por. tamże. Zabłocki w swojej książce wspomina, iż wiadomość o uzyskaniu zezwolenia na wydawanie nowego czasopisma zebrani przyjęli „owacyjnymi brawami” – por. J. Zabłocki, *Odważyć łączyć z rozwagą*, s. 102.

<sup>30</sup> Por. *Protokół*, 29.10.1980 r., s. 1.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 2.

<sup>32</sup> Por. tamże.

Została przyjęta następująca procedura prac nad nowym statutem: 1) referowanie przez sekretarza<sup>33</sup> poprawek w ramach rozdziału, 2) zadawanie pytań i zgłaszanie uwag, 3) odpowiedzi prawników i członków prezydium, 4) głosowanie nad treścią poszczególnych rozdziałów. Ten ostatni punkt został następnie zmodyfikowany w ten sposób, iż przyjęto zasadę głosowania poszczególnych paragrafów<sup>34</sup>.

Rozdział I nowego statutu określał nazwę, teren działalności, siedzibę i charakter prawny organizacji. Zgodnie z zaproponowanymi poprawkami organizacja miała posiadać status stowarzyszenia zarejestrowanego (§3), nosić nazwę „Polski Związek Katolicko-Społeczny” (§1) i posiadać możliwość zakładania oddziałów wojewódzkich (§2, p. 2). Terenem działalności miał być obszar PRL, a siedzibą władz naczelných – miasto stołeczne Warszawa (§ 2, p. 1). Statut gwarantował też możliwość członkostwa nadzwyczajnego dla osób prawnych (§ 2, p. 3) oraz możliwość podejmowania współdziałania z organizacjami krajowymi i międzynarodowymi (§ 2, p. 4).

Największą dyskusję wywołała kwestia nazwy. Zgłaszano różne propozycje, na ogół polegające na dodaniu dodatkowych określeń. Jak się wydaje, za pozostawieniem zaproponowanej przez Zabłockiego nazwy zadecydował argument, że nazwa ta jest wynikiem konsultacji z prymasem Wyszyńskim<sup>35</sup>. Ostatecznie propozycja została przyjęta 39 głosami za, przy 6 wstrzymujących się. Nikt nie głosował przeciw<sup>36</sup>.

Dodatkowych wyjaśnień wymagała też sprawa członkostwa nadzwyczajnego dla innych osób prawnych. Chodziło przede wszystkim o potwierdzenie, że przez członkostwo nadzwyczajne w PZKS nie traci się własnej podmiotowości prawnej, a podstawą nabycia takiego członkostwa ma być pisemna umowa o wspólnocie zainteresowań i działań. Ponadto zwrócono uwagę, że statut nie rozstrzyga kwestii,

<sup>33</sup> Sekretarzem referującym był dr Maciej Łętowski. Por. tamże, s. 3.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 3-4.

<sup>35</sup> W *Protokole* czytamy m.in.: „Kol[ezanka] Rutkowska wyraziła uznanie dla inicjatywy powołania do życia w tym historycznym momencie życia Polski, PZKS. Uważa, że nie należy przedłużać dyskusji nad sprawami szczegółowymi poszczególnych paragrafów statutu. Najważniejsza jest tu akceptacja Ks. Prymasa” – s. 4. Warto podkreślić, że był to ostatni głos w dyskusji na temat nazwy.

<sup>36</sup> Por. *Protokół*, 29.10.1980 r., s. 5.

czy oddziały terenowe PZKS będą mogły być otwierane także w innych miastach poza wojewódzkimi. Po tych wyjaśnieniach przegłosowano zmiany znaczną większością<sup>37</sup>.

Drugi rozdział statutu określał cele i środki działania. Składał się z dwóch, rozbudowanych paragrafów (§§ 5 i 6). W §5 zostały sformułowane główne cele nowego związku. W zasadzie deklarowane cele można sprowadzić do dwóch. Pierwszy to praca formacyjna wśród katolików polskich na podstawie zasad katolickiej nauki społecznej (§5, p. a, b, c, d). Drugi cel to pomoc w zwalczaniu zagrożeń i rozwiązywaniu problemów społecznych (§5, p. e i f). Charakterystyczna była deklaracja początkowa §5, która głosiła, iż „Związek jest społeczną organizacją obywateli polskich wyznania rzymsko-katolickiego, którzy działając zgodnie ze swoim światopoglądem w ramach ustroju PRL i na gruncie zasad jej Konstytucji [...]”. Była to swoista deklaracja lojalności wobec obowiązującego systemu polityczno-prawnego, konieczna do zalegalizowania organizacji.

Z kolei §6 statutu opisywał sposoby realizacji przyjętych celów. Należy przyznać, że sposoby te zostały sformułowane jak najbardziej szeroko. Dzięki temu działalność formacyjna nie musiała ograniczać się tylko do organizowania okolicznościowych zebrań, odczytów czy też wykładów, ale mogła być prowadzona także w ramach kolonii, obozów i świetlic (§6, p. 1). Ponadto statut gwarantować miał możliwość prowadzenia wydawnictw i publikacji oraz organizowania pomocy społecznej i szerokiej współpracy z organizacjami religijnymi i społecznymi (§6, p. 2-6).

Z przebiegu dyskusji, jaka została przeprowadzona nad treścią rozdziału drugiego, na uwagę zasługują niektóre wątki, które mogą świadczyć o pewnym nowatorstwie przyjmowanych rozwiązań, ale także o ograniczeniach, z jakimi należało się liczyć. W dyskusji zostało np. podkreślone, że statut PZKS jest pierwszym, który będzie mówił nie tylko o obowiązkach indywidualnych i społecznych, ale także o prawach. Takiego sformułowania nie zawierał żaden ze statutów

<sup>37</sup> §3 – 44 głosy za, 1 wstrzymujący się; §4 – 42 głosy za, 3 wstrzymujące się. Por. *Protokół*, 29.10.1980 r., s. 5.

dotychczas utworzonych KIK-ów. Uznano to za spore osiągnięcie<sup>38</sup>. Daje to obraz, jak wyglądała sprawa obecności podstawowych uprawnień w przestrzeni publicznej w okresie PRL.

Z drugiej strony, nie przyjęto propozycji zgłoszonej przez Piotra Niteckiego, aby wykreślić słowa o działaniu „w ramach ustroju PRL”, a pozostawić jedynie sformułowanie „na gruncie zasad Konstytucji”. Mecenas Kłосiewicz, odnosząc się do tej propozycji, prosił o jej odrzucenie, aby – jak to określił – „nie komplikować rejestracji”<sup>39</sup>. Ten fakt świadczy, iż postępowano z wielką ostrożnością, mając świadomość, że władze mogą wykorzystać nawet drobny szczegół, aby zablokować rejestrację nowej organizacji.

Rozdział III statutu zawierał paragrafy od siódmego do piętnastego i stanowił o członkostwie w związku oraz o prawach i obowiązkach członków. Najwięcej kontrowersji podczas dyskusji wzbudziła sprawa dwojakiej kategorii członków PZKS. Zgodnie z propozycjami nowego statutu, związek miał mieć trzy kategorie członków: zwyczajnych, uczestników i nadzwyczajnych. Krytyce poddano podział na członków zwyczajnych i członków uczestników, z wyraźnie ograniczonym statusem tych drugich. Twierdzono, iż tego typu rozróżnienie jest wbrew duchowi demokracji i równości. Przytaczano argumentację, iż proponowane rozwiązanie odbiega od praktyki występującej w związku „Solidarność”, a nawet w PZPR. Krytyce poddano także zbytnią centralizację władzy w PZKS, wyrażającą się w uprawnieniach zarządu do podejmowania uchwał w sprawie członkostwa zwyczajnego, bez możliwości odwołania się od jego decyzji przez cały okres kadencji (§8, p. 1)<sup>40</sup>.

Zwolennicy proponowanych rozwiązań argumentowali, że sprawdziły się one w praktyce, pozwalając KIK-om, w których zostały wymyślone i zastosowane, zachować względnie dużą niezależność od wpływów zewnętrznych. Zygmunt Drozdek w sposób obrazowy, ale wiele mówiący, uzasadniał słuszność przedstawionej propozycji: „Musimy chronić organizację przed surowymi wichrami środowiska

<sup>38</sup> Por. *Protokół*, 29.10.1980 r., s. 5.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 7.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 7-9.

naturalnego, w którym żyjemy”<sup>41</sup>. Świadczy to, iż w większości zdawano sobie sprawę z tego, że istnieje niebezpieczeństwo wykorzystania przepisów statutowych do wprowadzenia członków, którzy mogliby rozbić związek od wewnątrz. Ostatecznie przyjęto zaproponowane rozwiązania wraz z drobnymi poprawkami. Jednak wynik głosowania – 37 za, 7 przeciw i 1 wstrzymujący się – dowodzi, że opór wobec takich rozwiązań wśród zebranych nie był mały<sup>42</sup>.

W tym miejscu konieczne należy zwrócić uwagę na fakt, iż jednym z warunków uzyskania członkostwa zwyczajnego była akceptacja *Założeń ideowo-programowych* związku (§8, p. 1). Ten przepis statutowy spowodował, że władze założycielskie nowej organizacji musiały dostarczyć władzom tekst tych *Założeń* jako jeden z załączników do wniosku o rejestrację przekształconej organizacji.

Kolejny rozdział statutu stanowił o władzach PZKS. Władzami statutowymi PZKS miały być: Walne Zebranie Członków Zwyczajnych, a jeśli liczba ich przekroczy 200, to Walne Zebranie Delegatów, Zarząd i Komisja Rewizyjna. Ich kadencja miała trwać 3 lata. Zarządowi i Komisji Rewizyjnej przyznano prawo kooptacji członków do wysokości 2/5 składu (§16). Najwyższą władzą było Walne Zebranie. Paragrafy 17-19 regulowały jego kompetencje i zasadniczo nie wzbudziły kontrowersji. Według postanowień statutu Zarząd był organem kierującym bieżącą działalnością związku. Liczba jego członków została powiększona i określona między 9 a 21 (§20). Paragraf 21 statutu określał zakres kompetencji Zarządu. Natomiast §22 stanowił, że jego posiedzenia winny odbywać się przynajmniej raz na kwartał. Statut przewidywał również ukonstytuowanie się stałego Prezydium Zarządu. Jego skład mieli stanowić: prezes, 2-4 wiceprezesów, sekretarz, skarbnik oraz w razie potrzeby 2 członków (§23). Zakres kompetencji Prezydium określał statut w §24 oraz uchwały Zarządu. Komisję Rewizyjną miało stanowić 5-9 osób wybranych przez Walne Zebranie. Spośród nich wybierano przewodniczącego i wiceprzewodniczącego Komisji (§26). Kompetencje Komisji Rewizyjnej określał §27 statutu.

---

<sup>41</sup> Tamże, s. 9.

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 10.

Podczas dyskusji największe kontrowersje wzbudziły przepisy dotyczące kompetencji Zarządu i Prezydium. Chodziło zwłaszcza o przepis §21, p. 5 oraz §24, p. 4 statutu. Na podstawie pierwszego z nich Zarząd miał posiadać kompetencje określenia zasad wyboru delegatów na walne zebranie. Jeden z uczestników zebrania domagał się wyjaśnienia w tej materii. Jednak największą dyskusję wzbudziło postanowienie o powoływaniu na funkcję przewodniczącego Zarządu Oddziału przez Prezydium Zarządu. W czasie zebrania dążono do zmiany tego przepisu. Potwierdzają to składane propozycje zmian. Proponowano m.in., aby przewodniczącego wybierali członkowie Zarządu Oddziału, a Zarząd Główny zatwierdzał wybór lub żeby Zarząd PZKS dokonywał wyboru na tę funkcję spośród trzech zgłoszonych przez oddział kandydatów. Argumentowano, iż ludzie w terenie lepiej się znają i dlatego ich decyzja będzie korzystniejsza. Zwracano uwagę na to, że przewodniczący wybrany przez członków oddziału terenowego będzie czuł odpowiedzialność wobec swoich wyborców<sup>43</sup>.

Innym, interesującym postulatem zgłoszonym na tym etapie dyskusji była propozycja wprowadzenia przepisu, który ograniczałaby możliwość uczestnictwa we władzach związku przez poszczególne osoby do okresu dwóch kadencji. Wyjątki od tej reguły mogłyby być ustanawiane przez Walne Zebranie, które podejmowałoby stosowną uchwałę zwykłą większością głosów<sup>44</sup>.

Obrona przepisów zawartych w pierwotnym projekcie pochodziła przede wszystkim od członków władz PKIK (Zabłocki, Łętowski, Drozdek), ale także od innych członków zebrania. Konieczność centralizacji władzy i poddanie oddziałów terenowych pod ścisłą kontrolę Zarządu PZKS uzasadniano tym, że organizacja ma być jednolita. Nie może stać się federacją oddziałów terenowych, co mogoby jej grozić przy pozostawieniu nadmiernej autonomii władz lokalnych. Wskazywano na to, że celem organizacyjnym jest wejście w teren, gdzie nie ma żadnej tego typu organizacji katolików świeckich i gdzie PZKS będzie nowością. W związku z tym, niewątpliwie będzie poddawany naciskom,

<sup>43</sup> Takie stanowisko zajęli m.in. Strózczyk, Ochociński, Świątkiewicz, Świtalski. Por. *Protokół*, 29.10.1980 r., s. 11-12.

<sup>44</sup> Propozycję taką wysunął dr Niemotko. Por. *Protokół*, 29.10.1980 r., s. 13.



aby upodobnił się do innych działających organizacji. Przewodniczący Zarządu Oddziału, posiadając mandat ze strony Zarządu centralnego i ponoszący przed nim odpowiedzialność, będzie jednocześnie miał z jego strony poważne wsparcie moralne i polityczne, co może być bardzo przydatne, zwłaszcza w początkowej fazie organizowania się związku<sup>45</sup>.

Ostatecznie, na wniosek mecenasa Kłosiewicza, przyjęto sformułowanie o „powierzeniu” funkcji przewodniczącego oddziału przez Prezydium Zarządu, w miejsce sformułowania o „powoływaniu” na tę funkcję<sup>46</sup>. W głosowaniu odrzucono natomiast propozycję ograniczenia sprawowania funkcji we władzach związku do dwóch kadencji<sup>47</sup>.

Rozdział V statutu określał strukturę oddziałów terenowych, ich organizację i kompetencje władz. Jako zasadę przyjęto tworzenie oddziałów wojewódzkich, chociaż statut nie przesądzał o tym, czy siedziba oddziału musi znajdować się w mieście wojewódzkim. W dyskusji nad projektem znów największą polemikę wzbudziło daleko idące podporządkowanie władz oddziału Zarządowi PZKS. Tym razem krytyce poddano przepis §36, który dawał Zarządowi Związku prawo odwołania Zarządu Oddziału<sup>48</sup>.

Odpowiadając na zarzuty, prezes Zabłocki wprost stwierdził, iż wyrażona w przepisach statutu nieufność wobec oddziałów terenowych jest uzasadniona doświadczeniem z przeszłości. Doświadczenie to wskazuje, że wobec tego typu organizacji podejmowane były rozmaite działania, które miały na celu ich rozbięcie albo przynajmniej ograniczenie suwerenności. Wykorzystywano do tego mechanizmy demokratyczne. Dlatego – konkludował – „jeżeli momentami statut sprawia wrażenie, że jest niedostatek demokracji, która w tej chwili jest w naszym kraju bardzo modna, to lepiej żeby było mniej demokracji, ale żeby zachować suwerenność”<sup>49</sup>. Ponadto Zabłoc-

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 14-15.

<sup>46</sup> Wynik głosowania z uwzględnieniem wspomnianej poprawki był następujący: 35 głosów za, 6 głosów przeciw, 4 wstrzymujące się. Por. *Protokół*, 29.10.1980 r., s. 15.

<sup>47</sup> Wynik tego głosowania: 17 głosów za przyjęciem poprawki, 21 przeciw, 7 wstrzymujących się. Por. *Protokół*, 29.10.1980 r., s. 14.

<sup>48</sup> Wyrazicielem tej krytyki był dr Stróżycki. *Protokół*, 29.10.1980 r., s. 15-16.

<sup>49</sup> Tamże, s. 17.

ki po raz kolejny odwołał się do autorytetu prymasa Wyszyńskiego, który podczas spotkania z posłami koła „Znak” prosił o ostrożność w postępowaniu<sup>50</sup>.

Po tej wypowiedzi zadecydowano o głosowaniu nad całym rozdziałem V statutu, a nie nad poszczególnymi paragrafami, jak czyniono do tej pory. W głosowaniu tym przyjęto projekt bez żadnych uwag. Za przyjęciem oddano 33 głosy, 6 osób głosowało przeciw i 6 głosów było wstrzymujących się<sup>51</sup>.

Na tym zakończono prace nad zmianami w statucie PKIK, gdyż ostatnie dwa rozdziały statutu miały pozostać bez zmian. Ponadto na wniosek prezesa Zabłockiego przyjęto uchwałę akceptującą projekt *Założeń ideowych* PZKS, które miały stanowić jego integralną część, chociaż w formie aneksu<sup>52</sup>.

Podsumowując, należy stwierdzić, że prace nad zmianami w statucie PKIK i przekształceniem go w PZKS przebiegły po myśli inicjatorów całego przedsięwzięcia. Wszystkie propozycje zostały zaakceptowane, w tym te najbardziej kontrowersyjne, przy sprzeciwie niewielkiej mniejszości. W ten sposób mogła powstać organizacja o zasięgu ogólnokrajowym, grupująca osoby wyznania rzymskokatolickiego, mające ambicje prowadzenia działalności społecznej oraz edukacyjnej i wychowawczej. Tym samym formuła klubów inteligencji katolickiej przestała być jedyną dostępną formą dla katolików prowadzenia publicznej działalności społecznej. Powstała nowa organizacja otwarta i dostępna dla innych grup społecznych. Duże uprawnienia przyznane w statucie Zarządowi PZKS oraz posiadanie własnego zaplecza politycznego w postaci Koła Poselskiego „Znak” dawały nadzieję na zachowanie własnej tożsamości i względnie szerokiej suwerenności w warunkach obowiązującego w PRL systemu społeczno-politycznego. Jednak warunkiem koniecznym rozpoczęcia legalnej działalności było dokonanie rejestracji wprowadzonych zmian.

---

<sup>50</sup> Por. tamże.

<sup>51</sup> Por. tamże, s. 17-18.

<sup>52</sup> Por. tamże, s. 18.

## 5. PROCES REJESTRACJI PZKS

Już w dzień po obradach nadzwyczajnego walnego zebrania członków PKIK, zarząd tej organizacji skierował pismo do Wydziału Społeczno-Administracyjnego Urzędu Miasta Stołecznego Warszawy zawierające prośbę o zarejestrowanie zmian dokonanych podczas nadzwyczajnego walnego zebrania członków zwyczajnych PKIK w dniu 29 października 1980 r. Jako załącznik został przesłany wyciąg z protokołu zawierający uchwałę o dokonanych zmianach w statucie. Ponadto zarząd zobowiązywał się do przesłania tekstu *Założeń ideowo-programowych* w ciągu dwóch tygodni<sup>53</sup>. Wymóg prawny dokonania rejestracji tego typu zmian określały art. 28 i art. 22 rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 27 października 1932 r. – Prawo o stowarzyszeniach<sup>54</sup>.

Pomimo że zmiany statutu zostały dokonane zgodnie z prawem, władze nie odpowiedziały na złożoną prośbę. Przyczyny takiego zachowania były natury czysto politycznej. Jak relacjonuje Janusz Zabłocki, zarówno ówczesny pierwszy sekretarz Komitetu Centralnego PZPR Stanisław Kania, jak i kierownik Urzędu ds. Wyznań minister Jerzy Kuberski, w rozmowach z nim wyrażali obawę, iż zgoda na powstanie ogólnopolskiej organizacji katolików świeckich może doprowadzić do wykształcenia się nowej organizacji o charakterze politycznym. Dlatego proponowali Zabłockiemu tworzenie kolejnych klubów inteligencji katolickiej. Natomiast dla koncepcji organizacji ogólnopolskiej zapalali przysłowiowe „czerwone światło”<sup>55</sup>. Wydawało się, że sytuacja jest bez wyjścia, a opór rządzącej partii w tej materii nie do przełamania.

Tymczasem w dniu 21 listopada 1980 r. sejm powołał na stanowisko wicepremiera w rządzie Józefa Pińkowskiego, posła z Katolicko-Społecznego Koła „Znak” prof. Jerzego Ozdowskiego, który był również członkiem zwyczajnym PKIK. Stworzyło to nową szansę działania

---

<sup>53</sup> Por. *Pismo PKIK*, 30.10.1980 r., w: Archiwum PZKS. Zobowiązanie przesłania tekstu założeń ideowo-programowych zostało zrealizowane 12 listopada 1980 r. – por. *Pismo PKIK*, 12.11.1980 r., w: Archiwum PZKS.

<sup>54</sup> Dz. U. Nr 94, poz. 808 z późn. zm.

<sup>55</sup> Por. J. Zabłocki, *Odwagę łączyć z rozważką*, s. 106-107.

dla Zabłockiego. Zakładając, że władza będzie chciała uwiarygodnić nowego wicepremiera, postanowił on wzmocnić naciski, aby uzyskać zgodę na rejestrację PZKS. W tym celu zostało zwołane na dzień 28 listopada wspólne zebranie Rady Społecznej ODiSS i członków zwyczajnych PKIK. Pretekstem miało być spotkanie z wicepremierem Ozdowskim. Jednak wicepremier nie pojawił się na tym spotkaniu, pomimo wcześniejszych uzgodnień, że będzie obecny<sup>56</sup>.

W tej sytuacji zebranie podjęło uchwałę zobowiązującą wicepremiera Ozdowskiego do podjęcia działań, które mogłyby doprowadzić do pozytywnej decyzji w sprawie zatwierdzenia dokonanych zmian i rejestracji PZKS. Jednocześnie zobowiązywali Katolicko-Społeczne Koło Poselskie „Znak” do tego, aby w razie niepomyślnego przebiegu dalszych starań o rejestrację wystąpiło z tą sprawą na forum sejmu i zażądało wyjaśnień od prezesa Rady Ministrów<sup>57</sup>.

Ponadto postanowiono zwrócić się z prośbą o interwencję i pomoc w zarejestrowaniu PZKS także do innych, wpływowych osób. W tym celu przygotowano listy zbiorowe do premiera Józefa Pińkowskiego, do przewodniczącego Ogólnopolskiego Komitetu Frontu Jedności Narodu (OK FJN) Henryka Jabłońskiego oraz do prymasa Stefana kard. Wyszyńskiego i arcybiskupa Bronisława Dąbrowskiego, sekretarza episkopatu. Podpisało się pod nimi kilkadziesiąt osób obecnych na zebraniu<sup>58</sup>. Treść listów do premiera i przewodniczącego OK FJN była identyczna. Zabłocki twierdzi, że listy skierowane do prymasa i sekretarza episkopatu były podobne w treści<sup>59</sup>.

W liście do premiera i przewodniczącego OK FJN wyrażono zaniepokojenie brakiem odpowiedzi ze strony Urzędu Miasta Stołecznego Warszawy na złożony wniosek o rejestrację przekształconej organizacji. Deklarowano wolę zaangażowania się w proces odnowy życia polskiego oraz podjęcia współodpowiedzialności za dalszy los kraju

<sup>56</sup> Por. tamże, s. 113.

<sup>57</sup> Por. *Uchwała Zebrania Członków Zwyczajnych PKIK i Rady Społecznej przy ODiSS*, 28.11.1980 r., p. 3, w: Archiwum PZKS.

<sup>58</sup> Por. J. Zabłocki, *Odwagę łączyć z rozważą*, s. 114-116. W archiwum PZKS brak jest kopii listu skierowanego do arcybiskupa Dąbrowskiego. Kopie pozostałych listów zachowały się.

<sup>59</sup> Por. J. Zabłocki, *Odwagę łączyć z rozważą*, s. 116.

przez siły katolickie. Wyrażono niezrozumienie wobec odwlekania decyzji przez władzę rejestracyjną akurat w momencie, gdy najwyższe władze państwowe apelują o współdziałanie do wszystkich sił społecznych. Do listu został dołączony tekst *Założeń ideowo-programowych* związku, jakie odpowiadają – jak stwierdzano – „kierowanym do nas postulatami ze strony szerokich środowisk katolickich, które orientują się przy zajmowaniu stanowiska na wskazania nauki społecznej Kościoła i nauczanie Episkopatu Polski oraz udzielają wsparcia działającemu w Sejmie Katolicko-Społecznemu Kołu Poselskiemu”. List kończył się apelem o pilną interwencję w tej sprawie<sup>60</sup>.

List skierowany do prymasa Wyszyńskiego był odmienny nie tylko w treści, ale również w formie. O ile w listach do premiera Pińkowskiego i przewodniczącego Jabłońskiego autorzy przedstawiali się jako członkowie oficjalnie działającej organizacji, czyli PKIK (list był pisany na „papierze firmowym” PKIK), o tyle w liście do prymasa autorzy prezentują się jako „założyciele Polskiego Związku Katolicko-Społecznego”. W liście została podana motywacja powołania do istnienia tego typu organizacji, którym było poczucie współodpowiedzialności za odnowę życia polskiego. Następnie autorzy wskazywali, iż PZKS nie jest organizacją polityczną, lecz społeczno-wychowawczą, której celem jest rozszerzenie możliwości zorganizowanego działania katolików na robotników i chłopów, a więc wyjście poza dotychczasowe ograniczenia takich działań jedynie do warstwy inteligencji polskiej. Deklarowano wolę kierowania się w podejmowanych działaniach wskazaniem Kościoła, papieża i prymasa oraz czynnego zaangażowania w życie społeczne w tych obszarach, gdzie wymaga tego dobro Kościoła i Ojczyzny. Lojalnie także informowano o udzielaniu przez PZKS poparcia działającemu w sejmie Kołu Poselskiemu „Znak”, co miało się przyczynić do umacniania suwerenności kraju, ładu społecznego i gospodarczego oraz postępu we wszelkich dziedzinach. Następnie w liście wskazano, że istnieją trudności w załatwieniu sprawy rejestracji PZKS. W związku z tym autorzy zwracali się z prośbą o interwencję prymasa i episkopatu u władz państwowych za

---

<sup>60</sup> Por. PKIK, *List do Józefa Pińkowskiego, Prezesa Rady Ministrów oraz List do prof. Henryka Jabłońskiego, przewodniczącego OK FJN*, 28.11.1980 r., w: Archiwum PZKS.

pośrednictwem Komisji Wspólnej w celu pozytywnego załatwienia sprawy rejestracji. List kończyła prośba o błogosławieństwo dla podjętej inicjatywy i objęcie przez prymasa prowadzonych prac „ojcowską opieką”. Do listu zostały dołączone teksty założeń ideowo-programowych i przyjętego statutu<sup>61</sup>. Listy zarówno do prymasa, jak i do abpa Dąbrowskiego osobiście przekazał Zabłocki w dniu 3 grudnia 1980 r.<sup>62</sup>

Jak się wydaje, przez kolejne dwa tygodnie sprawa rejestracji PZKS nie posunęła się naprzód. Świadczy o tym *Informacja o głównych kierunkach pracy naszego środowiska*, jaką prezes Zabłocki złożył na zebraniu wspólnym członków Rady Społecznej ODISS i członków zwyczajnych PKIK, które miało miejsce 17 grudnia 1980 r. w Warszawie. Stwierdził wówczas m.in. „W odróżnieniu od tego pierwszego sukcesu, jakim jest widoczny postęp w pracach nad przygotowaniem 1 numeru »Ładu«, chcę powiedzieć, że nie notujemy analogicznego postępu w sprawie rejestracji PZKS, co stwierdzam z przykrością”<sup>63</sup> i dalej: „Pojutrze 19 grudnia, mamy mieć obaj z p. prof. Ozdowskim rozmowy na temat PZKS, które mają doprowadzić już do ostatecznych rozstrzygnięć. Miejmy nadzieję, że będą one pomyślne, i że w krótkim czasie będziemy mogli ruszyć naszą pracą już w pełni formalnie”<sup>64</sup>.

Zabłocki w swej relacji twierdzi, że we wspomnianym zebraniu uczestniczył Ozdowski i sam przekazał informację, iż PZKS zostanie zarejestrowany<sup>65</sup>. Jednak dokumentacja zachowana w archiwum PZKS nie potwierdza tej wersji. Oficjalną informację o zgodzie władz na rejestrację PZKS otrzymał Zabłocki w piśmie wiceprezesa Rady Ministrów Stanisława Macha z dnia 30 grudnia 1980 r.<sup>66</sup> Tak więc okazało się, że decyzja o rejestracji nowej organizacji była decyzją nie administracyjną, ale polityczną.

<sup>61</sup> Por. *List do J.E. Prymasa Stefana Kard. Wyszyńskiego*, 28.11.1980 r., w: Archiwum PZKS.

<sup>62</sup> Por. J. Zabłocki, *Odwagę łączyć z rozważą*, s. 116.

<sup>63</sup> *Protokół z Zebrania wspólnego RS ODISS i PKIK*, 17.12.1980 r., p. 1, s. 3, w: Archiwum PZKS.

<sup>64</sup> Tamże.

<sup>65</sup> Por. J. Zabłocki, *Odwagę łączyć z rozważą*, s. 117. Autor powołuje się przy tym na zapis w swoim dzienniku.

<sup>66</sup> Por. tamże. Sygnatura tego pisma: GSM 039-82/80.

Formalna decyzja zatwierdzająca zmianę nazwy stowarzyszenia oraz zmiany dokonane w statucie została wydana przez Prezydenta Miasta Stołecznego Warszawy w dniu 12 stycznia 1981 r.<sup>67</sup> Od tego momentu związek mógł rozpocząć legalną działalność w zgodzie z nowo przyjętymi rozwiązaniami.

O powstaniu PZKS opinia publiczna została poinformowana przez pierwszy numer nowego dwutygodnika „Ład” noszącego datę 11-25 stycznia 1981 r. oraz przez inne ukazujące się gazety, które powoływały się na PAP. W notce informacyjnej zamieszczonej w pierwszym numerze „Ładu” podano, że prowadzona jest działalność zmierzająca do powołania grup założycielskich oddziałów terenowych PZKS w 15 ówczesnych województwach. „Ład” opublikował także *Założenia ideowo-programowe* oraz fragmenty statutu<sup>68</sup>.

Pierwsze walne zebranie członków PZKS i ukonstytuowanie się jego statutowych władz odbyło się 31 stycznia 1981 r. w Warszawie, w lokalu przy ul. Nowogrodzkiej 4/3. Wtedy też obradował po raz pierwszy powołany Zarząd PZKS z Januszem Zabłockim jako prezesem. Biorąc pod uwagę możliwości kadrowe i organizacyjne, również tego dnia powołano pierwszych dwadzieścia oddziałów wojewódzkich<sup>69</sup>.

#### ZAKOŃCZENIE

Ukazany powyżej proces powstawania Polskiego Związku Katolicko-Społecznego pobudza do kilku refleksji ogólniejszej natury. Najpierw uświadamia nam po raz kolejny, jak wielkie znaczenie dla rozwoju życia społeczno-politycznego w Polsce miały wydarzenia Sierpnia 1980 r. Dzięki nim życie to niesłychanie się zdynamizowało, owocując nie tylko powstaniem niezależnych związków zawodowych, ale także innych organizacji.

<sup>67</sup> Por. *Decyzja* SA.III-6010/365/80, w: Archiwum PZKS.

<sup>68</sup> Por. „Ład” 1981, nr 1, s. 13. Inicjatywa została podjęta w następujących województwach: białostockim, bydgoskim, ciechanowskim, gdańskim, kaliskim, katowickim, kieleckim, krakowskim, lubelskim, olsztyńskim, ostrołęckim, plockim, radomskim, suwalskim i zielonogórskim.

<sup>69</sup> Por. J. Zabłocki, *Odwagę łączyć z rozważą*, s. 118-120.

Władze PRL w latach 1980-1981 nie zamierzały rezygnować z dominującej pozycji partii komunistycznej i z wielką niechęcią, jedynie pod wpływem silnych nacisków, zezwalały na powstawanie nowych organizacji społecznych. Natomiast z tego procesu wyłączona była cała sfera polityczna. Działalność w tym obszarze życia publicznego była w pełni reglamentowana i kontrolowana przez PZPR.

Procedura wydania decyzji o rejestracji zmian nazwy i statutu PKIK, a w konsekwencji zgody na powstanie PZKS, w świetle przedstawionych faktów jawi się jako decyzja czysto polityczna. Fakt ten potwierdza po raz kolejny to, iż w rzeczywistości państwa rządzonego przez komunistyczną partię prawo było całkowicie oddane na użytek polityki. Gwarancje praw obywatelskich wpisanych do konstytucji pozostawały pustymi deklaracjami, jeśli za nimi nie stała wola polityczna rządzącej partii.

Dla grupy katolików świeckich, którzy wychodząc z założenia, iż należy prowadzić działalność społeczną o tyle, o ile jest to możliwe w konkretnych warunkach historycznych, doprowadzenie do powstania organizacji o zasięgu ogólnokrajowym było wielkim sukcesem. Świadczyły to dobrze o ich potencjale i zdolnościach politycznych. Przebieg prac nad zmianami w statucie PKIK potwierdził ich zdolności prawno-organizacyjne.

Dalsze losy PZKS były skomplikowane, głównie za sprawą działania władzy komunistycznej i peerelowskiej służby bezpieczeństwa. Jednak sam fakt, że organizacja ta przetrwała do dziś, mimo kolejnych zakrętów historii, nakazuje uszanować i docenić starania i prace jej założycieli.

#### THE EMERGENCE OF THE POLISH CATHOLIC AND SOCIAL ASSOCIATION

#### Summary

The idea of social Catholicism was burgeoning in pre-war Poland. After World War 2, the communist authorities of the People's Republic of Poland sought to eradicate any ideological opposition - including Catholics - from political and social life. Still, in the late 1960s, social Catholicism was revived also as legitimate organizations. This was possible after reaching a compromise



---

with the authorities and owing to Primate Wyszyński's support. The establishment and registration in 1981 of the Polish Catholic and Social Association was the crowning achievement of the Catholic activists of the time, displaying political and social aspirations in the realities of a non-democratic state. This attainment required great political skills and legal and organizational capacity. This is shown in greater detail in the article which reveals the effort and work on the organization statute and political action taken by the first president of the association, Janusz Zablocki. The described circumstances of the registration fully reinforce the argument that law in communist Poland was no more but a political tool. The laws that had been designed to guarantee civil rights and liberties, including the right to association, had little or no material value if the political will of the ruling party was lacking.

*Translated by Konrad Szulga*



MONIKA PISZCZ-CZAPLA

## PROWADZENIE DZIAŁALNOŚCI GOSPODARCZEJ NA CMENTARZACH WYZNANIOWYCH PRZEZ OSOBY PRAWNE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Cmentarz (łac. *coemeterium*: miejsce snu, spoczynku) oznacza miejsce, w którym grzebani są zmarli. W pierwszych wiekach n.e. chrześcijanie grzebali zmarłych, zgodnie z prawem rzymskim, poza obrębem miast. Z czasem chrześcijanie zaczęli swoich zmarłych grzebać w kościołach i w pobliżu kościołów, przy czym ta ostatnio wymieniona praktyka grzebania w kościołach została znacznie ograniczona przez prawodawstwo<sup>1</sup>.

### 1. PRAWO DO POSIADANIA I ZARZĄDZANIA CMENTARZAMI WYZNANIOWYMI

Działające na terenie Rzeczypospolitej Polskiej kościoły i inne związki wyznaniowe mają prawo posiadania, zarządzania oraz zakładania i poszerzania cmentarzy grzebalnych przy zachowaniu przepisów dotyczących cmentarzy i chowania zmarłych (art. 19a ustawy dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania)<sup>2</sup>. Zgodnie z art. 1 ust. 3 ustawy z dnia 31 stycznia 1959 r. o cmentarzach

---

<sup>1</sup> Zob. szerzej B. Filarska, P. Pałka, *Cmentarz*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1979, k. 518-521.

<sup>2</sup> Dz. U. z 2005 r. Nr 231, poz.1965 z późn. zm.

i chowaniu zmarłych<sup>3</sup> o założeniu lub rozszerzeniu cmentarza wyznaniowego, które może nastąpić na terenie przeznaczonym na ten cel w miejscowym planie zagospodarowania przestrzennego po uzyskaniu zgody właściwego inspektora sanitarnego, decydują właściwe władze kościelne.

Artykuł 1 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską<sup>4</sup> stanowi, że Rzeczpospolita Polska i Stolica Apostolska są – każde w swej dziedzinie – niezależne i autonomiczne oraz zobowiązują się do pełnego poszanowania tej zasady we wzajemnych stosunkach i we współdziałaniu dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego. Zgodnie natomiast z art. 5 Konkordatu państwo zapewnia Kościołowi katolickiemu swobodne i publiczne pełnienie jego misji, łącznie z wykonywaniem jurysdykcji oraz zarządzaniem i administrowaniem jego sprawami na podstawie prawa kanonicznego. W myśl art. 8 Konkordatu Rzeczpospolita Polska zapewnia Kościołowi katolickiemu wolność sprawowania kultu zgodnie z cytowanym art. 5. Nadto organizowanie kultu publicznego należy do władzy kościelnej zgodnie z przepisami prawa kanonicznego i z zachowaniem odpowiednich przepisów prawa polskiego. Układające się strony uzgodniły, że miejscom przeznaczonym przez właściwą władzę kościelną do sprawowania kultu i grzebania zmarłych państwo generalnie gwarantuje w tym celu nienaruszalność (art. 8 Konkordatu)<sup>5</sup>. Konkordat zapewnia Kościołowi katolickiemu również prawo do budowy, rozbudowy i konserwacji cmentarzy

<sup>3</sup> Dz. U. z 2011 r. Nr 118, poz. 687 z późn. zm.

<sup>4</sup> Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.

<sup>5</sup> Jednakże z ważnych powodów i za zgodą kompetentnej władzy kościelnej można przeznaczyć miejsca sprawowania kultu i grzebania zmarłych na inny użytek. Przepis art. 8 ust. 3 Konkordatu nie ogranicza stosowania prawa polskiego w przypadkach wyłączenia z zachowaniem standardów prawa międzynarodowego. Także w pkt 2 Deklaracji Rządu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 15 kwietnia 1997 r. w celu zapewnienia jasnej wykładni przepisów Konkordatu wskazano, że pojęcie nienaruszalności cmentarzy, użyte w artykule 8 ust. 3 Konkordatu, nie może być rozumiane jako prawo do odmowy pochowania na cmentarzu katolickim osoby innego wyznania lub niewierzącej (Oświadczenie Rządowe z dnia 26 stycznia 1998 r. w sprawie Deklaracji Rządu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 15 kwietnia 1997 r. w celu zapewnienia jasnej wykładni przepisów Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisanego w Warszawie w dniu 28 lipca 1993 r., M. P. z 1998 r. Nr 4, poz. 51).

zgodnie z prawem polskim. O potrzebie założenia cmentarza decyduje biskup diecezjalny lub inny właściwy ordynariusz. Założenie cmentarza inicjują właściwe władze kościelne po uzgodnieniu miejsca z kompetentnymi władzami i po uzyskaniu wymaganych decyzji administracyjnych (art. 24 Konkordatu).

Także ustawa dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej<sup>6</sup>, zwana dalej „ustawą kościelną”, w rozdziale 7. *Budownictwo sakralne i kościelne. Cmentarze* Działu II: *Działalność kościoła* zawiera uregulowania dotyczące katolickich cmentarzy wyznaniowych. Jak stanowi art. 42 ust. 1 ustawy kościelnej, plany zagospodarowania przestrzennego obejmują także katolickie cmentarze wyznaniowe, a przeznaczenie terenu na ten cel ustala się w tych planach na wniosek biskupa diecezjalnego lub wyższego przełożonego zakonnego<sup>7</sup>. W myśl art. 45 ustawy kościelnej parafie, zakony lub domy zakonne mają prawo posiadania, zarządzania oraz zakładania i poszerzania cmentarzy grzebalnych. W miejscowościach, gdzie nie ma cmentarzy komunalnych, zarządy cmentarzy umożliwiają pochowanie na cmentarzach, o których mowa powyżej, na równych prawach także innych zmarłych (art. 45 ust. 1-3)<sup>8</sup>.

Przepisy Kodeksu Prawa Kanonicznego<sup>9</sup> odnoszące się do cmentarzy zawarte są w Księdze IV. *Uświęcające zadanie Kościoła*: w Części II. *Pozostałe akty kultu Bożego* w Tytule III. *Pogrzeb kościelny* (Rozdział I. *Odprowadzanie pogrzebu*; Rozdział II. *Osoby, którym należy udzielić*

<sup>6</sup> Dz. U. Nr 29, poz. 154 z późn. zm.

<sup>7</sup> Grunty stanowiące własność Skarbu Państwa lub jednostek samorządu terytorialnego, a przeznaczone w planach zagospodarowania przestrzennego na katolickie cmentarze wyznaniowe, będą oddawane w użytkowanie wieczyste albo podlegały sprzedaży kościelnym osobom prawnym na ich wniosek. Grunty stanowiące własność jednostki samorządu terytorialnego przeznaczone na katolickie cmentarze wyznaniowe mogą być sprzedawane za cenę ustaloną uchwałą odpowiedniej rady lub sejmiku tej jednostki (art. 42 ust. 2 i 3 ustawy kościelnej).

<sup>8</sup> Ustawodawca przewidział, że przepisy ust. 1-3 nie naruszają ogólnych przepisów o cmentarzach i chowaniu zmarłych, o planowaniu przestrzennym oraz o ochronie gruntów rolnych i leśnych (art. 45 ust. 4 ustawy kościelnej).

<sup>9</sup> *Codex Iuris Canonici, auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, przekład polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski*, Poznań: Pallottinum 1984,

lub odmówić pogrzebu kościelnego) oraz w części III. *Miejsca i czasy święte* w Tytule I. *Miejsca święte* (Rozdział V. *Cmentarze*). Zawarty w tym ostatnim rozdziale kanon 1240 stanowi, że gdzie to możliwe, Kościół powinien mieć własne cmentarze bądź kwatery na cmentarzach świeckich, przeznaczone na grzebanie wiernych zmarłych, należycie pobłogosławione. Kanon 1241 określa, że prawo posiadania cmentarza przysługuje parafiom oraz instytutom zakonnym, a także innym osobom prawnym albo rodzinom. Stosowne przepisy, które dotyczą porządku na cmentarzach, winny być ustanowione przez prawo partykularne, np. przez zarządzenia synodów partykularnych lub biskupa diecezjalnego (kanon 1243)<sup>10</sup>.

## 2. ORZECZNICTWO ANTYMONOPOŁOWE W ZAKRESIE PROWADZENIA DZIAŁALNOŚCI GOSPODARCZEJ NA CMENARZACH WYZNANIOWYCH

Zagadnienie prowadzenia działalności gospodarczej na cmentarzach wyznaniowych oraz wzajemnych relacji pomiędzy przedsiębiorcami a zarządami cmentarzy w wyżej wspomnianych aktach prawnych nie zostało uregulowane. Także Kodeks Prawa Kanonicznego nie zawiera uregulowań w tym zakresie. Jednakże prowadzone przez Prezesa Urzędu Ochrony Konkurencji i Konsumentów (dalej – UOKiK) postępowania wykazały, że umowy na wykonywanie usług pogrzebowych zawierane przez zarządców cmentarzy mają charakter cywilnoprawny i odsyłają wprost do przepisów ustawy z dnia 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny<sup>11</sup>. Umowy te wskazują na właściwość sądów powszechnych w przypadku wystąpienia sporów wynikających z ich realizacji. Zdaniem UOKiK takie postępowanie zarządców cmentarzy w świetle kanonu 1290 Kodeksu Prawa Kanonicznego, który stanowi, że to, co prawo państwowe na danym terytorium postanawia odnośnie do umów, zarówno w ogólności, jak i w szczególności, ma być zacho-

<sup>10</sup> E. Szafronowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 4, Warszawa 1986, s. 257-258; zob. też. J. Borucki, *Cmentarze i grzebanie zmarłych w świetle kodeksu prawa kanonicznego z 1917 i 1983 roku*, „Ateneum Kapłańskie” 2008, nr 151, z. 2, s. 323 i n.

<sup>11</sup> Dz. U. Nr 16, poz. 93 z późn. zm.

wane również mocą prawa kanonicznego w odniesieniu do rzeczy podlegających władzy rządzenia kościoła, z tymi samymi skutkami, chyba że są przeciwne prawu Bożemu lub co innego zastrzega prawo kanoniczne, wydaje się zgodne z prawem kanonicznym. UOKiK prezentuje jednoznaczne stanowisko, że stosunki prawne między zarządem cmentarza a przedsiębiorcami świadczącymi usługi pogrzebowe mają charakter cywilnoprawny i charakteryzują się równością stron, w związku z czym do cmentarzy wyznaniowych mają zastosowanie wszystkie obowiązujące przepisy prawa, w tym ustawy z dnia 16 lutego 2007 r. o ochronie konkurencji i konsumentów<sup>12</sup>. UOKiK podkreśla, że nie utożsamia z usługami oferowanymi konsumentom jakichkolwiek czynności religijnych dokonywanych na cmentarzu przez Kościół katolicki, bo przedmiotem jego zainteresowania jest wyłącznie sfera zarządzania cmentarzem<sup>13</sup>.

Z decyzji Prezesa UOKiK dotyczących kościelnych osób prawnych zarządzających cmentarzami, a potwierdzonych przez sądownictwo antymonopolowe, na uwagę zasługują niżej wskazane. Decyzją nr RKR-5/2000 Prezes UOKiK stwierdził stosowanie przez parafię praktyki polegającej na nadużywaniu pozycji dominującej na lokalnym rynku wykonywania usług grzebania zmarłych i zarządzania cmentarzem, przez uprzywilejowywanie przez parafię niektórych przedsiębiorców i ograniczaniu dostępu do rynku innym przedsiębiorcom. W decyzji nr RLU-267/2004 Prezes UOKiK stwierdził nadużywanie przez kościół rektoralny pozycji dominującej na lokalnym rynku wykonywania usług grzebania zmarłych poprzez ograniczenie przedsiębiorcom pogrzebowym dostępu do świadczenia usług polegających na kopaniu, budowie i przebudowie grobów na cmentarzu rzymskokatolickim oraz usług pogrzebowych w pełnym zakresie poprzez zamieszczenie w umowach o świadczenie usług pogrzebowych zapisów skutkujących tym, że obsługa pogrzebu od momentu dostarczenia ciała osoby zmarłej

---

<sup>12</sup> Dz. U. nr 50, poz. 331 z późn. zm.; zob. np. wyroki SOKiK z dnia 4 stycznia 2008 r. (XVII Ama 72/07); z dnia 12 stycznia 2006 r. (XVII Ama 105/04).

<sup>13</sup> Pismo Pani Małgorzaty Krasnodębskiej-Tomkiel, Prezesa UOKiK z dnia 15 czerwca 2009 r., znak: SP-073-01/09(2), Akta Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych MSWiA.

do kaplicy cmentarza może być wykonana przede wszystkim przez zarządcę cmentarza. W decyzji nr RPZ-29/2007 Prezes UOKiK stwierdził nadużywanie pozycji dominującej przez parafię na lokalnym rynku usług cmentarnych poprzez uniemożliwienie przedsiębiorcom pogrzebowym wykonywania usług pogrzebowych na cmentarzu w zakresie kopania mogił grzebalnych. W decyzji nr RKT-9/2009 uznano za praktykę ograniczającą konkurencję nadużywanie przez parafię pozycji dominującej na rynku świadczenia usług cmentarnych na cmentarzu do niej należącym, poprzez przeciwdziałanie ukształtowaniu się warunków niezbędnych do powstania i rozwoju konkurencji na rynku usług pogrzebowych, w drodze uniemożliwienia przedsiębiorcom świadczącym usługi pogrzebowe wykonywania na cmentarzu usług kopania grobu i budowy piwniczek<sup>14</sup>.

Jedną z ostatnich istotnych z punktu widzenia antykonkurencyjnych praktyk stosowanych przez kościelne osoby prawne jest decyzja RLU - 02/2010, w której uznano za ograniczającą konkurencję i naruszającą zakaz, o którym mowa w art. 9 ust. 1 i 2 pkt 5 ustawy o ochronie konkurencji i konsumentów, praktykę polegającą na nadużywaniu przez parafię pozycji dominującej na lokalnym rynku świadczenia usług cmentarnych na cmentarzu do niej należącym wskutek zastrzeżenia na rzecz administratora tego cmentarza prawa wyłączności na kopanie grobów, co przeciwdziało ukształtowaniu się warunków niezbędnych do powstania i rozwoju konkurencji, poprzez uniemożliwienie przedsiębiorcom świadczącym usługi pogrzebowe innym niż administrator cmentarza wykonywania usługi kopania grobu na wspomnianym cmentarzu oraz utrudnianie przedsiębiorcom pogrzebowym dostępu do usługi wykonywania pochówku na cmentarzu należącym do parafii<sup>15</sup>.

Odnosząc się natomiast do orzecznictwa Sądu Antymonopolowego, należy zwrócić uwagę na następujące wyroki.

W tezie wyroku z dnia 23 kwietnia 2001 r. (XVII Ama 49/00) Sąd Antymonopolowy zaprezentował pogląd, że „Świadcząca usługi cmentarne na administrowanym przez siebie cmentarzu parafia

---

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> [http://decyzje.uokik.gov.pl/dec\\_prez.nsf/0/69CB2CCB1E348665C125773C-004970F5/\\$file/decparafiabip.pdf](http://decyzje.uokik.gov.pl/dec_prez.nsf/0/69CB2CCB1E348665C125773C-004970F5/$file/decparafiabip.pdf) dostęp: kwiecień 2011.



rymskokatolicka jest przedsiębiorcą w rozumieniu art. 2 pkt 1 ustawy o przeciwdziałaniu praktykom monopolistycznym i ochronie konkurencji, a zatem obowiązana jest prowadzić tę działalność w zgodności z przepisami powołanej ustawy<sup>16</sup>. W uzasadnieniu wspomnianego wyroku Sąd Antymonopolowy wskazał na art. 2 ustawy kościelnej, zgodnie z którym Kościół katolicki rządzi się w swych sprawach własnym prawem, swobodnie wykonuje władzę duchowną i jurysdykcyjną oraz zarządza swoimi sprawami, jak też na art. 3 ust. 2 stanowiący, że w sprawach odnoszących się do Kościoła, nieuregulowanych ustawą kościelną, stosuje się powszechnie obowiązujące przepisy prawa, o ile nie są sprzeczne z wynikającymi z niej zasadami. Zdaniem Sądu Antymonopolowego, wymóg ten spełniały przepisy ustawy z dnia 24 lutego 1990 r. o przeciwdziałaniu praktykom monopolistycznym i ochronie interesów konsumentów<sup>16</sup>, która została uchylona na mocy art. 117 ustawy o ochronie konkurencji i konsumentów, powołana regulacja bowiem została uchwalona w celu zapewnienia rozwoju konkurencji, ochrony przedsiębiorców narażonych na stosowanie praktyk monopolistycznych oraz ochrony interesów konsumentów, a jej instrumenty skierowane były przeciwko przedsiębiorcom mającym na rynku pozycję monopolistyczną lub dominującą, nielegalnie ograniczającym samodzielność innych uczestników rynku. Będąca powodem w niniejszym postępowaniu parafia jest właścicielem jedyne go w miejscowości cmentarza, zatem – zdaniem Sądu Antymonopolowego – jest obowiązana do chowania, bez jakiegokolwiek dyskryminacji, osób zmarłych. W praktyce miało to oznaczać, że parafia poprzez Zarząd Cmentarza świadczy na terenie miejscowości usługi o charakterze użyteczności publicznej, a zatem jest przedsiębiorcą w rozumieniu art. 2 pkt 1 powołanej ustawy o przeciwdziałaniu praktykom monopolistycznym i ochronie interesów konsumentów<sup>17</sup>. Przekazy przy wykonywaniu wyżej wymienionej działalności parafia również podlegać ma

<sup>16</sup> Dz. U. z 1999 r. Nr 52, poz. 547 z późn. zm.

<sup>17</sup> Art. 2 ust. 1 ustawy o przeciwdziałaniu praktykom monopolistycznym i ochronie interesów konsumentów zawierał słowniczek ustawowy, zgodnie z którym ilekroć w ustawie była mowa o przedsiębiorcach, należało przez nich rozumieć osoby fizyczne i prawne, a także jednostki organizacyjne niemające osobowości prawnej, prowadzące działalność gospodarczą albo organizujące lub świadczące usługi o charakterze użyteczności publicz-

reżimowi prawa antymonopolowego, w związku z czym jej działania podlegają w niniejszej sprawie ocenie pod kątem stosowania praktyk monopolistycznych przedsiębiorcy. Stanowiska Sądu Antymonopolowego nie podzielił B. Rakoczy, zarzucając mu brak analizy prawa kanonicznego z uwzględnieniem kanonicznoprawnych obowiązków parafii, co – zdaniem glosatora – doprowadziło do uznania wspomnianej parafii za przedsiębiorcę<sup>18</sup>.

W wyroku z dnia 12 stycznia 2006 r. (XVII Ama 105/04) Sąd Ochrony Konkurencji i Konsumentów za przedsiębiorców w rozumieniu ustawy antymonopolowej uznał, prócz podmiotów bezpośrednio świadczących usługi, także podmioty organizujące świadczenie usług. Sąd wskazał, że „Zarządca, działając w sferze usług cmentarnych i posiadając na zajmowanym rynku właściwym uprzywilejowaną pozycję, może oddziaływać na sferę usług, w której działają przedsiębiorcy, świadczący usługi na terenie cmentarzy. Ogranicza on ich działalność, zastrzegając w umowach, które muszą zaakceptować i w regulaminie, wyłącznie dla siebie prawo do wykonywania pewnych usług. W ten sposób nie mając konieczności liczenia się z konkurencją zapewnia sobie stały popyt na świadczone usługi, naruszając interesy konsumentów, którzy pozbawieni są możliwości wyboru osoby usługodawcy”. Sąd w uzasadnieniu omawianego wyroku podniósł, że pojęcie przedsiębiorcy zawarte w ustawie o ochronie konkurencji i konsumentów jest szersze, niż zostało ono zdefiniowane w innych przepisach. Sąd uznał, że prowadzona przez zarządcę cmentarzy działalność zawiera w sobie organizowanie świadczenia usług użyteczności publicznej przez podmioty zajmujące się świadczeniem usług pogrzebowych i kamieniarskich, bo opracowany został regulamin i umowy, dotyczące świadczenia powołanych usług na terenie zarządzanych cmentarzy. Pozycja dominująca Zarządcy wyraża się w tym, że żaden z przedsiębiorców zainteresowanych uzyskaniem prawa do świadczenia usług na terenie cmentarzy nie podpisałby tak dolegliwych umów nakładających

---

nej, które nie są działalnością gospodarczą w rozumieniu ustawy z dnia 23 grudnia 1988 r. o działalności gospodarczej (Dz. U. z 1990 r. Nr 41, poz. 324 z późn. zm.).

<sup>18</sup> Zob. B. Rakoczy, *Glosa do wyroku Sądu Antymonopolowego z dnia 23 kwietnia 2001 r.*, „Przeгляд Sądowy” 2004, nr 7-8, s. 271 i n.

na nich konkretne obowiązki. Jednakże w opisanym wypadku przedsiębiorcy są zmuszeni do akceptacji postanowień tych umów. Zdaniem sądu bez znaczenia jest fakt istnienia w miejscowości także innych cmentarzy, ponieważ każdy z nich stanowi odrębny rynek.

3. UZGODNIENIA KOMISJI WSPÓLNEJ PRZEDSTAWICIELI  
RZĄDU RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ I KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI  
W SPRAWIE PROWADZENIA DZIAŁALNOŚCI GOSPODARCZEJ  
NA CMENTARZACH WYZNANIOWYCH

W trakcie posiedzenia Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Konferencji Episkopatu Polski (dalej – Komisja Wspólna) w dniu 29 marca 2006 r. strona kościelna wskazała na konieczność uznania, że prowadzenie cmentarza przez kościelne osoby prawne jest działalnością religijną, kultową, a nie działalnością gospodarczą. Podniesiono między innymi, że istotnym zagadnieniem, które wymaga rozwiązań szczególnych, jest kwestia dotycząca UOKiK, który „próbuje otworzyć cmentarze wyznaniowe na »działalność firm pogrzebowych« [...] jeżeli okaże się, że każdy proboszcz jest przedsiębiorcą, to pociągnie za sobą bardzo poważne konsekwencje dla Kościoła”<sup>19</sup>. W późniejszym czasie w roku 2006 strony w toku prowadzonej korespondencji uzgodniły powołanie w przyszłości zespołu, złożonego z ekspertów z dziedziny administracji, zagospodarowania przestrzennego, finansów, statystyki publicznej, ochrony konkurencji i konsumentów oraz wyznań, który miał zająć się m.in. problematyką zarządzania cmentarzem wyznaniowym w aspekcie ochrony konkurencji i konsumentów. Wzmiankowany zespół nie został jednak powołany i nie podjął działalności.

<sup>19</sup> Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Konferencji Episkopatu Polski w dniu 29 marca 2006 r. (Akta Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych MSWiA). Sprawę referował ze strony kościelnej pan Jarosław Bittel, ekspert KEP; ze strony rządowej wypowiedzieli się Premier Ludwik Dorn, Współprzewodniczący Komisji Wspólnej i Minister Sprawiedliwości Zbigniew Ziobro, członek Komisji Wspólnej.

W dniu 13 lutego 2008 r. odbyło się kolejne posiedzenie Komisji Wspólnej, podczas którego ówczesny biskup sandomierski Andrzej Dzięga, przedstawiając sprawę „autonomii cmentarzy kościelnych”, podkreślił szczególny charakter cmentarzy, przeciwstawiając się jednocześnie traktowaniu ich jako miejsca wyłącznie służącego pozyskiwaniu dochodów. Zaproponował nowelizację ustawy o cmentarzach i chowaniu zmarłych, w celu podkreślenia w ustawie szczególnego charakteru cmentarza, zwłaszcza cmentarza wyznaniowego oraz ustawy o ochronie konkurencji i konsumentów, w celu zabezpieczenia praw administratora cmentarza. Wobec powyższego strona rządowa zadeklarowała przyjęcie propozycji powołania zespołu roboczego do wypracowania rozwiązań w zakresie cmentarzy wyznaniowych<sup>20</sup>.

Na drugim za czasów koalicji PO-PSL posiedzeniu Komisji Wspólnej w dniu 19 listopada 2008 r. strona rządowa poinformowała, że w czasie od ostatniego posiedzenia Komisji Wspólnej przeprowadziła głęboką analizę omawianego problemu. Podniesiono, że istnieje bardzo obszerne stanowisko UOKiK, „które wskazuje, że tego rodzaju działanie, które nie odnosi się do działalności religijnej czy kultowej, a jedynie do kwestii dotyczącej podatku VAT oraz dostępu przedsiębiorców do działalności na terenie cmentarzy wyznaniowych, w świetle obecnych przepisów nie może mieć miejsca”. Strona rządowa zaproponowała zorganizowanie spotkania strony kościelnej z Prezes UOKiK w celu przeprowadzenia rozmów na ten temat, prezentując pogląd o bezcelowości podejmowania jakichkolwiek prac przez zespół roboczy bez tych rozmów. Zapewniono ponadto o gotowości podjęcia pracy przez stronę rządową nad ewentualnym zaproponowanym rozwiązaniem. Odnosząc się do powyższego, strona kościelna ponowiła propozycję utworzenia zespołu roboczego, który zajęłoby się rozwiązaniem zaistniałego problemu<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Konferencji Episkopatu Polski w dniu 13 lutego 2008 r. (Akta Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych MSWiA). Ze strony rządowej w sprawie wypowiedział się pan Tomasz Siemoniak, Sekretarz Stanu w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych i Administracji, członek Komisji Wspólnej.

<sup>21</sup> Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Konferencji Episkopatu Polski w dniu 19 listopada 2008 r. (Akta Departamentu Wyznań Religij-

Wskutek powyższych ustaleń w dniach 8, 10, i 16 czerwca 2009 r. miały miejsce spotkania strony rządowej, w tym Prezesa UOKiK, z przedstawicielami strony kościelnej. Podczas wzmiankowanych spotkań UOKiK prezentował niezmienny pogląd, iż osoby prawne Kościoła katolickiego w RP są przedsiębiorcami w rozumieniu ustawy o ochronie konkurencji i konsumentów i jeśli stosują niedozwolone praktyki naruszające zasady konkurencji lub interesy konsumentów, UOKiK może podjąć działania zmierzające do wyeliminowania nieprawidłowości. Prezes UOKiK podnosił, że rozwiązaniem kompromisowym zmierzającym do zachowania reguł konkurencji na rynku usług pogrzebowych mogłoby być określenie np. w regulaminie zasad dopuszczania przedsiębiorców do działania na danym cmentarzu oraz zasad świadczenia przez nich usług na tym terenie. Wspomniany dokument winien zawierać kryteria precyzujące wymogi konieczne do wykonywania na cmentarzu określonych czynności. Powołane kryteria powinny być jasne i precyzyjne, tzn. jednoznacznie interpretowane, obiektywne, mające charakter niedyskryminujący, uwzględniające szczególny charakter usług pogrzebowych i odnoszące się do aspektów istotnych dla zagwarantowania prawidłowego wykonywania wspomnianych usług. Omawiany regulamin prócz kwestii dotyczących ochrony cmentarza jako miejsca świętego w jak największym stopniu musi zapewniać poszanowanie reguł konkurencji pomiędzy przedsiębiorcami działającymi na terenie cmentarza. W opinii UOKiK przestrzeganie takiego dokumentu będzie stanowiło narzędzie wykluczające interweniowanie organu antymonopolowego<sup>22</sup>. Strona kościelna na spotkaniu z przedstawicielami Rady Ministrów w dniu 16 czerwca 2009 r. wyraziła zrozumienie dla prezentowanej wyżej propozycji

---

nych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych MSWiA). Ze strony rządowej wypowiedzieli się pan Tomasz Siemoniak, Sekretarz Stanu w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych i Administracji, członek Komisji Wspólnej i pan Wicepremier Grzegorz Schetyna Minister Spraw Wewnętrznych i Administracji, Współprzewodniczący Komisji Wspólnej; ze strony kościelnej abp Sławoj Leszek Głódź, metropolita gdański, Współprzewodniczący Komisji Wspólnej.

<sup>22</sup> Pismo Pani Małgorzaty Krasnodębskiej-Tomkiel, Prezesa UOKiK z dnia 17 czerwca 2009 r., znak: DPR-073-36/09 (Akta Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych MSWiA).

oraz zobowiązała się do przedstawienia projektu takiego regulaminu. Prezes UOKiK ze swej strony zadeklarował wsparcie potrzebne do wypracowania jego optymalnego kształtu.

Problematyka cmentarzy była również przedmiotem obrad Komisji Wspólnej w dniu 25 czerwca 2009 r. Strona kościelna przekazała uwagi do stanowiska Prezesa UOKiK z dnia 12 czerwca 2009 r. w sprawie traktowania przez UOKiK parafii jako przedsiębiorcy, a cmentarza – jako przestrzeni działalności gospodarczej, jako punkt wyjścia do wyznaczenia kierunków w przyszłej dyskusji<sup>23</sup>. Strona rządowa ponownie zadeklarowała wolę rozwiązania tej kwestii. Podkreślono, że istnieje prawdopodobieństwo rozwiązań nowelizacyjnych lub uregulowania wspomnianej sprawy poprzez regulaminy cmentarzy<sup>24</sup>.

Na posiedzeniu Komisji Wspólnej w dniu 9 grudnia 2009 r. abp Andrzej Dzięga, metropolita szczecińsko-kamieński, przypomniał przebieg dotychczasowych dyskusji, zauważając „dużą negatywną zmianę w nastawieniu strony rządowej do tematu, szczególnie podczas ostatnich rozmów z udziałem Prezesa Urzędu Ochrony Konkurencji i Konsumentów”. Poinformował, że ponieważ do tej pory nie dokonano konkretnych uzgodnień, strona kościelna proponuje nowelizację ustawy o cmentarzach i chowaniu zmarłych bądź ustawy o ochronie konkurencji i konsumentów, wprowadzając zapis stanowiący, iż wspólnoty religijne i ich jednostki organizacyjne, w rozumieniu ostatnio powołanej ustawy, „nie są przedsiębiorcami w zakresie prowadzenia cmentarzy i odprawiania pogrzebów. Przeprowadzenie takiej nowelizacji uprościłoby wiele rzeczy i zamknęło toczące się wciąż liczne dyskusje”. Odnosząc się do powyższego min. T. Siemoniak zaproponował,

---

<sup>23</sup> M. Markiewicz, Uwagi do stanowiska Prezesa UOKiK z dnia 12 czerwca 2009 r., przedstawionego na spotkaniu w dniu 15 czerwca 2009 r., załącznik do Protokołu z posiedzenia Komisji Wspólnej Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Konferencji Episkopatu Polski w dniu 25 czerwca 2009 r. (Akta Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych MSWiA).

<sup>24</sup> Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Konferencji Episkopatu Polski w dniu 25 czerwca 2009 r. W sprawie ze strony rządowej wypowiedział się w pan Tomasz Siemoniak, Sekretarz Stanu w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych i Administracji, członek Komisji Wspólnej; ze strony kościelnej; abp Andrzej Dzięga – metropolita szczecińsko-kamieński i abp Sławoj Leszek Głódź – Współprzewodniczący Komisji Wspólnej, metropolita Gdański.

aby powrócić do formy spotkania „na szczycie”, na którym mógłby przedstawić obszerne *dossier* w tej kwestii wraz ze stanowiskiem Prezesa UOKiK. Min. Jerzy Miller – Współprzewodniczący Komisji Wspólnej, zasugerował, aby „obie strony, zarówno kościelna, jak i rządowa, w trybie roboczym, w punktach określiły, co jest barierą rozwiązania problemu. Sprawa wydaje się być jasna i czytelna, należy tylko dobrać odpowiednie narzędzia”<sup>25</sup>.

#### 4. KONKLUZJE

Orzecznictwo antymonopolowe w odniesieniu do cmentarzy prowadzonych przez osoby prawne Kościoła katolickiego akcentuje poniższe kwestie.

Kościelne osoby prawne zarządzające cmentarzami mają status przedsiębiorcy w rozumieniu art. 4 pkt 1 lit. a ustawy o ochronie konkurencji i konsumentów, zgodnie z którą za przedsiębiorcę należy uznać osobę fizyczną, osobę prawną, a także jednostkę organizacyjną niemającą osobowości prawnej, jakiej ustawa przyznaje zdolność prawną, organizującą lub świadczącą usługi o charakterze użyteczności publicznej, jakie nie są działalnością gospodarczą w rozumieniu przepisów o swobodzie działalności gospodarczej i z tego też tytułu mogą dopuszczać się zachowań naruszających zasady konkurencji. Definiując pojęcie usług o charakterze użyteczności publicznej, organy antymonopolowe (m.in. w cytowanej decyzji LU-02/2010) posiłkują się tezami zawartymi w uchwale Trybunału Konstytucyjnego z dnia 12 marca 1997 r. (W 8/96), w której Trybunał uznał, że usługi o charakterze użyteczności publicznej obejmują zaspokajanie potrzeb zbiorowych społeczeństwa, czyli – w ocenie organów antymonopolowych – także realizację prawa do pochowania zwłok.

Praktyka orzecznicza UOKiK wskazuje również, że dotyczące prowadzenia działalności gospodarczej na cmentarzach wyznanio-

---

<sup>25</sup> Protokół z posiedzenia Komisji Wspólnej Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Konferencji Episkopatu Polski w dniu 9 grudnia 2009 r. (Akta Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych MSWiA).

wych praktyki antykonkurencyjne polegają głównie na utrudnianiu przedsiębiorcom dostępu do rynku usług pogrzebowych. Zdarza się, że zarządcy lub administracja cmentarzy podejmują działania utrudniające innym podmiotom skuteczne konkutowanie na rynku usług pogrzebowych. Wspomniane praktyki antykonkurencyjne polegają głównie na: przyznaniu określonego przedsiębiorcy pogrzebowemu wyłączności na świadczenie usług pogrzebowych, co uniemożliwia osobom organizującym pogrzeb skorzystanie z bardziej konkurencyjnych ofert innych przedsiębiorców pogrzebowych; przyznaniu określonego przedsiębiorcy pogrzebowemu wyłączności na jedną z usług pogrzebowych, czego skutkiem jest brak możliwości skorzystania przez osoby organizujące pochówek z usług innego przedsiębiorcy, pomimo braku przeszkód natury technicznej czy organizacyjnej; dyskryminacji przedsiębiorców pogrzebowych przez nieuzasadnione odmawianie niektórym z nich możliwości dokonywania pochówków na określonym cmentarzu, czego skutkiem jest zawężenie oferty usług pogrzebowych i wreszcie na dyskryminacji przedsiębiorców pogrzebowych poprzez pobieranie od niektórych nieuzasadnionych opłat za korzystanie z cmentarza, które podnoszą koszty tych przedsiębiorców, przyczyniając się do utrudniania konkutowania z przedsiębiorcami, którzy takich opłat uiszczać nie muszą<sup>26</sup>.

Mając powyższe na uwadze, należy podnieść, że kwestia prowadzenia działalności gospodarczej na cmentarzach wyznaniowych wymaga dalszych uzgodnień, szczególnie z uwagi na fakt różnego rozumienia definicji przedsiębiorcy na gruncie ustawy o ochronie konkurencji i konsumentów. Przykładowo w opracowaniu Biura Studiów i Ekspertyz Kancelarii Sejmu pt. *Opodatkowanie kościołów oraz osób duchownych w Polsce* wyrażono opinię, że w związku z tym, że prawo do grobu na cmentarzu wyznaniowym nie jest związane z uiszczeniem opłat, należy przyjąć, że cmentarz nie jest nieruchomością, na której prowadzona jest działalność gospodarcza. W ustawach dotyczących stosunku państwa do wspólnot religijnych zawarte jest zwolnienie od

---

<sup>26</sup> Pismo Pani Małgorzaty Krasnodębskiej-Tomkiel, Prezesa UOKiK z dnia 15 czerwca 2009 r., znak: SP-073-01/09(2), Akta Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych MSWiA.



podatku od nieruchomości, co zdaniem autorów potwierdzać ma tezę, że na terenie cmentarzy wyznaniowych nie jest prowadzona działalność gospodarcza<sup>27</sup>.

W przekonaniu autorki niniejszego artykułu, najważniejszym rozwiązaniem zmierzającym do zachowania reguł konkurencji na rynku usług pogrzebowych byłoby określenie w regulaminie zasad dopuszczania przedsiębiorców do działania na danym cmentarzu wyznaniowym oraz zasad świadczenia przez nich usług na tym terenie, o czym była mowa powyżej.

Na uwagę zasługuje także propozycja strony kościelnej podniesiona w związku z tym, że istnieje precedens dokonania przez Rząd RP wykładni postanowień Konkordatu w postaci oświadczenia rządowego z dnia 26 stycznia 1998 r. w sprawie Deklaracji Rządu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 15 kwietnia 1997 r., w celu zapewnienia jasnej wykładni przepisów Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisanego w Warszawie w dniu 28 lipca 1993 r. W drodze jednostronnego oświadczenia rządowego uznano, że osoby prawne Kościoła katolickiego zarządzające cmentarzami, na których sprawowany jest kult publiczny zgodnie z postanowieniami Konkordatu, nie są przedsiębiorcami w rozumieniu art. 4 pkt 1 ustawy z o ochronie konkurencji i konsumentów<sup>28</sup>.

Godna rozważenia jest także zgłoszona przez stronę kościelną propozycja dokonania uzgodnienia w trybie przewidzianym w art. 27 Konkordatu, który stanowi, 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<sup>29</sup>.

Należy wyrazić nadzieję, że kontynuowanie konstruktywnego dialogu w powyższej sprawie doprowadzi do przyjęcia rozwiązań satys-

---

<sup>27</sup> Zob. L. Etel, P. Sitniewski, *Opodatkowanie kościołów oraz osób duchownych w Polsce*, Biuro Studiów i Ekspertyz Kancelarii Sejmu, Kwiecień 2002, s. 9-10.

<sup>28</sup> M. Markiewicz, Uwagi do stanowiska Prezesa UOKiK z dnia 12 czerwca 2009 r., przedstawionego na spotkaniu w dniu 15 czerwca 2009 r.

<sup>29</sup> Tamże.

fakcjonujących stronę rządową i kościelną. Byłoby to niewątpliwie przejawem realizacji konstytucyjnej zasady współdziałania państwa oraz kościołów i innych związków wyznaniowych dla dobra człowieka i dobra wspólnego.

BUSINESS ACTIVITY IN RELIGIOUS CEMETERIES DONE BY JUDICIAL  
PERSONS OF THE CATHOLIC CHURCH

Summary

Polish legislation gives churches and other religious associations the right of ownership, management and establishment of cemeteries in compliance with the relevant legal provisions on cemeteries and burial. In principle, the state guarantees inviolability of such sites. However, judging by the decisions of the President of the Office of Competition and Consumer Protection concerning judicial persons managing cemeteries, such decisions having been upheld by antitrust jurisdiction, it transpires that religious cemeteries are affected by all applicable laws, including the Act of 16 February 2007 on competition and consumer protection. This trend in the existing case-law has been opposed by the Catholic Church representatives who raise this issue, for example, in the Joint Commission of the Representatives of the Polish Government and the Polish Episcopal Conference. The issue of conducting business activity in religious burial grounds calls for a broader elucidation, especially given diverse interpretations of the definition of an entrepreneur under the Act on competition and consumer protection.

*Translated by Konrad Szulga*

ADAM BALICKI

ASPEKTY PRAWNE ORGANIZACJI  
REKOLEKCJI WIELKOPOSTNYCH W KONTEKŚCIE  
FUNKCJONOWANIA SZKOŁY

UWAGI OGÓLNE

Powrót nauczania religii do szkół, a co za tym idzie włączenie katechizacji do procesu wychowania młodego pokolenia był niewątpliwie właściwym krokiem. Przepis art. 53 ust. 1 Konstytucji RP gwarantuje wszystkim wolność sumienia i religii. Obejmuje ona wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania jej indywidualnie lub grupowo, jak też publicznie lub prywatnie. Wolność ta obejmuje uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie. Religia wszystkich kościołów i innych związków wyznaniowych o uregulowanej sytuacji prawnej może być przedmiotem nauczania w szkole, przy zachowaniu woli sumienia i religii innych osób. Również art. 20 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania<sup>1</sup> potwierdza prawo związków wyznaniowych do nauczania religii dzieci i młodzież, zgodnie z wyborem dokonany przez ich rodziców lub prawnych opiekunów. Nauczanie takie jest wewnętrzną sprawą kościołów. Przepis art. 12 ustawy z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty<sup>2</sup> nakłada na publiczne przedszkola, szkoły podstawowe i gimnazja

---

<sup>1</sup> T.j. Dz. U. z 2005 r. Nr 231, poz. 1965 z późn. zm.

<sup>2</sup> T.j. Dz. U. z 2004 r. Nr 256, poz. 2572 z późn. zm.

obowiązek organizacji religii na życzenie rodziców bądź samych pełnoletnich uczniów. Prawo do nauczania religii według własnego obrządku gwarantują również ustawy regulujące stosunek państwa do poszczególnych kościołów. Sposób organizacji religii w szkołach reguluje szczegółowo rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach<sup>3</sup>.

Niewątpliwie rekolekcje wielkopostne stanowią element katechizacji i jako takie odnoszą się do funkcjonowania szkoły. Cytowane wyżej rozporządzenie, dotyczące organizacji nauki religii w szkołach publicznych, stanowi, że uczniowie uczęszczający na naukę religii uzyskują trzy kolejne dni zwolnienia z zajęć szkolnych w celu odbycia rekolekcji wielkopostnych, jeżeli religia lub wyznanie, do którego należą, nakłada na swoich członków tego rodzaju obowiązek. Szczegółowe zasady dotyczące organizacji rekolekcji powinny być przedmiotem odrębnych ustaleń między ich organizatorem a szkołą.

#### 1. WSPÓLPRACA PARAFII I SZKOŁY W PRZEPROWADZANIU REKOLEKCJI

Zgodnie z przepisami przywołanego wcześniej rozporządzenia zwolnienie z zajęć lekcyjnych dotyczy uczniów uczęszczających na religię. Chodzi więc o uczniów (uczennice), którzy osobiście lub poprzez swoich rodziców lub prawnych opiekunów złożyli oświadczenie o chęci uczestnictwa w katechizacji szkolnej. Zgodnie z przepisem art. 12 ustawy o systemie oświaty, publiczne przedszkola, szkoły podstawowe i gimnazja organizują naukę religii na życzenie rodziców, publiczne szkoły ponadgimnazjalne na życzenie bądź rodziców, bądź samych uczniów. Po osiągnięciu pełnoletniości o pobieraniu nauki religii decydują sami uczniowie.

Zgodnie z przywołanym przepisem, uprawnienie do złożenia oświadczenia o chęci objęcia katechizacją szkolną uzależnione jest od typu placówki edukacyjnej oraz wieku ucznia. Przepisy przywołanej

<sup>3</sup> Dz. U. Nr 36, poz. 155 z późn. zm.

ustawy korespondują z przepisami dotyczącymi władzy rodzicielskiej<sup>4</sup>. W przypadku uczniów niepełnoletnich taką decyzję – co do zasady – podejmują rodzice. Powinni oni jednak brać przy tym pod uwagę zdanie dziecka w tej sprawie, uwzględniając również stopień jego dojrzałości. Takie rozwiązanie koresponduje z art. 48 ust. 1 ustawy zasadniczej, zgodnie z którym rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem, ale wychowanie to powinno właśnie uwzględniać stopień dojrzałości dziecka, a także wolność sumienia i wyznania oraz jego przekonania. W kontekście omawianej problematyki ma to bardzo ważne znaczenie. Przy odpowiednim stopniu dojrzałości dziecka, w niektórych sytuacjach, decyzja nie jest pozostawiona jedynie rodzicom, a przepisy prawa określają zakres samodzielności dziecka. Dotyczy to między innymi kwestii decydowania o uczestniczeniu w lekcjach religii, a tym samym w rekolekcjach. Polski ustrojodawca wprowadził zasadę, że stosownie do stopnia dojrzałości dziecka należy mu pozostawić możliwość wyboru zasad postępowania i leżących u ich podstaw wartości, pomimo ewentualnej ich sprzeczności z poglądem rodziców<sup>5</sup>. Jednakże w przypadku konfliktu ostateczna decyzja (pomijając w tym miejscu możliwość ingerencji sądu) należy do rodziców<sup>6</sup>.

Zgodnie z przepisem art. 10 § 1 kodeksu cywilnego<sup>7</sup> pełnoletnim jest ten, kto ukończył osiemnasty rok życia. Pełnoletność uzyskuje się również poprzez zawarcie małżeństwa i nie traci się jej w razie jego unieważnienia lub uzyskania rozwodu. W praktyce taka sytuacja dotyczy zawierających małżeństwo małoletnich kobiet. Wynika to z brzmienia art. 10 kodeksu rodzinnego i opiekuńczego<sup>8</sup>, który przewiduje możliwość zawarcia małżeństwa przez kobietę, która ukończy-

---

<sup>4</sup> A. Mezglewski, *Polski model edukacji religijnej w szkołach publicznych. Aspekty prawne*, Lublin 2009, s. 125.

<sup>5</sup> B. Banaszek, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Warszawa 2009, s. 251.

<sup>6</sup> A. Mezglewski, *Polski model*, s. 126-127; J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 75-76.

<sup>7</sup> Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny, Dz. U. Nr 16, poz. 93 z późn. zm.

<sup>8</sup> Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. – Kodeks rodzinny i opiekuńczy, Dz. U. Nr 9 poz. 59 z późn. zm.

ła szesnaście lat, a okoliczności wskazują, że zawarcie małżeństwa będzie zgodne z dobrem założonej rodziny. Wymagana jest jednak w takim przypadku zgoda sądu opiekuńczego. Może się jednak zdarzyć sytuacja, gdy małżeństwo zawrze mężczyzna, który nie ukończył osiemnastu lat, bez zgody sądu opiekuńczego (brak zgody sądu może również dotyczyć małoletniej kobiety). W takiej sytuacji wzruszenie zwartego małżeństwa może nastąpić jedynie w drodze unieważnienia. Przyjąć należy, że takie osoby również uzyskują pełnoletniość z dniem zawarcia małżeństwa<sup>9</sup>. W przypadku ucznia pełnoletniego sam podejmuje on decyzję w sprawie uczestniczenia w lekcjach religii, a co za tym idzie w rekolekcjach. Oświadczenie co do nauki religii składają tylko ci uczniowie, rodzice lub prawni opiekunowie, którzy wyrażają chęć uczestniczenia w takich zajęciach. Nie powinno się natomiast żądać oświadczeń o nieuczestniczeniu w lekcjach religii<sup>10</sup>.

Przepisy prawa nie wymagają szczególnej formy oświadczenia w sprawie uczestniczenia w szkolnej katechizacji. Wręcz przeciwnie, dla skuteczności takiego oświadczenia, zgodnie z § 1 ust. 2 cytowanego wcześniej rozporządzenia dotyczącego organizowania nauki religii w szkołach publicznych, wystarczy oświadczenie złożone w najprostszej formie i nie jest konieczne jego ponawianie w kolejnym roku szkolnym. Można je natomiast w każdej chwili zmienić.

Z przytoczonych regulacji wynika, że prawo do uzyskania wolnych dni w celu odbycia rekolekcji będzie przysługiwało tym uczniom, którzy sami złożyli oświadczenie o chęci uczestniczenia w lekcjach religii w szkole, lub też w odniesieniu do których takie oświadczenie złożyły inne uprawnione do tego podmioty. Drugą przesłanką prawa do uzyskania wolnych dni w celu odbycia rekolekcji jest obowiązek odbycia rekolekcji wielkopostnych, wynikający z norm religijnych, właściwych dla wyznania danego ucznia.

Prawo do wolnych dni dotyczy jedynie rekolekcji wielkopostnych, a więc wspomniane dni wolne nie mogą być przeznaczone na odbycie innego rodzaju rekolekcji (np. rekolekcji adwentowych). Również

<sup>9</sup> S. Dmowski, S. Rudnicki, *Komentarz do kodeksu cywilnego. Księga pierwsza. Część ogólna*, Warszawa 2007, s. 73.

<sup>10</sup> A. Mezglewski, *Polski model*, s. 127-128.

liczba dni wolnych od nauki i przeznaczonych na odbycie rekolekcji została precyzyjnie określona w cytowanym rozporządzeniu, dotyczącym organizacji nauki religii w szkołach publicznych.

## 2. OPIEKA NAD UCZNIAMI W CZASIE REKOLEKCJI

Zgodnie z przepisem art. 39 ust. 1 pkt 5a ustawy o systemie oświaty, do obowiązków dyrektora szkoły należy, między innymi, wykonywanie zadań związanych z zapewnieniem bezpieczeństwa uczniom i nauczycielom w czasie zajęć organizowanych przez szkołę lub placówkę. Zgodnie z uzasadnieniem do nowelizacji ustawy o systemie oświaty z 2008 r., celem wprowadzenia tego przepisu było zwiększenie bezpieczeństwa uczniów i nauczycieli poprzez rozszerzenie odpowiedzialności dyrektora szkoły i placówki w tym zakresie<sup>11</sup>. Użyte przez ustawodawcę sformułowanie ma bardzo ogólny charakter i nie pozwala na dokładne określenie, przed jakiego rodzaju zagrożeniami mają chronić działania dyrektora<sup>12</sup>. Uzasadnione wydaje się natomiast, że zapewnienie bezpieczeństwa, zwłaszcza uczniom, dotyczy również opieki nad nimi podczas rekolekcji wielkopostnych. Wprawdzie organizatorem rekolekcji nie jest szkoła, jednakże rekolekcje mieszczą się w ramach katechizacji szkolnej, a katecheci, na których spoczywa obowiązek zapewnienia opieki nad uczniami podczas ich trwania, są pracownikami szkoły<sup>13</sup>. Obowiązek zapewnienia przez dyrektora szkoły bezpiecznych i higienicznych warunków uczestnictwa w zajęciach organizowanych

<sup>11</sup> A. Król, P. Kuzior, M. Łyszczarz, *Komentarz do ustawy o systemie oświaty*, Warszawa – Bielsko-Biała 2009, s. 321.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Zgodnie z § 5 ust. 1 cytowanego wcześniej rozporządzenia w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych, szkoła może zatrudnić nauczyciela religii – katechetę szkolnego wyłącznie na podstawie imiennego, pisemnego skierowania do danej szkoły (tzw. misji kanonicznej). Wydawane jest ono w przypadku Kościoła katolickiego przez właściwego biskupa, a w przypadku innych związków wyznaniowych – właściwych biskupów lub zwierzchników. Natomiast zgodnie z § 5 ust. 3 przywołanego rozporządzenia, nauczyciel religii, prowadzący katechizację w grupie międzyszkolnej lub pozaszkolnym punkcie katechetycznym lub uczący na terenie kilku szkół, jest zatrudniony przez dyrektora szkoły wyznaczonej przez miejscowego kuratora oświaty, w porozumieniu

przez szkołę lub placówkę poza obiektami należącymi do tych jednostek wynika również z § 2 rozporządzenia z dnia 31 grudnia 2002 r. w sprawie bezpieczeństwa i higieny w publicznych i niepublicznych szkołach i placówkach<sup>14</sup>, które zostało wydane na podstawie ustawy o systemie oświaty.

Zgodnie z rozporządzeniem dotyczącym organizacji nauczania religii w szkołach, pieczę nad uczniami w okresie rekolekcji sprawują katecheci. Jednakże w praktyce trudno wyobrazić sobie sytuację, aby stosunkowo niewielka grupa zatrudnionych w szkole katechetów była w stanie zapewnić właściwą opieką całej młodzieży pragnącej wziąć udział w rekolekcjach. Dlatego gdy liczba uczniów jest zbyt duża, aby katecheci byli w stanie zapewnić ich bezpieczeństwo w czasie rekolekcji, jak też w drodze do kościoła, dyrektor szkoły lub placówki powinien zobowiązać do opieki nad uczniami innych nauczycieli. Jednakże w tym kontekście należy mieć na uwadze regulację zawartą w przepisie 53 ust. 6 Konstytucji RP. Zgodnie z tym przepisem nikt nie może być zmuszany do uczestniczenia w praktykach religijnych. Praktyki religijne to zarówno prywatne formy uprawiania kultu, jak też formy publicznego uczestnictwa w modlitwach, obrzędach itp. Ustawa zasadnicza zakazuje więc zarówno zmuszania do uczestnictwa w nich, jak też zmuszania do nieuczestniczenia. Dotyczy to wszelkich form działania, obejmuje więc zarówno bezpośredni zakaz lub nakaz, jak też wszelkie formy pośrednie. Wskazany przepis Konstytucji RP ma charakter szeroki i nakłada na władze publiczne obowiązek przeciwdziałania wszelkim podejmowanym przez podmioty niepubliczne czy osoby fizyczne formom zmuszania do uczestnictwa lub nieuczestniczenia w praktykach religijnych<sup>15</sup>. Również przepis art. 6 ust. 2 ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania zakazuje zmuszania obywateli do niebrania udziału w czynnościach lub obrzędach religijnych, jak też do udziału w nich. Udział w rekolekcyjnej mszy świętej z pewnością jest udziałem w obrzędach religijnych, a więc dyrektor

---

z organem prowadzącym szkoły. Na temat misji kanonicznej szerzej zob. A. Mezglewski, *Skierowanie do nauczania religii*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2000, t. 1, s. 37-47.

<sup>14</sup> Dz. U. z 2003 r. Nr 6, poz. 69.

<sup>15</sup> B. Banaszak, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej*, s. 276.



szkoły nie powinien zmuszać nauczycieli do sprawowania opieki nad uczniami podczas ich trwania. Rozsądnym rozwiązaniem wydaje się wybór opiekunów spośród nauczycieli danego wyznania, dobrowolnie pragnących wziąć udział we mszy rekolekcyjnej. W przeciwnym razie dyrektor szkoły mógłby narazić się na zarzut złamania wskazanych przepisów. Natomiast nie ma przeszkód w zaangażowaniu nauczycieli do opieki nad uczniami podczas przemieszczania się ich ze szkoły do kościoła.

Dla uczniów, którzy nie korzystają z rekolekcji, w okresie ich trwania szkoła powinna zorganizować inne zajęcia.

### 3. DNI WOLNE OD NAUKI SZKOLNEJ NA CZAS REKOLEKCJI

Przepis § 10 ust. 1 wielokrotnie cytowanego rozporządzenia dotyczącego organizacji nauczania religii w szkole wyraźnie wskazuje wymiar dni wolnych, udzielanych uczniom w celu odbycia rekolekcji wielkopostnych („uczniowie uczęszczający na naukę religii uzyskują trzy kolejne dni zwolnienia z zajęć szkolnych”). Wynika z tego, że czas ten nie może zostać skrócony ani wydłużony. Nie jest więc możliwe udzielenie większej liczby dni wolnych w przypadku organizacji dłuższych rekolekcji. Dyrektor szkoły nie ma również podstaw do skracania tego okresu. Jednakże można zauważyć, że coraz częściej dyrektorzy szkół, zamiast dni wolnych, w okresie rekolekcji wprowadzają rozwiązanie polegające na skracaniu zajęć.

Czas trwania zajęć lekcyjnych określają przepisy rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 21 maja 2001 r. w sprawie ramowych statutów publicznego przedszkola oraz publicznych szkół<sup>16</sup>. Zgodnie z przepisami przywołanego rozporządzenia godzina lekcyjna trwa 45 minut, jednakże w uzasadnionych przypadkach istnieje możliwość prowadzenia zajęć edukacyjnych w innym wymiarze, nie dłuższym jednak niż 60 minut przy zachowaniu tygodniowego czasu zajęć ustalonego w rozkładzie. Daje to możliwość dyrektorowi szkoły na skrócenie czasu pracy szkoły w uzasadnionych sytuacjach. Wydaje

<sup>16</sup> Dz. U. Nr 61, poz. 624 z późn. zm.

się, że taką sytuacją mogą być prowadzone rekolekcje wielkopostne. Jednakże wobec kategorycznego brzmienia przepisu § 10 ust. 1 rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej w sprawie organizacji nauki religii w szkołach publicznych nie ma podstaw prawnych do stosowania w zamian za dni wolne lekcji skróconych. Godna rozważenia wydaje się propozycja zmiany omawianego przepisu w kierunku zapewnienia dyrektorowi szkoły większego luzu w podejmowaniu decyzji o dniach wolnych lub skróceniu zajęć. Dyrektor szkoły jest najlepiej zorientowany co do tego, ilu uczniów uczęszcza na religię, a co za tym idzie – ma prawo do zwolnienia z zajęć w okresie rekolekcji. Ważne są również dotychczasowe doświadczenia szkoły i diagnoza, czy uczniowie rzeczywiście przeznaczają czas wolny od zajęć lekcyjnych na uczestnictwo w rekolekcjach. W sytuacjach, gdy większość uczniów szkoły stanowi młodzież dojeżdżająca, korzysta ona często z rekolekcji w swoich parafiach. W takiej sytuacji nie jest uzasadnione skracanie roku szkolnego o wspomniane trzy dni. Celem dni wolnych w okresie rekolekcji jest umożliwienie młodzieży skorzystania z nauk rekolekcyjnych, jak też duchowe przygotowanie się do Świąt Wielkanocnych. Wydaje się, że przy odpowiedniej organizacji zajęć lekcyjnych cel ten również może zostać osiągnięty poprzez podporządkowanie organizacji zajęć lekcyjnych naukom rekolekcyjnym. Danie wspomnianej możliwości dyrektorom szkół wpłynęłoby na lepszą organizację pracy szkoły i pozwoliłoby na uwzględnienie specyfiki środowiska, przy jednoczesnym osiągnięciu celu, jaki przyświeca uczestniczeniu młodzieży w rekolekcjach. Oczywiście przy podejmowaniu wspomnianej decyzji dyrektor szkoły powinien uwzględniać program rekolekcji.

#### 4. OBOWIĄZKI NAUCZYCIELI W OKRESIE REKOLEKCJI

Pomimo że rekolekcje wielkopostne są czasem wolnym dla określonej grupy uczniów, to nie jest to czas urlopu dla nauczycieli. Zgodnie z art. 64 ust. 1 Karty Nauczyciela<sup>17</sup>, nauczycielowi zatrudnione-

<sup>17</sup> Ustawa z dnia 26 stycznia 1982 r. – Karta Nauczyciela, t.j. Dz. U. z 2006 r. Nr 97, poz. 674 z późn. zm.

mu w szkole, w której w organizacji pracy przewidziano ferie letnie i zimowe, przysługuje urlop wypoczynkowy w wymiarze odpowiadającym okresowi ferii w ich czasie. Natomiast w szkołach, w których ferie nie są przewidziane, nauczyciele uzyskują urlop w wymiarze 35 dni roboczych w czasie ustalonym w planie urlopów.

Dniami wolnymi od pracy dla nauczycieli są również dni wskazane w art. 1 ustawy z dnia 18 stycznia 1951 r. o dniach wolnych od pracy<sup>18</sup>. Zalicza się do nich: 1 stycznia (Nowy Rok), 6 stycznia (Święto Trzech Króli), pierwszy i drugi dzień Wielkiej Nocy, 1 maja, 3 maja, pierwszy dzień Zielonych Świątek, dzień Bożego Ciała, 15 sierpnia Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, 1 listopada (Wszystkich Świętych), 11 listopada (Święto Niepodległości), 25 grudnia (pierwszy dzień Bożego Narodzenia), 26 grudnia (drugi dzień Bożego Narodzenia) oraz niedziele. Nauczycieli obowiązuje pięciodniowy tydzień pracy.

Ponadto, zgodnie z przepisami rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 18 kwietnia 2002 r. w sprawie organizacji roku szkolnego<sup>19</sup>, zimowa przerwa świąteczna trwa od 23 do 31 grudnia lub od 22 do 31 grudnia, jeżeli dzień 22 grudnia wypada w poniedziałek. Wiosenna przerwa świąteczna rozpoczyna się w czwartek poprzedzający święta Wielkiej Nocy i kończy się w najbliższy wtorek po świętach.

Przepisy prawa oświatowego wprowadzają pojęcie dni wolnych od zajęć dydaktyczno-wychowawczych. Nie są to dni wolne od pracy dla nauczycieli, a jedynie wolne od wykonywania przez nich zajęć o wskazanym charakterze. Takim dniem jest na przykład Dzień Edukacji Narodowej. Zgodnie z przepisem § 5 ust. 1 cytowanego wyżej rozporządzenia dotyczącego organizacji roku szkolnego dyrektor szkoły lub placówki, po zasięgnięciu opinii rady szkoły lub placówki, rady pedagogicznej, rady rodziców i samorządu uczniowskiego, mając na względzie warunki lokalowe, ma prawo w danym roku szkolnym ustalić dodatkowe dni wolne od zajęć dydaktyczno-wychowawczych w wymiarze: do 6 dni dla szkół podstawowych, zasadniczych szkół zawodowych, szkół policealnych oraz placówek kształcenia praktycznego i ustawicznego, do 8 dnia dla gimnazjów i do 10 dni dla liceów ogólnokształcących,

<sup>18</sup> Dz. U. Nr 4, poz. 28 z późn. zm.

<sup>19</sup> Dz. U. Nr 46, poz. 432 z późn. zm.

liceów profilowanych, liceów uzupełniających, techników i techników uzupełniających.

W przypadku rekolekcji wielkopostnych, rozporządzenie dotyczące organizacji nauczania religii w szkołach publicznych wyraźnie wskazuje na to, że dni wolne będą przysługiwały uczniom. Nie jest to więc czas wolny dla nauczycieli. Nie jest to w szczególności okres ferii. Nie są to również dni wolne od zajęć dydaktyczno-wychowawczych. Wynika z tego, że w tym okresie nauczyciele powinni pozostawać do dyspozycji dyrekcji szkoły i mogą być zaangażowani do wszelkich zajęć, wynikających z obowiązków określonych w art. 42 ust. 2 Karty Nauczyciela. Mogą to być zajęcia dydaktyczne lub opiekuńcze z uczniami niebiorącymi udziału w rekolekcjach, czy udział nauczycieli w szkoleniach, konkursach czy zebraniach. Najczęściej jednak w okresie rekolekcji występuje pewna modyfikacja czasu pracy nauczyciela wynikająca z faktu korzystania przez uczniów z rekolekcji. Dlatego ich zakres czynności w tym okresie, jak również określenie czasu pracy pozostaje w gestii dyrektora szkoły, oczywiście z zachowaniem przepisów Karty Nauczyciela.

#### 5. POWIADOMIENIE O TERMINIE REKOLEKCJI DYREKTORA SZKOŁY

Termin rekolekcji wielkopostnych ustalany jest przez właściwych duszpasterzy. Zgodnie z § 10 ust. 2 rozporządzenia w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych, o ich terminie dyrektor szkoły powinien być powiadomiony nie później niż miesiąc przed ich rozpoczęciem. Powiadomienie to jest niezbędne, gdyż musi on odpowiednio zaplanować pracę szkoły w tym okresie. Jednakże należy zastanowić się, czy miesięczny termin nie jest zbyt krótki. Z punktu widzenia organizacji pracy szkoły, jak też samych nauczycieli, najlepszym terminem na powiadomienie o terminie rekolekcji byłby początek roku szkolnego. Wtedy to ustalone są również terminy egzaminów zewnętrznych oraz dodatkowych dni wolnych od zajęć lekcyjnych. Również na początku roku szkolnego nauczyciele przygotowują plany dydaktyczne. Nauczyciel odpowiada za realizację podstawy programowej swojego przedmiotu, dlatego

planując pracę z uczniami, powinien wiedzieć, ile godzin zajęć lekcyjnych nie odbędzie się w okresie rekolekcji. Reforma podstawy programowej wprowadzona rozporządzeniem Ministra Edukacji Narodowej z dnia 23 grudnia 2008 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół<sup>20</sup> kładzie duży nacisk na szczegółową jej realizację, co wymaga od nauczyciela prawidłowego planowania pracy.

Należy również zwrócić uwagę na to, że termin rekolekcji wielkopostnych przypada zazwyczaj w końcowym okresie nauki dla klas maturalnych, co w kontekście przygotowania ich do egzaminu dojrzałości ma szczególne znaczenie. Dlatego wcześniejsza informacja o terminie rekolekcji pomogłaby nauczycielom, jak też samym uczniom w lepszym przygotowaniu zarówno do wspomnianego egzaminu, jak też do odbycia rekolekcji.

Organizujący rekolekcje mogą oczywiście powiadomić dyrektora szkoły wcześniej niż na miesiąc wcześniej o terminie rekolekcji. Z wskazanych wyżej powodów uzasadniona wydaje się jednakże propozycja zmiany przepisu w kierunku wcześniejszego, obligatoryjnego terminu powiadomienia dyrektora szkoły o tym terminie. Jeszcze raz należy powtórzyć, że z punktu widzenia pracy szkoły i planowania procesu dydaktycznego najlepszy byłby początek roku szkolnego.

#### 6. SZKOŁY, W KTÓRYCH PRZYŚLUGUJĄ WOLNE DNI W CELU ODBYCIA REKOLEKCJI

Polski system oświaty dzieli szkoły na dwie podstawowe kategorie: szkoły publiczne i niepubliczne. Szkoły publiczne zakładane są głównie przez podstawowe jednostki samorządu terytorialnego, jakimi są gminy<sup>21</sup>. Możliwe jest również uzyskanie uprawnień szkoły publicz-

<sup>20</sup> Dz. U. z 2009 r. Nr 4, poz. 17.

<sup>21</sup> M. Pyter, *Procedura zakładania szkoły niepublicznej przez podmioty do tego uprawnione*, w: *Szkoła, edukacja i wychowanie*, red. A. Balicki, T. Guz, W. Lis, Lublin 2010, s. 127.

nej przez placówkę niepubliczną. Zgodnie z przepisem art. 7 ustawy o systemie oświaty szkołą publiczną jest szkoła, która:

– zapewnia bezpłatne nauczanie w zakresie ramowych planów nauczania oraz przeprowadza rekrutację uczniów na zasadzie powszechności,

– zatrudnia nauczycieli posiadających wymagane kwalifikacje określone przepisami prawa<sup>22</sup> oraz realizuje programy nauczania zgodnie z podstawą programową i ramowymi planami nauczania oraz realizuje ustalone przez ministra właściwego do spraw oświaty i wychowania zasady oceniania, klasyfikowania i promowania uczniów.

Szkoła publiczna umożliwia także uzyskanie świadectw lub dyplomów państwowych.

Przepis art. 82 ustawy z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty<sup>23</sup> daje możliwość zakładania szkoły niepublicznej osobom fizycznym i prawnym. W takim wypadku wymagane jest uzyskanie wpisu do ewidencji prowadzonej przez jednostkę samorządu terytorialnego obowiązującą do prowadzenia odpowiedniego typu publicznych szkół i placówek. Szkoła niepubliczna może uzyskać uprawnienia szkoły publicznej, jeżeli spełni wymagania określone w art. 7 ust. 3 ustawy o systemie oświaty. Ustawodawca zaliczył do nich:

– realizację programu nauczania zgodnego z podstawą programową kształcenia ogólnego,

– realizację zajęć edukacyjnych w cyklu nie krótszym oraz w wymiarze nie niższym niż łączny wymiar obowiązkowych zajęć edukacyjnych określony w ramowym planie nauczania szkoły publicznej danego typu,

– stosowanie zasad klasyfikowania i promowania uczniów oraz przeprowadzania egzaminów i sprawdzianów, tak jak w szkole publicznej, z wyjątkiem egzaminów wstępnych,

---

<sup>22</sup> Zgodnie z art. 9 Karty Nauczyciela oraz rozporządzeniem Ministra Edukacji Narodowej z dnia 12 marca 2009 r. w sprawie szczegółowych kwalifikacji wymaganych od nauczycieli oraz określenia szkół i wypadków, w których można zatrudnić nauczycieli niemających wyższego wykształcenia lub ukończonego zakładu kształcenia nauczycieli (Dz. U. Nr 50, poz. 400).

<sup>23</sup> T.j. Dz. U. z 2004 r. Nr 256, poz. 2572 z późn. zm.

- prowadzenie dokumentacji przebiegu nauczania, ustalonej dla szkół publicznych,
- w przypadku szkoły prowadzącej kształcenie zawodowe prowadzi je na podstawie klasyfikacji zawodów szkolnictwa zawodowego<sup>24</sup>, a w przypadku liceum profilowanego kształci w profilach kształcenia ogólnozawodowego<sup>25</sup>,
- zatrudnia nauczycieli obowiązkowych zajęć edukacyjnych posiadających odpowiednie kwalifikacje.

Standard nauczania religii określony w art. 12 ustawy o systemie oświaty odnosi się wyłącznie do szkół publicznych. Nie ustala się go dla szkół niepublicznych, niezależnie od tego, czy posiadają uprawnienie szkoły publicznej czy nie. Jest to zrozumiałe, gdyż mogą one być szkołami wyznaniowymi z obowiązkową formą katechizacji oraz laickimi, nie prowadząc w ogóle nauczania religii<sup>26</sup>. Przywoływane już rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej, określające zasady organizowania nauki religii, zostało wydane na podstawie art. 12 ust. 2 ustawy o systemie oświaty i również odnosi się do szkół publicznych. Wynika z tego, że wskazany w nim obowiązek udzielenia trzech dni wolnych w celu odbycia rekolekcji wielkopostnych dotyczy tylko szkół publicznych. W pozostałych szkołach dyrekcja takiego obowiązku nie ma.

#### 7. WPŁYW UCZESTNICTWA UCZNIÓW W REKOLEKCJACH NA OCENĘ Z RELIGII

Warunki oceniania i klasyfikowania uczniów reguluje, wydane na podstawie art. 22 ust. 2 pkt 4 ustawy o systemie oświaty, rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 30 kwietnia 2007 r. w sprawie warunków i sposobu oceniania, klasyfikowania i promowania uczniów i słuchaczy oraz przeprowadzania sprawdzianów i egzaminów w szkołach publicznych<sup>27</sup>. Zgodnie z przepisem § 1 ust. 5 tego rozpo-

<sup>24</sup> Zgodnie z art. 24 ust. 1 ustawy o systemie oświaty.

<sup>25</sup> Zgodnie z art. 24 ust. 6 ustawy o systemie oświaty.

<sup>26</sup> M. Pilich, *Ustawa o systemie oświaty. Komentarz*, Warszawa 2008, s. 150.

<sup>27</sup> Dz. U. Nr 83, poz. 562 z późn. zm.

rządzenia, zasady oceniania z religii i etyki określone są w odrębnych przepisach. W przypadku Kościoła rzymskokatolickiego określone one zostały w dokumencie Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski z dnia 25 kwietnia 2008 r., pt. *Zasady oceniania osiągnięć edukacyjnych z religii rzymsko – katolickiej w szkołach*. Zgodnie z przywołanym dokumentem, ocenianie osiągnięć edukacyjnych ucznia z religii polega na rozpoznawaniu przez nauczyciela religii poziomu postępów w opanowaniu przez ucznia wiadomości i umiejętności w stosunku do wymagań edukacyjnych wynikających z podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce, jak też opracowanych na jej podstawie programów nauczania. Ocenianie osiągnięć edukacyjnych uczniów z religii odbywa się w ramach oceniania wewnątrzszkolnego i ma na celu:

- systematyczne informowanie ucznia o poziomie jego osiągnięć edukacyjnych oraz postępach w tym zakresie,
- udzielanie uczniowi pomocy w samodzielnym planowaniu jego rozwoju oraz motywowaniu ucznia do dalszych postępów w nauce,
- dostarczaniu rodzicom lub prawnym opiekunom i nauczycielom informacji o postępach, trudnościach w nauce oraz o specjalnych uzdolnieniach ucznia,
- umożliwienie nauczycielom religii doskonalenia organizacji i metod pracy dydaktyczno-wychowawczej.

W przypadku religii ocenianie wewnątrzszkolne obejmuje:

- formułowanie przez nauczycieli religii wymagań edukacyjnych niezbędnych do uzyskania ocen cząstkowych w trakcie roku szkolnego, jak też ocen śródrocznych i rocznych,
- ocenianie bieżące i ustalanie ocen śródrocznych, zgodnie ze skalą i w formach przyjętych w danej szkole,
- ustalanie ocen rocznych i przeprowadzanie egzaminów klasyfikacyjnych,
- ustalenie warunków i trybu uzyskania oceny rocznej wyższej niż przewidywana,
- ustalenie warunków i sposobu przekazywania rodzicom lub prawnym opiekunom informacji o postępach i trudnościach w nauce, zgodnie ze szczegółowymi warunkami i sposobem oceniania wewnątrzszkolnego, określonymi w statucie szkoły.



Ocena z religii nie ma wpływu na promocję do klasy programowo wyższej ani na ukończenie szkoły.

Omawiany dokument zakazuje oceniania praktyk religijnych uczniów. Mając na uwadze powyższe uwagi, przy ocenie postępów w nauce z religii należy uwzględnić jedynie wiedzę ucznia a nie praktyki religijne. Tym samym jego udział w rekolekcjach nie powinien być przy tej ocenie brany pod uwagę.

#### 8. WSPÓLPRACA SZKOŁY I PARAFII W PRZEPROWADZENIU REKOLEKCJI

Zgodnie z przepisem § 10 ust. 1 przywoływanego już rozporządzenia w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych, szczegółowe zasady dotyczące organizacji rekolekcji są przedmiotem odrębnych ustaleń między organizującymi rekolekcje a szkołą. Przepis ten stwarza możliwość porozumienia pomiędzy szkołą a parafią co do przeprowadzenia rekolekcji. Wydaje się to dobrym rozwiązaniem. Pozwala w szczególności przystosować formę rekolekcji do specyfiki określonego środowiska szkolnego oraz do potrzeb duchowych młodzieży uczącej się w danej szkole. Ustalenia te powinny uwzględniać wspomniane czynniki, jak również możliwości organizatorów rekolekcji. Ważnym aspektem takich ustaleń powinno być zorganizowanie opieki nad młodzieżą, jak też wskazanie osób odpowiedzialnych za nią na poszczególnych etapach trwania rekolekcji.

#### 9. REKOLEKCJE W SZKOŁACH, DO KTÓRYCH UCZĘSZCZAJĄ UCZNIOWIE WIĘCEJ NIŻ JEDNEGO WYZNANIA

Pewne trudności organizacyjne może wywołać sytuacja, gdy na terenie szkoły prowadzona jest nauka religii więcej niż jednego wyznania. W takiej sytuacji uczniowie uczęszczający na religię każdego z wyznań będą mogli skorzystać z przysługujących dni wolnych na odbycie rekolekcji. Zgodnie z przepisem § 10 ust. 3 rozporządzenia dotyczącego organizacji nauki religii w szkołach publicznych, w takiej sytuacji wszystkie zainteresowane związki wyznaniowe powinny dążyć

do ustalenia wspólnego terminu rekolekcji wielkopostnych. Użyty zwrot „powinny dążyć” nie nakłada bezwzględnego obowiązku ustalenia jednego terminu rekolekcji. Wydaje się więc, że w obecnym stanie prawnym możliwe jest przeprowadzenie rekolekcji w różnych terminach. Jednakże ze względu na funkcjonowanie szkoły, jak też dobro uczniów nie powinno się zbyt łatwo odstępować od ustalenia takiego wspólnego terminu.

#### KONKLUZJE

Idea wprowadzenia trzech dni wolnych dla uczniów polskich szkół w celu odbycia rekolekcji wielkopostnych wydaje się uzasadniona. Jednakże dotychczasowe doświadczenia wskazują, że nie zawsze osiągnięty jest zamierzony cel, jakim było włączenie rekolekcji w proces katechizowania uczniów. W wielu przypadkach frekwencja podczas mszy św. rekolekcyjnych nie jest zadowalająca. Dotychczasowe doświadczenia powinny inspirować do pewnych zmian przepisów, aby okres przeznaczony na rekolekcje wielkopostne mógł być wykorzystany bardziej efektywnie. Uzasadnione wydaje się w szczególności pozostawienie większej swobody dyrekcji szkół w organizacji życia szkoły w okresie rekolekcji. Nie zawsze konieczne jest bezwzględne zawieszanie zajęć lekcyjnych na okres trzech dni, a możliwe jest na przykład skrócenie lekcji w tym okresie. Natomiast nałożenie jedynie na katechetów obowiązku sprawowania opieki nad uczniami w okresie rekolekcji powoduje, że zwykle nie są oni w stanie wypełnić ciężącego na nich obowiązku.

#### LEGAL ASPECTS OF ORGANISING LENT RETREAT IN THE CONTEXT OF SCHOOL FUNCTIONING

##### Summary

In the case of schools and educational institutions students' attendance in Lent retreat is one of key elements of religious instruction. In accordance with

the government order issued by the Minister of National Education on 14 April 1992 regarding provisions for religious education in state schools (Journal of Laws, No. 36, item 155 with later amendments) students attending schools and other educational institutions are granted three days off school so that they can take part in Lent retreat. During this time religious instruction teachers are responsible for students. Lent retreat is not time off work for teachers. During Lent retreat various tasks can be assigned to teachers by the school's principal. It is worth noting that the practice of running shortened classes during Lent retreat is becoming more and more common. However, it must be pointed out that such a solution has no legal basis.

*Translated by Adam Balicki*



MAREK BIELECKI, MARIUSZ SKORNIIEWSKI

## EWOLUCJA STATUSU PRAWNEGO CERKWI W KORCZMINIE

### WPROWADZENIE

Kościół greckokatolicki w Polsce od momentu powstania w 1596 r. narażony był na częste zmiany swojego statusu prawnego. Działo się tak dlatego, że Kościół prawosławny, nie mogąc pogodzić się ze stratą dużej liczby wiernych i licznych dóbr materialnych, usilnie dążył do powtórnego włączenia go w swoje struktury. Poparcie, jakie miał u podmiotów sprawujących władzę, niezależnie od tego, czy była to carska Rosja, czy władza ludowa, sprawiało, że odnosił na tym polu liczne sukcesy.

Przedmiotem niniejszego opracowania jest ukazanie ewolucji statusu prawnego majątku, będącego w posiadaniu Kościoła greckokatolickiego, na przykładzie zabytkowej cerkwi w Korczminie, położonej w powiecie tomaszowskim w województwie lubelskim. Aktualnie cerkwią opiekuje się parafia greckokatolicka z Lublina, wchodząca w skład archieparchii przemysko-warszawskiej, której zwierzchnikiem jest abp Jan Martyniak. Obok tej archieparchii w Polsce istnieje także eparchia wrocławsko-gdańska z ordynariuszem Włodzimierzem Juszcakiem. Według danych statystycznych Kościół greckokatolicki w Polsce posiada aktualnie 55 000 wiernych, 134 jednostki kościelne oraz 74 duchownych<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Mały rocznik statystyczny Polski 2010*, Warszawa 2010, s. 130.

Opracowanie składała się z dwóch zasadniczych części. W pierwszej została omówiona – ograniczona do najważniejszych wydarzeń – ewolucja uwarunkowań historyczno-prawnych działalności Kościoła greckokatolickiego w Polsce, w drugiej zaprezentowane zostały wyniki badań dotyczące cerkwi w Korczminie.

## 1. UWARUNKOWANIA HISTORYCZNO-PRAWNE

Istotna rola w zawarciu unii brzeskiej przypadła królowi Zygmuntovi III Wazie, który był gorliwym katolikiem, ale obawiał się również, że powołany w 1589 r. Autokefaliczny Patriarchat Moskiewski będzie dążył do wchłonięcia w swoje struktury prawosławia w państwie polsko-litewskim. Unia brzeska została podpisana 23 grudnia 1595 r. w Rzymie przez biskupów prawosławnych Ipatija Potija i Kiryła Terleckiego. W październiku 1596 r. miał ją zatwierdzić Synod zwołany do Brześcia nad Bugiem. Synod ten jednak rozbił się na dwa synody: przeciwników i zwolenników unii, którzy obłożyli się wzajemnymi klątwami. W wyniku unii powstał podporządkowany papiestwu obrządek greckokatolicki, zwany również obrządkiem ukraińsko-bizantyjskim<sup>2</sup>.

Aby pogodzić interesy unitów i prawosławnych Sejm elekcyjny w 1632 r. uchwalił *Punkty uspokojenia obywatelów Korony i Wielkiego Księstwa Warszawskiego narodu ruskiego w religii greckiej będących*, które przyznawały równouprawnienie obydwu kościołom. Dnia 14 marca 1635 r. król pod naciskiem nuncjusza papieskiego wydał zarówno unitom, jak i prawosławnym przywileje realizujące *Punkty uspokojenia*, które zostały potwierdzone konstytucjami sejmowymi z 17 marca 1635 r. i 24 kwietnia 1638 r.<sup>3</sup>

Za panowania cara Mikołaja I Kościół greckokatolicki został podporządkowany oberprokuratorowi Świętego Synodu. Dnia 22 kwietnia 1828 r., wraz z ukazem Mikołaja I rozpoczyna się długofalowe likwidowanie w Rosji unii brzeskiej. W 1832 r. Kolegium greckokatolickie

<sup>2</sup> M. Winiarczyk-Kossakowska, *Ustawy III Rzeczypospolitej o stosunku państwa do kościołów chrześcijańskich*, Warszawa 2004, s. 55.

<sup>3</sup> Tamże, s. 57.

przeszło pod zarząd Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, a w 1839 r. car Mikołaj I zatwierdził połączenie Kościoła unickiego z rosyjską Cerkwią prawosławną<sup>4</sup>. Likwidacja Kościoła unickiego w zaborze rosyjskim dokonała się w 1839 r., natomiast w Królestwie Polskim dopiero w 1875. Dnia 18 lutego 1875 r. zwierzchnik diecezji chełmskiej Popiel przeszedł na prawosławie wraz z wieloma duchownymi unickimi. Diecezja chełmska została włączona jako sufragania do prawosławnej diecezji warszawskiej, która od tego momentu nosiła nazwę warszawsko-chełmskiej. Po wydarzeniach z 18 lutego 1875 r. wysłano do cara delegację z prośbą o przyjęcie do prawosławia. Car zgodził się, a Święty Synod Prawosławny 25 marca zatwierdził połączenie diecezji chełmskiej z cerkwią<sup>5</sup>.

Dnia 20 czerwca 1938 r. państwo polskie zawarło ze Stolicą Apostolską układ w sprawie ziem, kościołów i kaplic pounickich<sup>6</sup>. Zgodnie z jego treścią przez określenie „ziemie pounickie, kościoły pounickie, kaplice pounickie” należało rozumieć te nieruchomości, stanowiące w przeszłości własność osób prawnych Kościoła katolickiego obrządku unickiego (grekokatolickiego), które zostały oddane w użytkowanie Cerkwi prawosławnej lub jej osobom prawnym w związku z ukazem carskim z 25 marca 1839 r. (art. 1). Stolica Apostolska zrzekła się na rzecz państwa polskiego roszczeń Kościoła katolickiego do prawa własności na wszystkich ziemiach pounickich, nawet gdyby te ziemie stanowiły przedmiot sporu lub znajdowały się w posiadaniu państwa czy też innych osób (art. 2). W układzie tym znajdowała się również zapowiedź przekazania w zamian przez państwo 12 000 hektarów ziemi oraz wydania Kościołowi obligacji (art. 3). Z dniem wejścia w życie tego układu Polska uznała za własność Kościoła katolickiego kościoły i kaplice pounickie z plebaniami, ogrodami i cmentarzami, będące

<sup>4</sup> J. Kowalski, *Konstytucja Federacji Rosyjskiej a rosyjska i europejska tradycja konstytucyjna*, Poznań 2009, s. 241.

<sup>5</sup> J. Rzońca, *Porozbiorowe dzieje Kościoła Unickiego diecezji chełmskiej i jego likwidacja (1875) za panowania cara Aleksandra II, w: Trudne sąsiedztwo. Studia z dziejów stosunków polsko-rosyjsko-ukraińskich XVI-XX w.*, Toruń 2007, s. 178.

<sup>6</sup> Układ między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską w sprawie ziem, kościołów i kaplic pounickich, których Kościół katolicki pozbawiony został przez Rosję, podpisanym w Warszawie dnia 20 czerwca 1938 r. (Dz. U. z 1939 r. Nr 35, poz. 222).

w dniu podpisania układu w posiadaniu lub we władaniu Kościoła katolickiego (art. 5). Wymiana dokumentów ratyfikacyjnych dokonała się 16 marca 1939 r., a 12 kwietnia zostało wydane Oświadczenie Rządowe w tej sprawie, które zostało ogłoszone 16 kwietnia 1939 r.<sup>7</sup>

W okresie II wojny światowej oraz bezpośrednio po jej zakończeniu doszło do dramatycznych wydarzeń na Wołyniu oraz w przygranicznych miejscowościach województwa lubelskiego. Również w gminie Ulhówek, w której położony jest Korczmin, bandy UPA wymordowały niewinną ludność, w bestialski sposób znęcając się nad swoimi ofiarami<sup>8</sup>. Kościół greckokatolicki nie pozostawał obojętny wobec tych wydarzeń z uwagi na to, że również cześć jego duchowieństwa popierała ukraińskie tendencje nacjonalistyczne. W marcu 1942 r. Ordynariat greckokatolicki wystosował list do wiernych, w którym groził karą ekskomuniki wszystkim, którzy brali udział w zbrodniach. Osobny list pod tytułem *Nie zabijaj* w lipcu 1942 r., wystosował metropolita Andrzej Szeptycki<sup>9</sup>.

Po wytyczeniu granicy polsko-radzieckiej pozostało 223 parafie oraz 420 księży, z czego około 300 pełniło swą posługę. W dniu 10 grudnia 1946 r. papież powołał w Polsce Delegaturę Specjalną Stolicy Apostolskiej dla wiernych obrządku greckokatolickiego i obrządku ormiańskokatolickiego. Prymas Hlond mianował zaś 31 marca 1947 r. ks. Wasyla Hrynaka swym Wikariuszem Generalnym dla Diecezji Greckokatolickiej Przemyskiej. W Polsce przetrwały więc struktury obrządku greckokatolickiego, jednakże Akcja Wisła spowodowała, że praktycznie przestał funkcjonować poza jedyną pozostałą parafią w Komańczy<sup>10</sup>.

Majątek Kościoła greckokatolickiego w Polsce został przejęty na własność państwa w wyniku wydania dwóch dekretów: z 5 września

<sup>7</sup> Oświadczenie Rządowe z 12 kwietnia 1939 r. w sprawie wymiany dokumentów ratyfikacyjnych układu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską o ziemiach pounickich, podpisanego w Warszawie dnia 20 czerwca 1938 r. (Dz. U. z 1939 r. Nr 35, poz. 223).

<sup>8</sup> Na temat tragicznych wydarzeń dotyczących gminy Ulhówek zob. T. Wolczyk, *Tarnoszyn w ogniu*, Chełm 2009.

<sup>9</sup> W. Osadczy, *Kościół wobec konfliktu polsko-ukraińskiego w czasie II wojny światowej*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej” 2009, nr 1-2, s. 72.

<sup>10</sup> Tamże, s. 90-92.



1947 r. o przejściu na własność państwa mienia pozostałego po osobach przesiedlonych do ZSRR<sup>11</sup> oraz z 28 września 1949 r. o zmianie dekretu z dnia 5 września 1947 r. o przejściu na własność państwa mienia pozostałego po osobach przesiedlonych do ZSRR<sup>12</sup>. W myśl pierwszego z nich wszelkie mienie ruchome i nieruchomości osób przesiedlonych do ZSRR, pozostałe na obszarze państwa polskiego, przeszło z mocy samego prawa z chwilą przesiedlenia tych osób na własność państwa bez odszkodowania (art. 1). O powyższym przejściu miały decydować okręgowe urzędy likwidacyjne, a w stosunku do nieruchomości miejskich powiatowe władze administracji ogólnej (art. 3). Zgodnie z brzmieniem art. 1 dekretu z 1949 r., na własność państwa przeszło również mienie osób prawnych, których istnienie lub działalność wskutek przesiedlenia do ZSRR ich członków lub osób tą działalnością objętych stała się bezprzedmiotowa. Do stwierdzenia tej okoliczności ze względu na sprawowany nadzór nad daną kategorią osób prawnych upoważniono właściwą władzę.

Zarówno prymas Wyszyński, jak i prymas Glemp otrzymali specjalne pełnomocnictwa ze Stolicy Apostolskiej do kierowania obrzędkiem greckokatolickim<sup>13</sup>. Prymas Wyszyński wydawał duchownym specjalne zezwolenia na tzw. birytualizm, czyli odprawianie mszy w obu porządkach zależnie od składu wiernych. Pozwoliło to uniknąć tworzenia odrębnych placówek, na co wymagano zgody władz wojewódzkich. Konieczność uzyskania takiej zgody była konsekwencją obowiązywania dekretu z 31 grudnia 1956 r. o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych<sup>14</sup>. Zgodnie bowiem z jego art. 4, mianowanie na stanowiska arcybiskupów, biskupów diecezjalnych, koadiutorów z prawem następstwa, proboszczów i administratorów parafii wymagało uprzedniego upewnienia się, czy przeciw osobom, które mają być

<sup>11</sup> Dz. U. z 1947 r. Nr 59, poz. 318.

<sup>12</sup> Dz. U. z 1949 r. Nr 53, poz. 404. Zob. także: M. Winiarczyk-Kossakowska, *Ustawy III Rzeczypospolitej*, s. 92.

<sup>13</sup> W dniu 18 listopada 1981 r. prymas Glemp otrzymał takie pełnomocnictwo ze Stolicy Apostolskiej z równoczesnym podniesieniem Delegatury Specjalnej, która została przemianowana na Ordynariat. Zob. M. Winiarczyk-Kossakowska, *Ustawy III Rzeczypospolitej*, s. 96-97.

<sup>14</sup> Dz. U. z 1957 r. Nr 1, poz. 6.

mianowane, nie zachodzą uzasadnione zastrzeżenia właściwego organu państwowego. Dekret z 1956 r. w odróżnieniu od poprzedzającego go dekretu z 1953 r.<sup>15</sup> łagodził nieco restrykcyjność uregulowań, dopuszczając, m.in. rozwiązywanie konfliktów personalnych drogą negocjacji<sup>16</sup>. Do zgłoszenia zastrzeżeń przeciw mianowaniu na stanowisko arcybiskupa, biskupa diecezjalnego i koadiutora z prawem następstwa właściwy był rząd. Natomiast stanowisko proboszcza i administratora parafii – prezydium właściwej miejscowo rady narodowej (art. 5).

Sprawy powrotu majątku pounickiego były przedmiotem licznych dyskusji w Sejmie i Senacie podczas obrad dotyczących ustawy o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (uPAKP), której projekt wpłynął do Sejmu 11 października 1991 r.<sup>17</sup> Proponowano dwie możliwości rozwiązania sporu, jaki powstał między przedstawicielami PAKP a ukraińskim Kościołem greckokatolickim w Polsce. Pierwsza propozycja polegała na tym, żeby ustalić, kto i kiedy, komu i w jaki sposób odebrał dany obiekt, czyją faktyczną stanowił własność, a następnie nie patrząc na stan faktyczny i prawa nabyte, zwrócić go prawowitemu właścicielowi. Druga propozycja to powstrzymanie się od konfrontacji i rywalizacji poprzez zachowanie istniejącego stanu spornych świątyń. Za drugim rozwiązaniem opowiedziały się komisje oraz organizacje mniejszości narodowych<sup>18</sup>. Ostatecznie przyjęto rozwiązanie, zgodnie z którym uregulowanie stanu prawnego nieruchomości lub ich części, które przeszły na własność państwa na podstawie dekretu z dnia 5 września 1947 r. o przejściu na własność państwa mienia pozostałego po osobach przesiedlonych do ZSRR, a były własnością diecezji, parafii, klasztorów lub innych instytucji greckokatolickich (unickich) diecezji przemyskiej obrządku

<sup>15</sup> Dekret z 9 lutego 1953 r. o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych (Dz. U. Nr 10, poz. 32).

<sup>16</sup> A. Chabasińska, *Polityka władz wobec mniejszości wyznaniowych w Polsce w latach 1945-1956*, „Studia Lubuskie” 2009, t. 5, s. 60.

<sup>17</sup> Całą ścieżkę legislacyjną analizuje: D. Walencik, *Ścieżka legislacyjna projektu ustawy o stosunku państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2007, t. 10, s. 181-200.

<sup>18</sup> D. Walencik, *Ścieżka legislacyjna*, s. 189; tenże, *Zmiany w ustawie o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego dotyczące regulacji spraw majątkowych*, w: *Prawo i religia*, t. 1, red. T.J. Zieliński, Warszawa 2007, s. 67-85.

greckokatolickiego oraz Administracji Apostolskiej Łemkowszczyzny, i które pozostają we władaniu prawosławnych kościelnych osób prawnych, określi odrębna ustawa (art. 49 ust. 1 uPAKP)<sup>19</sup>.

Do czasu wydania tej ustawy Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny i Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-ukraińskiego na mocy porozumienia biskupów diecezjalnych mogą wspólnie użytkować świątynie pozostające we władaniu prawosławnych kościelnych osób prawnych w dniu wejścia w życie niniejszej ustawy (art. 49 ust. 2 uPAKP). Artykuł 49 należy rozpatrywać łącznie z art. 46 ust. 3 ustawy, zgodnie z jakim nie stosuje się do mienia pounickiego przepisów, zgodnie z którymi nieruchomości lub ich części, pozostające w dniu wejścia w życie ustawy we władaniu kościelnych osób prawnych, stają się z mocy prawa ich własnością, jeżeli znajdują się na nich cmentarze grzebalne lub obiekty sakralne wraz z obiektami towarzyszącymi. Oznacza to, że jeżeli właścicielem tych dóbr są parafie greckokatolickie, ich status miała określić odrębna ustawa.

Jak zwraca uwagę D. Walencik, w momencie prac nad ustawą o stosunku państwa do PAKP panowała rozbieżność co do liczby cerkwi pounickich, będących we władaniu PAKP. Biskup przemyski Jan Martyniak w piśmie do marszałka senatu Andrzeja Stelmachowskiego z 11 czerwca 1991 r. wymienił 22 cerkwie. W uzasadnieniu do poselskiego projektu ustawy o zmianie ustawy o stosunku Państwa do PAKP autorzy podają liczbę 24 cerkwi. W uzasadnieniu wyroku Trybunału Konstytucyjnego z 2 kwietnia 2003 r. znajduje się informacja, że z materiałów parlamentarnych wynika, iż zaskarżone przepisy dotyczą w praktyce 23 obiektów sakralnych, a z informacji przekazanych na rozprawie wynika, że tylko 21<sup>20</sup>. W dniu 15 lutego 2002 r. Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny wystąpił z wnioskiem do Trybunału Konstytucyjnego o zbadanie zgodności przepisów wyłączających nieruchomości pounickie od uwłaszczenia<sup>21</sup>. Zakwestionowano normy

<sup>19</sup> Ustawa z 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (Dz. U. Nr 66, poz. 287).

<sup>20</sup> D. Walencik, *Rewindykacja nieruchomości Kościoła katolickiego w postępowaniu przed Komisją Majątkową*, Lublin 2008, s. 128.

<sup>21</sup> D. Walencik, *Zmiany w ustawie*, s. 76.

zawarte w art. 46 ust. 1 pkt 3, art. 48 ust. 2 pkt 3 i art. 49 ust. 1 i 2 ustawy z 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, które miały naruszać art. 2, art. 25 ust. 1, art. 32 ust. 1 i 2 i art. 64 ust. 2 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej<sup>22</sup>. Zgodnie ze stanowiskiem wnioskodawcy zaskarżone przepisy różnią się zasadniczo od unormowań prawnych spraw majątkowych przyjętych w ustawie z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP<sup>23</sup>. Trybunał uznał, że zaskarżone przepisy są zgodne z Konstytucją i nie łamią konstytucyjnej zasady równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych. Zdaniem TK przepisy te nie spowodowały sytuacji, w której status prawny wymienionych w nich nieruchomości byłby nieuregulowany, a w konsekwencji ich wejścia w życie, wymienione w nich nieruchomości pozostały własnością Skarbu Państwa do czasu wydania odrębnej ustawy<sup>24</sup>.

Kwestia majątków Kościoła greckokatolickiego została uregulowana również w ustawie o stosunku państwa do Kościoła katolickiego (ukk). Na mocy art. 61 ust. 1 p. 1 ukk z mocy prawa przeszły na Kościół katolicki nieruchomości lub ich części, które w dniu wejścia w życie tej ustawy były własnością diecezji, parafii, klasztorów lub innych instytucji greckokatolickich. Chociaż nabycie nastąpiło z mocy samego prawa, to zgodnie art. 61 ust. 5 stwierdzenie przejścia nieruchomości miało dokonywać się w drodze decyzji właściwego miejscowo wojewody<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r. (Dz. U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.).

<sup>23</sup> Ustawa z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 29, poz. 154 z późn. zm.).

<sup>24</sup> Szerzej na temat orzeczenia: D. Walencik, *Rewindykacja nieruchomości Kościoła katolickiego*, s. 131-138. Sprawę nieruchomości PAKP uregulowała ustawa z 17 grudnia 2009 r. o uregulowaniu stanu prawnego niektórych nieruchomości pozostających we władaniu Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (Dz. U. z 2010 r. Nr 7, poz. 43), szerzej na jej temat zob. M. Piszcz-Czapla, *Proces uchwalania ustawy z 17 grudnia 2009 r. o uregulowaniu stanu prawnego niektórych nieruchomości pozostających we władaniu Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2010, t. 13, s. 279-323.

<sup>25</sup> Decyzja wydawana miała być w drodze postępowania administracyjnego i miała charakter deklaratoryjny. Potwierdzała jedynie istniejący stan prawny. Zdaniem B. Rakoczego *ratio legis* przyznania takiej kompetencji wojewodzie wiązało się z tym, że kościelna osoba prawna, która nabyła własność nieruchomości lub jej części z mocy prawa, musiała

Z kolei art. 62 ukk odnosił się do postępowania regulacyjnego przed nieistniejącą już Kościelną Komisją Majątkową<sup>26</sup>.

Rzecznik Praw Obywatelskich złożył wniosek o ustalenie powszechnie obowiązującej wykładni art. 61 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP, w szczególności chodziło o wyjaśnienie budzącego wątpliwości w praktyce zagadnienia prawnego sprowadzającego się do pytania: „czy pod dyspozycje powołanego przepisu – z wyjątkiem przypadku przewidzianego w ust. 1 pkt 1 – podpadają także nieruchomości skonfiskowane przez rządy zaborcze a po odzyskaniu niepodległości w roku 1918 przejęte przez państwo polskie, których zwrot wymagał wydania w każdym wypadku szczególnego aktu normatywnego?”.

W dniu 24 czerwca 1992 r. Trybunał Konstytucyjny wydał w tej sprawie uchwałę, stwierdzając, że „przepisy art. 61 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego [...] dotyczą przywrócenia Kościołowi Katolickiemu własności nieruchomości lub ich części przejętych przez Państwo w Polsce Ludowej za wyjątkiem [...] art. 61 ust. 1 pkt 1, który dotyczy m.in. kościołów i kaplic pounickich, o których mówi art. VI Układu między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską z dnia 20 czerwca 1938 r. [...], jeżeli kościoły i kaplice nie zostały dotychczas zwrócone Kościołowi Katolickiemu, a nie pozostają we władaniu innych kościołów i zwią-

---

legitymować się dokumentem potwierdzającym jej nabycie wobec osób trzecich (*Ustawa o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Warszawa 2008, s. 361-362).

<sup>26</sup> Komisja zakończyła prace 1 marca 2011 r. na mocy ustawy z 16 grudnia 2010 r. o zmianie ustawy o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 2011 r. nr 18, poz. 89). Obok nieistniejącej Kościelnej Komisji Majątkowej powołano także Komisje Regulacyjne w odniesieniu do: Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (w 1997), Kościoła Ewangelicko–Augsburskiego (w 1994), gmin wyznaniowych żydowskich (w 1997) oraz międzykościelną (w 1997). Wszystkie nadal funkcjonują. W momencie likwidacji Komisji Majątkowej najwięcej spraw do rozpatrzenie miała Komisja Regulacyjna ds. Gmin Wyznaniowych Żydowskich, z ponad 5500 złożonych wniosków rozpatrzono ok. 1800. Odpowiednio w Komisji Kościoła Ewangelickiego z 1200 rozpatrzono 900, w międzykościelnej ze 170 orzeczono w 70, w PAKP na 470, rozpatrzono większość wniosków; E. Czaczkowska, *Kościół chce, by komisje nadal zwracały majątek*, „Rzeczpospolita”, wyd. internetowe z 16 lutego 2011 r. (<http://www.rp.pl/artukul/20,612987-Koscioly-chca-by-komisje-nadal-zwracaly-majatek.html> – dostęp czerwiec 2011).

ków wyznaniowych ani inne kościoły i związki wyznaniowe nie nabyły do nich prawa własności (art. 61 ust. 1 pkt 1, końcowa część zdania i art. 61 ust. 4 pkt 3)<sup>27</sup>. W ocenie TK, na mocy przytoczonego układu Stolica Apostolska zrzekła się na rzecz państwa polskiego roszczeń do prawa własności na wszystkich ziemiach pounickich<sup>28</sup>.

## 2. CERKIEW W KORCZMINIE

Forma świątyni chrześcijańskiej, jaką jest cerkiew, swoimi korzeniami sięga kultury bizantyjskiej. Jej wzory najlepiej przechowane zostały w sztuce związanej z Kościołami wschodnimi. Cerkwie od wieków kształtowane były na silnej podbudowie teologicznej, a czynnikiem decydującym była liturgia (zasadniczo ukształtowana w IV/V wieku). Pomimo regionalnych różnic i odstępstw od ogólnych zasad świątynie wschodnich obrządków zachowały swoją specyfikę do dziś<sup>29</sup>.

*Cerkow* to słowiański odpowiednik greckiego *kiriakon* – dom pański. Tradycja chrześcijańska połączyła w jedno dwa znaczenia tradycji starotestamentowej: znaczenie domu Bożego, jakim była świątynia jerozolimska oraz domu zgromadzenia, którym była każda synagoga. Zarówno w języku polskim, jak i ukraińskim czy rosyjskim przyjęło się rozróżnienie świątyni łacińskiej, nazywanej kościołem oraz świątyni obrządku wschodniego zwanej cerkwią. Jednak nie było tak od zawsze, słowo *kościół* pojawiło się w Polsce w XI wieku i dopiero w wieku XV wyparło wcześniej używane – cerkiew. Nazwę *kościół* łączono raczej ze świątynią murowaną, obronną, a cerkiew z drewnia-

<sup>27</sup> Uchwała Trybunału Konstytucyjnego z 24 czerwca 1992 r., syg. akt. W.11/91, (Dz. U. Nr 52, poz. 250).

<sup>28</sup> Szerzej zob. D. Walencik, *Rewindykacja nieruchomości Kościoła katolickiego*, s. 130-131.

<sup>29</sup> K. Warmińska, *Dziętnastowieczne byle świątynie grekokatolickie z Chłopiatyna, Lisek, Dłużniowa i Budynina jako przykłady trójkopulowych cerkwi drewnianych z południowo-wschodniej części województwa lubelskiego oraz ich problematyka konserwatorska*, Toruń 2007, mps Biblioteka UMK, s. 25; szerzej na ten temat zob. P. Nowakowski, *Brama, przedsionek nieba – idea świątyni w obrządku wschodnim*, „Liturgia Sacra” 1999, nr 1, s. 87-90; R. Brykowski, *Drewniana architektura cerkiewna na koronnych ziemiach Rzeczpospolitej*, Warszawa 1995; L. Uspienski, *Symbolika cerkwi*, Białystok 2000, s. 8-9.

ną. Źródła obu nazw doszukiwać się należy w greckim słowie *ekklesie* – zebranie, zgromadzenie. W sensie mistycznym oznacza ono zarówno Ciało Chrystusa, Jego królestwo – wspólnotę, jak i miejsce modlitwy. W modlitwach odmawianych w trakcie poświęcenia cerkwi nazywa się ją „domem na podobieństwo niebios” i „obrazem miejsca zamieszkania Boga”<sup>30</sup>.

Korczmińska cerkiew jest najstarszą na Lubelszczyźnie i jedną z najstarszych w Polsce<sup>31</sup>. Jest również jedną z najpiękniejszych cerkwi na pograniczu polsko-ukraińskim. Ta okazała budowla jeszcze pod koniec lat 80. XX wieku stanowiła kompletną ruinę, którą udało się wskrzesić do stanu doskonałości dzięki uporowi byłych oraz teraźniejszych mieszkańców miejscowości oraz regulując prawo własności dotyczące tego obiektu.

Pierwsze wzmianki o wsi Korczmin pochodzą z połowy XV wieku<sup>32</sup>. Tutejsza parafia greckokatolicka erygowana była prawdopodobnie w latach dwudziestych XVI wieku, o czym wspomina się w dokumentach z 1531 r. W XIX wieku parafia należała do dekanatu bełskiego,

<sup>30</sup> K. Warmińska, *Dziewiętnastowieczne byle świątynie*, s. 25.

<sup>31</sup> „[...] Orientowana, trójdziała, konstrukcji wieńcowej. Babiniec oraz dłuższa i szersza nawa na planach kwadratów, prezbiterium zamknięte trójbocznie. Przed babinicem był przedsionek po obu stronach zakrystie, rozebrane po 1959 r. Obecnie wejście główne podkreślone dwoma słupami, pełnym zadaszeniem nad pierwszą kondygnacją świątyni. Zręby babinca i prezbiterium równej wysokości, nawa podwyższona o jedną kondygnację, na której ośmioboczny tambur na pendentywach, przykryty ośmiopłociową kopułą zwieńczoną latarnią z prześwitami. Wewnątrz poszczególne pomieszczenia otwarte do siebie arkadami, w nawie nadwieszony chór. Babiniec przykryty stropem, nawa kopułą, prezbiterium pozornym sklepieniem kolebkowym. W widoku zewnętrznym uwagę zwraca dwukondygnacyjna nawa, której zręb sięga ponad dachy babinca i prezbiterium. Ściany wszystkich trzech kondygnacji wzmocnione lisciami ponad zadaszeniem, wspartym na rysiach, obity gontami. Obiegającym dookoła świątynię. Ściany ponad zadaszeniem oraz tambur oszalowane gontem drewnianym. Dachy i kopuła – pokryte gontem [...]” – Lubelski Wojewódzki Konserwator Zabytków, *Drewniane budownictwo sakralne. Powiat Tomaszów Lubelski, Powiat Hrubieszów*, Lublin 2008, s. 90-91; szerzej na ten temat zob. J. Górak, *Dawne cerkwie drewniane w województwie zamojskim*, Zamość 1984, s. 17-18; R. Brykowski, *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce*, T. VIII: *Województwo lubelskie*, z. 17: *Tomaszów Lubelski i okolice*, Warszawa 1982, s. 23.

<sup>32</sup> P. Antoniak, J. Chodor, W. Słobodian, *Zapomniane pogranicze dekanat uchniowski*, Lublin 2005, s. 23-25.

a w okresie międzywojennym do dekanatu uhnowskiego<sup>33</sup>. Przed rozbiorem diecezja chełmska, do której należał Korczmin, obejmowała ziemię chełmską w województwie ruskim, województwo bełskie, wschodnie tereny województwa lubelskiego i enklawę dekanatu kaszobrodzkiego na Wołyniu. Była to najmniejsza diecezja unicka w Rzeczypospolitej, obejmująca ok. 21,1 tys. km/kw. Liczba grekokatolików w 1772 r. oscylowała w 538 parafiach w okolicach 16 000 wiernych<sup>34</sup>. Z kolei spis z 1921 r. wykazywał w Korczminie 189 domów i 1026 mieszkańców, w tym 11 żydów i 889 Ukraińców<sup>35</sup>.

W 1944 r. rozpoczynają się diametralne zmiany w strukturze ludnościowej miejscowości, na podstawie Układu między Polskim Komitetem Wyzwolenia Narodowego a Rządem Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej w sprawie przesiedlenia ludności ukraińskiej z terytorium Polski do USRR i obywateli polskich z terytorium USRR do Polski<sup>36</sup>. Z terenów Polski w granicach ustalonych 27 lipca 1944 r. mieli wyjechać dobrowolnie obywatele polscy narodowości ukraińskiej<sup>37</sup>. Z USRR ewakuowane miały być osoby narodowości polskiej i żydowskiej, które posiadały do 17 września 1939 r. obywatelstwo polskie<sup>38</sup>.

Zanim do tego doszło, nabożeństwa w cerkwi odbywały się oficjalnie do 1946 r. Celebrował je ostatni ksiądz Dymitr Bachiwski, deportowany później na Ukrainę<sup>39</sup>. Po remoncie przeprowadzonym w 1945 r.<sup>40</sup> obiekt służył jeszcze ostatnim niewysiedlonym mieszkańcom do roku 1947<sup>41</sup>.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> J. Rzońca, *Porozbiorowe dzieje Kościoła unickiego*, s. 146-147.

<sup>35</sup> J. Niedźwiedź, *Leksykon historyczny miejscowości dawnego województwa zamojskiego*, Zamość 2003, s. 231-232.

<sup>36</sup> G. Pawlikowski, *Przesiedlenia ludności ukraińskiej z województwa lubelskiego do USRR (październik 1944 r. – marzec 1947 r.)*, „Nowa Ukraina” 2009, nr 1-2, s. 39-41.

<sup>37</sup> M. Ryńca, *Administracja Apostolska Łemkowszczyzny w latach 1945-1947*, Kraków 2001, s. 34.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> M. Kaniewska, *Cerkiew w Korczminie – symbol jedności i duchowej mocy*, „Spotkania z Zabytkami” 2007, nr 5, s. 27.

<sup>40</sup> O częściowym remoncie przeprowadzonym w 1945 r. pisze: R. Brykowski, *Katalog Zabytków*, s. 23.

<sup>41</sup> Deportacja ostatniego proboszcza sprawiła, że świątynia w latach 1946-1947 służyła wiernym jako miejsce do modlitw, msze nie były celebrowane.



Na mocy przepisów: dekretu z 5 września 1947 r. o przejęciu na własność państwa mienia pozostałego po osobach przesiedlonych do ZSRR, dekretu z 27 lipca 1949 r. o przejęciu na własność państwa niepozostających w faktycznym władaniu właścicieli nieruchomości ziemskich, położonych w niektórych powiatach województwa białostockiego, lubelskiego, rzeszowskiego i krakowskiego<sup>42</sup> oraz dekretu z 28 września 1949 r. o zmianie dekretu z dnia 5 września 1947 r. o przejęciu na własność państwa mienia pozostałego po osobach przesiedlonych do ZSRR, właścicielem cerkwi w Korczminie z mocy samego prawa zostaje Skarb Państwa. Dekrety sankcjonowały status własności nieruchomości, które znajdowały się w posiadaniu wysiedlanej ludności narodowości ukraińskiej. Znacjonalizowana została własność wysiedlanych w 1947 r. na północne i zachodnie tereny Polski mieszkańców Korczmina, najczęściej chłopów i drobnych rzemieślników. Pozbawiono również własności osoby prawne oraz właścicieli ziemskich.

Formalnie cerkiew greckokatolicka nie została rozwiązana, jak to miało miejsce w krajach sąsiadujących z Polską, jednakże załamały się struktury Kościoła greckokatolickiego w Polsce<sup>43</sup>. Dopelnieniem była polityka państwa, polegająca na rugowaniu z życia społecznego wszelkiej aktywności Kościoła.

Władze państwowe bardzo szybko wykazały zainteresowanie majątkiem Kościoła greckokatolickiego w powiecie tomaszowskim, czego dowodem może być korespondencja między Lubelskim Urzędem Wojewódzkim, Wydział Społeczno-Polityczny a Starostwem Powiatowym w Tomaszowie Lubelskim<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Dz. U. nr 46, poz. 339.

<sup>43</sup> W 1946 r. po tzw. soborze lwowskim, Kościół ten został zdelegalizowany w większości krajów komunistycznych, a biskupi i księża, którzy odmawiali zgody na siłowe przyłączenie do Cerkwi prawosławnej, byli poddawani represjom. Majątek kościelny unitów przejęła Cerkiew prawosławna, inne związki wyznaniowe lub przeszedł na własność Skarbu Państwa (USRR, Słowacja, Rumunia), szerzej na ten temat zob. S. Stępień, *Represje wobec Kościoła greckokatolickiego w Europie Środkowo-Wschodniej po II wojnie światowej*, w: *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 2, Przemysł 1994, s. 195-262.

<sup>44</sup> W telefonogramie z dnia 15 września 1947 r. Urząd Wojewódzki zwraca się z poleceniem następującej treści: „natychmiast w dniu dzisiejszym podać telefonicznie, czy na terenie tamtejszego powiatu są kościoły grecko-katolickie o ile tak, należy podać miejscowość”. W odpowiedzi Urząd Starosty Powiatowego wymienia osiemnaście nieruchomości sakralnych

Po II wojnie światowej Kościół rzymskokatolicki starał się zabezpieczyć mienie Kościoła greckokatolickiego, tworząc na terenie byłych parafii unickich nowe parafie rzymskokatolickie lub ekspozytury już istniejących. W 1947 r. w powiecie tomaszowskim osiedliła się ludność narodowości polskiej pochodząca z województwa krakowskiego oraz różnych części województwa lubelskiego<sup>45</sup>. Nowi mieszkańcy Korczmina zaadaptowali cerkiew do swoich potrzeb. Część ruchomego wyposażenia świątyni została wywieziona przez byłych mieszkańców do USRR lub w inne części Polski<sup>46</sup>. Część pozostała w dawnej cerkwi nie pełniła swojej funkcji liturgicznej. W latach 1947-1953 cerkiew w Korczminie pełniła funkcję kościoła filialnego parafii w Machnówku<sup>47</sup>. Właścicielem nieruchomości nadal był Skarb Państwa reprezentowany przez władze terenowe w Tomaszowie Lubelskim, a faktycznym użytkownikiem parafia w Machnówku<sup>48</sup>. Po 1953 r. cerkiew w Korczminie w związku z odbudo-

---

(cerkwi), których właścicielem jest Kościół greckokatolicki. W tym wykazie figuruje również cerkiew w Korczminie (Archiwum Państwowe w Zamościu (dalej - APZ), *Starostwo Powiatowe w Tomaszowie Lubelskim*, Sprawy Wyznaniowe 1945-1949, sygn. 114, s. 61).

<sup>45</sup> Przed wojną w Korczminie oraz Kol. Korczów mieszkało około 127 osób wyznania rzymskokatolickiego, byli to osiedleńcy z krakowskiego, *Kronika Parafii Rzymskokatolickiej w Machnówku*, rkps, s. 22.

<sup>46</sup> „Wysiedlanym na Ukrainę Radziecką grekokatolikom, bardzo ciężko było opuszczać cerkwie i kaplice, które były przez przodków, a nierazko przez nich samych budowane i utrzymywane. Byli do nich przywiązani religijnie i emocjonalnie. Wysiedlani próbowali ze sobą zabierać wyposażenie swoich cerkwi. Zabierano w miarę możliwości ikony, szaty liturgiczne, księgi parafialne [...]. Nierzadko były to przedmioty zabytkowe. W tych przypadkach interweniowały u radzieckich władz wysiedleńczych polskie służby zajmujące się ochroną zabytków, tym bardziej, że umowa z 9 IX 1944 r. dotycząca ewakuacji ludności ukraińskiej z Polski, a także późniejsze akty wykonawcze, przewidywały, że nie można wywozić z kraju przedmiotów zabytkowych, jeśli nie stanowią one własności rodzinnej”. M. Ryńca, *Administracja*, s. 66. Przedstawione zdarzenia miały miejsce na Łemkowszczyźnie, jednakże identycznie przedstawiała się sytuacja w całej Polsce. To samo dotyczy ludności polskiej przesiedlanej na tereny dzisiejszej Polski z terenów USRR. Wyposażenie ruchome kościołów w bardzo wielu przypadkach znalazło się na terenie Polski. Potwierdzeniem tego mogą być zabytki sakralne umiejscowione w kościołach m.in. w Tarnoszynie oraz Tomaszowie, pochodzące z kościołów w Belzie, Uhnowie, które trafiły tam po roku 1951 – informacje autora.

<sup>47</sup> Administratorem parafii w Machnówku był ks. Jan Pawłowski, wikariusz przybyły z Belza. *Kronika Parafii w Machnówku*, s. 24.

<sup>48</sup> Polskie władze powojenne, również te w powiecie tomaszowskim, w większości przypadków nie ograniczały wiernym obrządku rzymskokatolickiego możliwości korzystania z byłych cerkwi. Pozwalały na ich użytkowanie. Panowało swoiste *status quo*.

wą kościoła w Machnówku<sup>49</sup> coraz rzadziej pełniła funkcje sakralne. Od pierwszej połowy lat 50. XX wieku cerkiew pozostała opuszczona przez blisko 40 lat. Sporadycznie odbywały się w niej nabożeństwa<sup>50</sup>.

Pod koniec lat 50. i początku lat 60. władze próbują uporządkować stan prawny wszelkich nieruchomości przejętych od związków wyznaniowych. Stąd liczne decyzje administracyjne sankcjonujące status własności. W województwie lubelskim podstawą było orzeczenie Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej, Wydział do Spraw Wyznań w Lublinie z dnia 22 grudnia 1960 r.<sup>51</sup> Na jego podstawie Prezydium Powiatowej Rady Narodowej, Wydziału Rolnictwa i Leśnictwa w Tomaszowie Lubelskim w dniu 17 maja 1962 r. przejęło „na Skarb Państwa wszelkie mienie Parafii Prawosławnej<sup>52</sup> w Korczminie, pow. tomaszowskiego składających się z gruntów o powierzchni około 67,16 ha z zabudowaniami”<sup>53</sup>.

---

Oczywiście władze terenowe informowały wyższe instancje: „[...] cerkiew zajęta samorzutnie, użytkowana przez rzymskich katolików samowolnie”, zob. APZ – Urząd Wojewódzki w Zamościu Wydz. ds. Wyznań, Parafia Lubycza Królewska, sygn.44, poz. 47. Władze pilnowały instytucji swojej własności. Można również podać inny przykład. Gdy ludność osiedlająca się w miejscowościach poukraińskich nie wykazała się przezornością i zastanawiała się nad użytkowaniem byłej cerkwi, władze natychmiast adaptowały dany obiekt dla własnych potrzeb (przykład cerkwi w Krzewicy zamienionej na magazyn, zob. APZ – UW w Zamościu Wydz. ds. Wyznań, Parafia Machnówek, sygn. 55, s. 12).

Z drugiej strony wiele cerkwi popadło w ruinę, bo nikt ich nie chciał użytkować np. Oserdów, Machnówek, Ułhówek.

<sup>49</sup> Kościół w Machnówku został spalony przez UPA, podczas napadu na wieś w 1944 r., *Kronika Parafii w Machnówku*, 2011 r., s. 17, rkps.

<sup>50</sup> Potwierdzeniem tego jest informacja z 6 października 1962 r., skierowana do Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej, Wydział do Spraw Wyznań w Lublinie, przez administratora parafii w Machnówku ks. Stanisława Pawlinę: „Na podstawie ustnego polecenia Urząd Parafialny w Machnówku pow. Hrubieszów, donosi, że na terenie parafii Machnówek, znajdują się następujące świątynie [...] cerkiew pounicka drewniana w Korczminie, używana na odpusty. Wymaga remontu. Zabytek z XIV-XVI wieku [...]”. APZ – UW w Zamościu Wydz. ds. Wyznań, Parafia Machnówek, sygn. 55, s. 12.

<sup>51</sup> Nr Dz.II.13/104/60 – *Cerkiew Greckokatolicka w Korczminie*, Archiwum Starostwa Powiatowego w Tomaszowie Lubelskim.

<sup>52</sup> Chodzi tutaj o parafię greckokatolicką, jednakowo błędne określenia parafii greckokatolickich znajdziemy w decyzjach administracyjnych dotyczących nieruchomości sakralnych w Hrebennem i Bełzcu – archiwum autora.

<sup>53</sup> Decyzja RLV-Z/5/61 – *Cerkiew Greckokatolicka w Korczminie*, Archiwum Starostwa Powiatowego w Tomaszowie Lubelskim.

Po przejściu świątyni przez państwo pogłębiła się jej dewastacja<sup>54</sup>. W 1966 r. dyrektor Centralnego Zarządu Muzeów i Ochrony Zabytków wydał opinię, iż „stan techniczny cerkwi w Korczminie jest tak zły, że obiekt nie nadaje się już do odbudowy, tym bardziej do konserwacji”<sup>55</sup>. W 1974 r. grupa pomiarowa po wykonaniu inwentaryzacji stwierdziła m.in. całkowite zniszczenie dachu nad prezbiterium, znaczne odchylenie ścian od pionu, brak podłóg, rozstępowanie się konstrukcji – i w efekcie wydała werdykt: „całość jest zniszczona w stopniu niekwalifikującym się do odbudowy, grożąca zawaleniem”<sup>56</sup>. W czerwcu 1982 r. przy Zarządzie Głównym Towarzystwa Opieki nad Zabytkami powstała Społeczna Komisja Opieki nad Zabytkami Sztuki Cerkiewnej, która również daremnie apelowała do organów służby konserwatorskiej o remont cerkwi. Ponownie w kwietniu 1985 r., kilkudziesięcioosobowa grupa byłych mieszkańców wystosowała bezskuteczny list do Ministerstwa Kultury i Sztuki z prośbą o uratowanie ginącej cerkwi<sup>57</sup>.

Apele zostały wysłuchane dopiero w 1990 r., kiedy to Towarzystwo Opieki nad Zabytkami (TONZ) w Warszawie zwróciło się do władz o pozwolenie na prowadzenie prac remontowo-konserwatorskich. Pozytywną odpowiedzią była decyzja co do rozpoczęcia prac konserwatorskich, którą wydał Wojewódzki Konserwator Zabytków w Zamościu<sup>58</sup>.

W 1992 r. Zarząd Społecznej Komisji Opieki nad Zabytkami Sztuki Cerkiewnej TONZ zwrócił się z wnioskiem do Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Zamościu o przyspieszenie procedury wpisu do rejestru zabytków zabytkowej cerkwi w Korczminie<sup>59</sup>. W odpowiedzi Wojewódzki Konserwator Zabytków w Zamościu wszczął postępowanie

---

<sup>54</sup> Począwszy od 1955 r. uległa zniszczeniu południowa ściana prezbiterium, w 1959 r. zawaliła się zakrystia, a uszkodzenia oceniono na 30 procent. Cztery lata później, w 1963 r. burza zniszczyła kruchtę (M. Kaniewska, *Cerkiew w Korczminie*, s. 27).

<sup>55</sup> Tamże, s. 28.

<sup>56</sup> [http://www.korczmin.pl/60\\_letnia\\_wojna.htm](http://www.korczmin.pl/60_letnia_wojna.htm) – dostęp czerwiec 2011 r.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> Decyzja WKZ w Zamościu, nr 4/90 z dnia 2 stycznia 1990 r., *Karta Obiektu Zabytkowego – Cerkiew Unicka w Korczminie*, Wojewódzki Urząd Ochrony Zabytków (dalej – WUOZ) Delegatura w Zamościu.

<sup>59</sup> We wniosku czytamy m.in.: „[...] Dokonanie wpisu do rejestru zabytków jest koniecznym warunkiem, dla uzyskania dotacji Generalnego Konserwatora Zabytków na remont tej jednej z najstarszych i najcenniejszych cerkwi drewnianych w Polsce” (Pismo do WKZ

nie administracyjne w sprawie wpisania do rejestru zabytków „[...] ruiny d. drewnianej cerkwi greckokatolickiej pw. Objawienia PJNC, zlokalizowanej we wsi Korczmin, gm. Ułhówek, będącej własnością Skarbu Państwa, reprezentowanego przez Urząd Rejonowy w Tomaszowie Lubelskim”<sup>60</sup>.

W dniu 21 października 1992 r. ruina dawnej cerkwi w Korczminie została wpisana do rejestru zabytków województwa zamojskiego pod numer A-501 i pozostała w zarządzie Urzędu Rejonowego w Tomaszowie Lubelskim<sup>61</sup>. W 1994 r. Urząd Rejonowy w Tomaszowie Lubelskim wydał decyzję budowlaną zezwalającą na rekonstrukcję cerkwi drewnianej w Korczminie<sup>62</sup>. W latach 1995-1998 remont cerkwi prowadzi TONZ, na zlecenie Urzędu Rejonowego, jako instytucji zarządzającej obiektem w imieniu Skarbu Państwa. W 2001 r. prace remontowe zostały przerwane. Winą za ten stan rzeczy zostały obarczone nowo utworzone Starostwo Powiatowe w Tomaszowie Lubelskim, które – według TONZ – nie wykazuje zainteresowania kontynuacją remontu<sup>63</sup>.

---

w Zamościu, nr 071-207/92 – *Karta Obiektu Zabytkowego – Cerkiew Unicka w Korczminie*, WUOZ Delegatura w Zamościu).

<sup>60</sup> Zaświadczenie D-4000/10/92 z dnia 1 października 1992 r. *Karta Obiektu Zabytkowego – Cerkiew Unicka w Korczminie*, WUOZ Delegatura w Zamościu.

<sup>61</sup> Decyzja nr A-501 z dnia 21 października 1992 r. W uzasadnieniu decyzji Wojewódzki Konserwator Zabytków w Zamościu stwierdza „[...] Jednokopułowa cerkiew drewniana o konstrukcji wieńcowej wybudowana została w 1658 r. i jest najstarszym obiektem cerkiewnym w województwie zamojskim. Z tego też względu ruiny obiektu mają znaczenie dla historii drewnianego budownictwa, a także dla zachowania świadectwa budowli sakralnych obrządku wschodniego na terenie województwa”, *Karta Obiektu Zabytkowego – Cerkiew Unicka w Korczminie*, WUOZ Delegatura w Zamościu.

<sup>62</sup> Decyzja UAN 7351/513/94 z dnia 8 września 1994 r. – *Cerkiew Greckokatolicka w Korczminie*, Archiwum Starostwa Powiatowego w Tomaszowie Lubelskim.

<sup>63</sup> Takie przyczyny przerwania remontu podaje TONZ w piśmie skierowanym do proboszcza parafii greckokatolickiej w Lublinie ks. dr. Stefana Batrucha. Czytamy w nim m.in.: „Remont został przerwany w 1999 roku, ponieważ nowoutworzone Starostwo Powiatowe nie wykazało zainteresowania kontynuacją remontu i nie zleciło Towarzystwu prowadzenia dalszych robót. Pomimo tego, że w 2000 roku, na wniosek Towarzystwa, Generalny konserwator Zabytków przyznał dotację w wys. 60 tys. zł na dokończenie prac konserwatorskich, Starostwo nie podjęło żadnych działań w tym kierunku, choć ekipa remontowa była gotowa do pracy. W tej sytuacji od dwóch lat zabiegamy o przekazanie obiektu wraz z placem budowy i zgromadzonymi materiałami budowlanymi, ale ani Starostwo w Tomaszowie Lubelskim, ani Wojewódzki Konserwator Zabytków nie chce tego od nas przyjąć, oczekując na nowego właściciela obiektu. Z pisma Wikariusza Generalnego Kurii

W dniu 18 czerwca 2002 r. budynek cerkwi w Korczminie formalnie i prawnie powraca do Kościoła greckokatolickiego. Na podstawie umowy darowizny reprezentujące Skarb Państwa Starostwo Powiatowe w Tomaszowie Lubelskim zbyło nieruchomości sakralną na rzecz parafii greckokatolickiej w Lublinie, która opiekuje się świątynią do dnia dzisiejszego<sup>64</sup>. Po pięćdziesięciu pięciu latach historia zatoczyła koło, szczęśliwie dla tej przepięknej nieruchomości sakralnej. Na dzień dzisiejszy w powiecie tomaszowskim Kościół greckokatolicki występuje jako właściciel zabytkowych obiektów sakralnych także w Hrebennem, Siedliskach oraz pochodzącej z terenu powiatu, a ulokowanej w Muzeum Wsi Lubelskiej cerkwi z Tarnoszyna.

#### PODSUMOWANIE

Od momentu powstania Kościoła greckokatolickiego w Polsce narażony był na liczne ataki ze strony Kościoła prawosławnego, który nie mógł przyjąć do wiadomości odłączenia się dość znaczącej liczby wiernych oraz utraty dóbr materialnych. W czasie swojego istnienia na ziemiach polskich unicy włączani byli na mocy carskich dekretów w struktury prawosławia. Wierni rekrutujący się głównie z ludności ukraińskiej po II wojnie światowej w wyniku Akcji Wisła zostali przesiedleni ze swych domostw, co spowodowało, że parafie greckokatolickie umierały naturalną śmiercią. Grekokatolicy pozostawili po sobie dość znaczną liczbę nieruchomości, które władza ludowa postanowiła znacjonalizować bądź przekazać Kościołowi prawosławnemu.

Dzięki staraniom zwierzchników Kościoła katolickiego w Polsce, wierni tego obrządku nie pozostawali bez opieki duszpasterskiej. Księża pracujący na terenach byłych parafii unickich uzyskali upraw-

---

Metropolitalnej w Przemyślu ks. E. Popowicza dowiedzieliśmy się o woli przyjęcia cerkwi w Korczminie przez Parafię w Lublinie. Fakt ten przyjmujemy z zadowoleniem, ponieważ ten wyjątkowej wartości historyczny obiekt powinien być we władaniu Kościoła Greckokatolickiego” (Pismo TONZ z dnia 4 lutego 2002 r. do Proboszcza Parafii Greckokatolickiej w Lublinie – Archiwum Parafii Greckokatolickiej Lublinie).

<sup>64</sup> Akt Notarialny Rep. A Nr 3782/2002, Archiwum Parafii Greckokatolickiej w Lublinie.

nienia do odprawiania nabożeństw w dwóch obrządkach, dla pozostałej tam garstki wiernych.

Na chwilę obecną pozostaje nieuregulowana kwestia mienia Kościoła prawosławnego znajdującego się we władaniu podmiotów należących do Kościoła greckokatolickiego. Ich status prawny ma określić odrębna ustawa, a do czasu jej wydania kościoły mają porozumiewać się między sobą.

Ewolucja statusu cerkwi w Korczminie stanowi doskonały przykład, jak decyzje władz centralnych znajdowały zastosowanie w konkretnych przypadkach. Obecnie właściciele obiektów zabytkowych, do których należy korczińska świątynia, mogą korzystać z wielu źródeł finansowania, co sprawia, że standard wielu z nich uległ w ostatnim okresie znacznej poprawie.

#### THE EVOLUTION OF THE LEGAL STATUS OF THE ORTHODOX CHURCH IN KORCZMIN

##### Summary

Ever since its inception in 1596, the Greek Catholic Church in Poland has been compelled to alter her legal status several times. This was caused by the desire of the Orthodox Church, unable to come to terms with the loss of numerous adherents and property, to seek to incorporate the Greek Catholics back into its structure.

This paper discusses the evolution of the legal status of the property held by the Greek Catholic Church, namely a historical Orthodox church in Korczmin near Tomaszów Lubelski, the Lublin region. The study has been structured into two main parts. The first covers the major facts of the evolving historical and legal aspects of the Greek Catholic Church in Poland; the other shows the outcomes of the research done on the Orthodox church in Korczmin. The authors demonstrate how the central government's decisions affected the status of the property and its owners. Further, they underscore the existing problem of failure to ultimately resolve the legal status of many immovables owned by the Greek Catholic Church, despite the twenty years that have passed since the political transformation in Poland.

*Translated by Konrad Szulga*





MICHAŁ CZELNY

OCHRONA DANYCH OSOBOWYCH W DZIAŁALNOŚCI KOŚCIOŁA  
KATOLICKIEGO W POLSCE

Rozwój naszej cywilizacji jest bardzo ściśle związany z rozwojem informacji. Wiek XX zakończył się prawdziwą eksplozją nowych możliwości gromadzenia danych i ich przetwarzania w sposób elektroniczny. Informacja stała się cennym towarem, który jest chroniony nie tylko w porządkach prawnych poszczególnych państw oraz w prawie międzynarodowym i unijnym, ale również na gruncie unormowań kościelnych. Kościelne uregulowania dotyczące ochrony danych osobowych stanowią jednak w Polsce swego rodzaju nowum, a związane z tym kwestie praktyczne wywołują wiele pytań i kontrowersji.

Trudno mieć wątpliwości, że Kościół katolicki, podobnie jak inne związki wyznaniowe, ma prawo do gromadzenia i przechowywania danych osobowych wszystkich tych, którzy są jego członkami. Dane te jednak powinny być traktowane w sposób respektujący prawo każdego człowieka do prywatności i ochrony gromadzonych na jego temat informacji. Zadanie odpowiedniej ochrony danych osobowych oraz poszanowania zasad ich przetwarzania spoczywa więc również na jednostkach organizacyjnych Kościoła katolickiego.

Niniejsze opracowanie opiera się przede wszystkim na analizie ustawy z dnia 29 sierpnia 1997 r. o ochronie danych osobowych<sup>1</sup> oraz instrukcji kościelnej z dnia 23 września 2009 r. *Ochrona danych osobo-*

---

<sup>1</sup> Dz. U. z 2002 r. Nr 101, poz. 926 z późn. zm. Dalej: *OchrDanU*.

wych w działalności Kościoła katolickiego w Polsce<sup>2</sup>, która w zasadniczej części odwołuje się do wspomnianego wyżej aktu normatywnego.

## 1. POJĘCIE „ADMINISTRATORA DANYCH OSOBOWYCH”

Pojęcie „administratora danych osobowych” zostało zdefiniowane w art. 7 pkt 4 ustawy o ochronie danych osobowych. Zgodnie z brzmieniem tego przepisu administratorem danych osobowych jest podmiot decydujący o celach i środkach przetwarzania danych osobowych. Może to być organ państwowy, organ samorządu terytorialnego, państwowa i komunalna jednostka organizacyjna, podmiot niepubliczny realizujący zadania publiczne, a także osoba fizyczna i osoba prawna oraz jednostka organizacyjna niebędąca osobą prawną przetwarzająca dane osobowe w związku z działalnością zarobkową, zawodową lub dla realizacji celów statutowych. Wszystkie wyżej wymienione podmioty winny mieć swoją siedzibę albo miejsce zamieszkania na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej albo w państwie trzecim, o ile przetwarzają dane osobowe przy wykorzystaniu środków technicznych znajdujących się na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej.

Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady z 1995 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w zakresie przetwarzania danych osobowych oraz swobodnego przepływu tych danych (95/46/WE)<sup>3</sup> w art. 2 lit. d także definiuje pojęcie „administratora danych osobowych”. Za „administratora danych” uznano w dyrektywie osobę fizyczną lub

<sup>2</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Ochrona danych osobowych w działalności Kościoła katolickiego w Polsce. Instrukcja opracowana przez Generalnego Inspektora Ochrony Danych Osobowych oraz Sekretariat Konferencji Episkopatu Polski*, z dnia 23 września 2009 r., „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 2009, t. 2 (16), s. 53-59. Dalej: Instrukcja kościelna. Do Instrukcji kościelnej dołączono odpowiedzi Generalnego Inspektora Danych Osobowych na postawione mu pytania związane z działalnością Kościoła katolickiego w Polsce. W dalszej części niniejszego opracowania autor będzie się do nich odwoływał, wskazując jedynie na numer pytania.

<sup>3</sup> Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 24 października 1995 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w zakresie przetwarzania danych osobowych oraz swobodnego przepływu tych danych (Nr 95/46/WE) - Dz. Urz. UE L 281, z dnia 23 listopada 1995 r., s. 0031 i n.

prawną, urząd publiczny, agendę lub inny organ, który samodzielnie lub wspólnie z innymi podmiotami określa cele i sposoby przetwarzania danych. Jeżeli cele i sposoby przetwarzania danych są określone w ustawach i innych przepisach krajowych lub przepisach Wspólnoty, administrator danych może być powoływany lub kryteria jego powołania mogą być ustalone przez ustawodawstwo krajowe lub ustawodawstwo Wspólnoty.

Do przytoczonej wyżej definicji ustawowej odnosi się także Instrukcja kościelna z 2009 r. W części II ust. 2 Instrukcji wskazano, że administratorem danych osobowych jest podmiot decydujący o celach i środkach przetwarzania danych osobowych, a więc Kościół katolicki reprezentowany przez właściwe organy, np. biskupów czy proboszczów oraz instytucje współpracujące z Kościołem (np. fundacje, stowarzyszenia, wydawnictwa)<sup>4</sup>. Możemy zauważyć, że powoływana w tym miejscu Instrukcja kościelna wymienia jedynie przykładowe organy reprezentujące Kościół katolicki jako podmiot określany mianem „administratora danych osobowych”. Są nimi: biskupi, proboszczowie oraz instytucje współpracujące z Kościołem, które też są wymienione jedynie przykładowo (fundacje, stowarzyszenia czy wydawnictwa). Należy więc domniemywać, że istnieje wiele innych organów reprezentujących Kościół katolicki jako „administratora danych osobowych”, które nie są w tym miejscu uwzględnione, a które mogą także korzystać ze statusu „administratora danych osobowych”, a tym samym ze wszelkich praw i obowiązków z niego wynikających.

Powracając do ustawowej definicji „administratora danych osobowych”, należy podkreślić, że wymienione warunki (dotyczące charakteru podmiotu oraz decydowania o celu i zakresie przetwarzania danych) muszą być spełnione łącznie<sup>5</sup>. Ponadto podejmowanie decyzji o celu i zakresie przetwarzania danych musi być rzeczywiste (a więc nie pozorne) oraz samodzielne (dokonywane we własnym imieniu)<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Zob. część II ust. 2 (*initio*) Instrukcji kościelnej.

<sup>5</sup> Zob. T. Szewc, *Publicznoprawna ochrona informacji*, Warszawa 2007, s. 14.

<sup>6</sup> Zob. A. Drozd, *Ustawa o ochronie danych osobowych. Komentarz. Wzory pism, przepisy*, wyd. 3, Warszawa 2007, s. 66-69; T. Szewc, *Publicznoprawna ochrona*, s. 15. Decydowanie o celu i zakresie przetwarzania danych może być wynikiem świadomego wyboru (np. w następstwie podjęcia określonej działalności, z którą łączy się decydowanie o przetwarzaniu).

Istotną trudność stanowi wskazanie podmiotu publicznego, który posiada status administratora danych, a który to podmiot został przykładowo wymieniony w Instrukcji kościelnej z 2009 r. Trudność ta wynika: po pierwsze – z braku określenia szczegółowych kompetencji do działania przez podmioty publiczne o celu i środkach przetwarzania danych oraz – po drugie – z wielości podmiotów publicznych, obejmującego organy państwowe i samorządowe jednostki organizacyjne, pomiędzy którymi może ponadto występować przekazywanie zadań<sup>7</sup>.

Ponadto administratorem danych nigdy nie jest określona osoba pełniąca funkcję w imieniu jednostki przetwarzającej dane osobowe, bo w przytoczonej wyżej ustawowej definicji „administratora danych” rysuje się organizacyjna a nie personalna koncepcja administratora<sup>8</sup>. Należy też zauważyć, że w ustawie o ochronie danych osobowych rozróżnia się pojęcia: „administrator danych”, „administrujący zbiorem danych”<sup>9</sup> oraz „administrujący danymi osobowymi”<sup>10</sup>.

---

niu danych osobowych), jak również następstwem obowiązku decydowania o przetwarzaniu danych. Decyzja o przetwarzaniu danych pozostaje w gestii jednego podmiotu. Jeżeli decydowanie o celu i środkach przetwarzania danych zostało pozostawione różnym podmiotom (przykładowo podmiot A decyduje o celu zbierania danych, a podmiot B o środkach ich opracowywania i utrwalania), żaden z nich nie ma wówczas statusu administratora danych osobowych (zob. J. Barta, P. Fajgielski, R. Markiewicz, *Ochrona danych osobowych. Komentarz*, wyd. 4, Kraków 2007, s. 379). Jednak ustawa o ochronie danych osobowych nie stoi na przeszkodzie współadministrowania danymi (np. przez przedsiębiorców realizujących wspólne przedsięwzięcie). Administratorzy wspólnie rozstrzygają wówczas o celach przetwarzanych i o środkach przetwarzanych danych. Typowym przykładem takich administratorów mogą być wspólnicy spółki cywilnej. Zob. T. Szewc, *Publicznoprawna ochrona*, s. 15.

<sup>7</sup> Zob. T. Szewc, *Publicznoprawna ochrona*, s. 14. Problematyka podmiotów publicznych przyporządkowywanych do definicji „administratora danych osobowych” jest uwzględniona przez Instrukcję kościelną z 2009 r. a zadania i kompetencje administratora danych wykonują jego przykładowo wymienione w niej organy.

<sup>8</sup> Zob. J. Barta, P. Fajgielski, R. Markiewicz, *Ochrona danych*, s. 377-378; T. Szewc, *Publicznoprawna ochrona*, s. 15.

<sup>9</sup> Zob. Art. 51 ust. 1 OchrDanU. Art. 7 pkt 1 OchrDanU definiuje „zbiór danych osobowych” jako „każdy posiadający strukturę zestaw danych o charakterze osobowym, dostępnych według określonych kryteriów, niezależnie od tego, czy zestaw ten jest rozproszony lub podzielony funkcjonalnie”. Identyčną definicję podaje Instrukcja kościelna w części I ust. 3. Z definicji ustawowej wynika, że zbiór informacji uzyskuje status zbioru danych osobowych, jeżeli spełnione są następujące warunki:

– w skład zbioru musi wchodzić zestaw danych o charakterze osobowym, wobec tego nie tworzą go pojedyncze informacje o osobie, lecz dopiero informacje powiązane ze sobą

## 2. ADMINISTRATOR DANYCH OSOBOWYCH A OSOBA UPOWAŻNIONA DO ICH PRZETWARZANIA

Administrator danych osobowych nie musi sam przetwarzać danych. Powierzenie tej czynności innemu podmiotowi (zleceniobiorca) nie prowadzi zatem do utraty statusu administratora danych, a co więcej – jest w pełni dopuszczalne<sup>11</sup>. Jest to zgodne w szczególności z art. 31 ust. 1 ustawy o ochronie danych osobowych. Zgodnie z tym przepisem „administrator danych może powierzyć innemu podmiotowi, w drodze umowy zawartej na piśmie, przetwarzanie danych”. Ponadto podmiot, o którym mowa, może przetwarzać dane wyłącznie w zakresie i celu przewidzianym w umowie<sup>12</sup>. Niedotrzymanie formy pisemnej umowy, jak również nieokreślenie w niej celu i zakresu przetwarzania danych, może skutkować powstaniem po stronie administratora odpowiedzialności za udostępnianie danych nieuprawnionemu podmiotowi (lub idąc za J. Bartą, P. Fajgielskim

---

i umożliwiające określenie tożsamości osoby, której dotyczą. Stąd muszą to być co najmniej dane identyfikujące;

– zbiór musi posiadać strukturę – dane w tym zbiorze muszą być uporządkowane. Struktura pozwala na odnalezienie danych bez potrzeby przeglądania wszystkich informacji zawartych w zestawie;

– w zbiorze dane dostępne są według określonych kryteriów – dostępność zbioru danych oznacza, że taki zbiór musi być umieszczony na wystarczająco trwałym nośniku. Oprócz tego zbiór danych musi też umożliwiać odnalezienie danych osobowych według określonych kryteriów. Generalny Inspektor Ochrony Danych Osobowych opowiedział się za stanowiskiem, że zbiorem danych jest struktura, która umożliwia dostęp do danych według kryterium przyjętego przez administratora za wystarczające, stąd OchrDanU używa określenia „kryteria” w liczbie mnogiej dla podkreślenia ich wielorakości. Jeżeli kryterium jest jedno, to zbiór taki będzie jedynie zbiorem ewidencyjnym, a jeżeli kryteriów jest więcej niż jedno, to zbiór będzie nosił miano zbioru danych. Istnieją jednak odmienne stanowiska, według których zbiór ewidencyjny jest odmianą zbioru danych, z tym że umożliwiającym dostęp wyłącznie według jednego kryterium. Rozwiązanie tej kwestii nie stanowi jednak przedmiotu niniejszego artykułu. Zob. T. Szewc, *Publicznoprawna ochrona*, s. 11-13; J. Barta, P. Fajgielski, R. Markiewicz, *Ochrona danych*, s. 363; A. Mednis, *Ustawa o ochronie danych osobowych. Komentarz*, Warszawa 1999, s. 27; Generalny Inspektor Ochrony Danych Osobowych, Pytania dotyczące definicji zbiorów danych osobowych, [http://www.godo.gov.pl/320/id\\_art/1475/j/pl/](http://www.godo.gov.pl/320/id_art/1475/j/pl/) - dostęp 18.12.2010 r.

<sup>10</sup> Zob. Art. 52 OchrDanU.

<sup>11</sup> Zob. T. Szewc, *Publicznoprawna ochrona*, s. 16.

<sup>12</sup> Zob. Art. 31 ust. 2 OchrDanU.

i R. Markiewiczem, jedynie utrudnieniami dowodowymi, zgodnie z art. 74 § 1 KC<sup>13</sup>). Po stronie zaś tego, komu powierzono przetwarzanie danych, niedotrzymanie formy pisemnej skutkuje odpowiedzialnością za niezgodne z prawem przetwarzanie danych w zbiorze<sup>14</sup>. Podobny skutek powstanie w przypadku wykroczenia poza określony w umowie cel i zakres przetwarzania danych<sup>15</sup>.

Obowiązkiem administratora danych jest dopuszczenie do przetwarzania danych osobowych osób, które wcześniej do tego przetwarzania upoważnił, zgodnie z art. 37 ustawy o ochronie danych osobowych<sup>16</sup>. Chodzi tu w szczególności o pracowników administratora. Osoby te wykonują prawa i obowiązki administratora w zakresie przetwarzania danych osobowych. Ustawa nie stawia takim osobom żadnych dodatkowych wymagań. Upoważnienie winno być jednak indywidualne (imienne), wyraźne i odrębne od stosunku prawnego łączącego administratora z osobą upoważnioną. Jeżeli dana osoba jest upoważniona tylko do niektórych czynności lub do przetwarzania tylko niektórych kategorii danych osobowych, to powinno to znaleźć odzwierciedlenie w treści upoważnienia<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Ustawa z dnia 18 maja 1964 r. – Kodeks cywilny, Dz. U. Nr 16, poz. 93, z późn. zm. Art. 74 § 1 KC stanowi: „zastrzeżenie formy pisemnej bez rygору nieważności ma ten skutek, że w razie niezachowania zastrzeżonej formy nie jest w sporze dopuszczalny dowód ze świadków ani dowód z przesłuchania stron na fakt dokonania czynności. Przepisu tego nie stosuje się, gdy zachowanie formy pisemnej jest zastrzeżone jedynie dla wywołania określonych skutków czynności prawnej”. Zob. J. Barta, P. Fajgielski, R. Markiewicz, *Ochrona danych*, s. 562-563; T. Szewc, *Publicznoprawna ochrona*, s. 16.

<sup>14</sup> Zob. Art. 49 OchrDanU; T. Szewc, *Publicznoprawna ochrona*, s. 16.

<sup>15</sup> Przez cel przetwarzania danych należy tu rozumieć rezultat, jaki ma osiągnąć zleceniobiorca w następstwie przetwarzania danych, natomiast określenie zakresu obejmuje nie tylko rodzaj danych, lecz także rodzaj czynności, jakie osoba trzecia może na danych wykonywać. Dla przykładu możemy tutaj za T. Szewcem podać, że celem wskazanym w umowie może być przeprowadzenie kampanii reklamowej, zakresem czynności zaś zebranie danych klientów, a zakresem danych – imię, nazwisko, miejsce zamieszkania klienta. Szerzej na temat pozycji prawnej zleceniobiorcy: T. Szewc, *Publicznoprawna ochrona*, s. 16-17.

<sup>16</sup> Art. 37 OchrDanU stanowi, że „do przetwarzania danych mogą być dopuszczone wyłącznie osoby posiadające upoważnienie nadane przez administratora danych”.

<sup>17</sup> Zob. J. Barta, P. Fajgielski, R. Markiewicz, *Ochrona danych*, s. 613-615; T. Szewc, *Publicznoprawna ochrona*, s. 18, 68.

Powyżej analizowana kwestia nie została uwzględniona w Instrukcji kościelnej z 2009 r., stąd przy dopuszczaniu do przetwarzania danych osobowych osób upoważnionych przez administratora danych osobowych w jednostkach organizacyjnych Kościoła katolickiego należy się kierować unormowaniami zawartymi w ustawie o ochronie danych osobowych.

Szczególnym przypadkiem osoby upoważnionej do przetwarzania danych osobowych jest administrator bezpieczeństwa informacji. Zadaniem administratora bezpieczeństwa informacji jest nadzorowanie przestrzegania zasad ochrony (tj. stosowania środków technicznych i organizacyjnych ochrony danych osobowych), chyba że podmiot przetwarzający dane sam wykonuje te czynności. W praktyce oznacza to konieczność powołania administratora bezpieczeństwa informacji przez wszystkie podmioty niebędące osobami fizycznymi, ponieważ nie są one w stanie same wykonywać wspomnianych wyżej czynności. Wobec powyższego możemy powiedzieć, że płaszczyzna działania administratora bezpieczeństwa informacji koncentruje się na zabezpieczeniu danych osobowych<sup>18</sup>.

Administrator bezpieczeństwa informacji może być wyłącznie osobą fizyczną. Wynika to z art. 36 ust. 3 ustawy o ochronie danych osobowych, który stanowi, że administrator danych wyznacza administratora bezpieczeństwa informacji, nadzorującego przestrzeganie zasad ochrony związanych z zabezpieczeniem danych osobowych, chyba że sam wykonuje te czynności<sup>19</sup>. Ponadto osoba pełniąca funkcję administratora bezpieczeństwa informacji powinna posiadać odpowiednią wiedzę z zakresu informatyki oraz znajomość przepisów dotyczących

---

<sup>18</sup> Powołanie administratora bezpieczeństwa informacji jest niezależne od sposobu przetwarzania danych osobowych – ręcznego bądź w systemie informatycznym. Rodzaj stosunku prawnego łączącego administratora bezpieczeństwa informacji z administratorem danych jest obojętny. Pozycję administratora bezpieczeństwa informacji w strukturach administratora danych powinna cechować niezależność od pionu informatycznego. Wynika to z faktu, że omawiany tu administrator go kontroluje. Możliwe jest połączenie funkcji administratora bezpieczeństwa informacji z pełnomocnikiem ochrony, podlegającego bezpośrednio kierownikowi jednostki organizacyjnej. Zob. T. Szewc, *Publicznoprawna ochrona*, s. 18, 67; J. Barta, P. Fajgielski, R. Markiewicz, *Ochrona danych*, s. 608-609; A. Drozd, *Ustawa o ochronie danych*, s. 263-265.

<sup>19</sup> Zob. T. Szewc, *Publicznoprawna ochrona*, s. 68.

ochrony danych osobowych (tzn. posiadanie odpowiednich kwalifikacji i wiedzy)<sup>20</sup>.

Instrukcja kościelna z 2009 r. w żadnym miejscu nie wskazuje na możliwość wyznaczenia osoby administratora bezpieczeństwa informacji, która by nadzorowała przestrzeganie zasad ochrony danych osobowych. Administrator danych osobowych, dając upoważnienie administratorowi bezpieczeństwa informacji, mógłby tym samym zwiększyć poczucie bezpieczeństwa związane z ochroną danych osobowych przetwarzanych przez jednostki organizacyjne Kościoła katolickiego w Polsce.

### 3. OBOWIĄZKI ADMINISTRATORA DANYCH OSOBOWYCH

Wskazuje się, że do podstawowych obowiązków administratora danych osobowych należą: obowiązki informacyjne (w stosunku do tych, których dotyczą przetwarzane dane), obowiązki rejestracyjne (co do zbiorów danych osobowych) oraz obowiązki zabezpieczania danych (zachowania ich poufności, integralności i nienaruszalności). Wspomniane wyżej obowiązki administratora danych dzieli się ponadto ze względu na ich charakter na: obowiązki administracyjne, osobowe i techniczne<sup>21</sup>.

#### 3.1. OBOWIĄZKI INFORMACYJNE

Obowiązki informacyjne, obciążające administratora danych osobowych, wiążą się ściśle z uprawnieniami osób, których dane dotyczą (zainteresowanych). Jednym z najważniejszych jest więc obowiązek

---

<sup>20</sup> Zob. P. Fajgielski, *Kontrola przetwarzania i ochrony danych osobowych. Studium teoretyczno-prawne*, Lublin 2008, s. 189. Szerzej na temat administratora bezpieczeństwa informacji: A. Bierć, *Sytuacja prawna administratora bezpieczeństwa informacji jako podmiotu zobowiązanego do kontroli stanu ochrony danych osobowych w przedsiębiorstwie*, „Przegląd Legislacyjny” 2000, nr 4; P. Fajgielski, *Kontrola przetwarzania*, s. 188-197.

<sup>21</sup> Zob. J. Barta, P. Fajgielski, R. Markiewicz, *Ochrona danych osobowych*, s. 378-379.



respektowania należnych im praw<sup>22</sup>. W zakresie właściwego zabezpieczenia danych osobowych, na podstawie w art. 32 ust. 1 ustawy o ochronie danych osobowych, wyróżnia się trzy grupy uprawnień osób, których dane dotyczą. Są to uprawnienia informacyjne, korekcyjne i zakazowe<sup>23</sup>. W pierwszym przypadku chodzi wyłącznie o uzyskanie informacji od administratora danych różnego rodzaju. Informacje te mogą stanowić podstawę do wysuwania roszczeń korekcyjnych lub zakazowych. W uprawnieniach uwzględnionych w pozostałych grupach chodzi o możliwość podejmowania działań przez osobę, której dane dotyczą, a która zmierza do osiągnięcia określonej reakcji administratora danych. Reakcja administratora polega odpowiednio na zmianie (rektyfikacji) danych lub zaprzestaniu ich przetwarzania<sup>24</sup>. Uprawnień informacyjnych nie należy mylić z obowiązkiem informacyjnym, uregulowanym w art. 24 i 25 ustawy o ochronie danych osobowych<sup>25</sup>.

Uwzględniając art. 32 ust. 4 ustawy o ochronie danych osobowych, należy stwierdzić, że złożony przez osobę, której dane dotyczą, wniosek

<sup>22</sup> Zob. art. 24 ust. 1; art. 26 ust. 1; art. 29 ust. 1; art. 30 OchrDanU.

<sup>23</sup> Zob. J. Barta, P. Fajgielski, R. Markiewicz, *Ochrona danych*, s. 570; T. Szewc, *Publicznoprawna ochrona*, s. 73-74; A. Mezglewski, *Działalność związków wyznaniowych a ochrona danych osobowych*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2007, t. 10, s. 9-10. Uprawnienia zakazowe P. Fajgielski nazywa też uprawnieniami szczególnymi. Por. P. Fajgielski, *Kontrola przetwarzania*, s. 145.

<sup>24</sup> Zob. T. Szewc, *Publicznoprawna ochrona*, s. 74.

<sup>25</sup> Różnicą między obowiązkiem a uprawnieniem informacyjnym jest na przykład fakt, że informacje uzyskane przez podmiot danych mogą mieć szerszy zakres przy uprawnieniu informacyjnym niż przy obowiązku (np. uprawniony może żądać informacji o sposobie przetwarzania danych, której nie podaje się przy realizacji obowiązku informacyjnego). Do innych różnic między uprawnieniem a obowiązkiem informacyjnym możemy też zaliczyć kwestię związaną z tym, że z uprawnień informacyjnych można skorzystać wielokrotnie, a obowiązek informacyjny wyczerpuje się z chwilą zawiadomienia osoby, której dane dotyczą, o zebraniu dotyczących jej danych. Ostatnią z wymienianych w literaturze różnic między uprawnieniem a obowiązkiem informacyjnym jest to, że obowiązek informacyjny jest niezależny od zamieszczenia danych w zbiorze, dla jego powstania wystarczające jest zbieranie danych, a ponadto obowiązek ten obciąża administratora „z urzędu”, tzn. jest on obowiązany do poinformowania osoby, której dane dotyczą w chwili ich zbierania. Natomiast w przypadku uprawnienia informacyjnego, obowiązek podania określonych informacji powstaje z chwilą złożenia przez uprawnionego stosownego wniosku. Zob. T. Szewc, *Publicznoprawna ochrona*, s. 74; J. Barta, P. Fajgielski, R. Markiewicz, *Ochrona danych*, s. 572-594.

o udzielenie informacji o danych przetwarzanych w zbiorze może nie zostać przez administratora uwzględniony. Dzieje się tak w przypadku, gdy dane te przetwarzane są dla celów naukowych, dydaktycznych, historycznych, statystycznych lub archiwalnych, a realizacja uprawnienia informacyjnego pociągałaby za sobą nakłady niewspółmierne z zamierzonym celem<sup>26</sup>.

Ponadto administrator danych osobowych może nie uwzględniać wspomnianego wyżej żądania, jeśli dotyczy ono danych osobowych wykraczających poza wnioszek. W odpowiedzi nie może być jednak mniej informacji niż to podano w art. 33 ust. 1 ustawy o ochronie danych osobowych. Zgodnie z brzmieniem tego przepisu, oprócz wskazania praw osoby, której dane dotyczą, należy również odpowiedzieć na następujące pytania: jakie dane osobowe zawiera zbiór (tj. jaka jest treść tych danych), w jaki sposób zebrano dane, w jakim celu i zakresie dane są przetwarzane oraz w jakim zakresie oraz komu dane zostały udostępnione. Administrator danych udziela odpowiedzi w ciągu 30 dni od otrzymania wniosku osoby, która chce skorzystać ze swoich uprawnień informacyjnych. Formę pisemną udzielenia odpowiedzi stosuje się tylko wówczas, gdy osoba, której dane dotyczą, wyraźnie tego zażąda. Udzielona na piśmie odpowiedź administratora danych musi respektować wszystkie zasady zabezpieczania danych<sup>27</sup>.

Uprawnienia korekcyjne osoby, której dane dotyczą, stanowią realizację przewidzianego w ustawie zasadniczej uprawnienia do korygowania danych. Zgodnie z art. 51 ust. 4 obowiązującej Konstytucji RP

---

<sup>26</sup> Oznacza to, że koszty, czas, energia i nakład pracy, poświęcone na zawiadomienie, są na tyle wysokie, że oczywisty byłby brak proporcji między nakładami a celami, jakie mają być uzyskane. „Niewspółmierny” oznacza tu tyle, ile „niedający się porównać”, „nieproporcjonalny”. Zakłada to porównanie nakładów poniesionych na wymienione w ustawie badania naukowe, dydaktyczne, historyczne, statystyczne lub archiwalne z nakładami poniesionymi na realizację uprawnienia informacyjnego (zob. T. Szewc, *Publicznoprawna ochrona*, s. 77; A. Drozd, *Ustawa o ochronie*, s. 220-221). Szerzej na temat innych ograniczeń przy realizacji uprawnień informacyjnych przez administratora danych pisze P. Fajgielski, *Kontrola przetwarzania*, s. 154-157.

<sup>27</sup> Zob. T. Szewc, *Publicznoprawna ochrona*, s. 76; G. Sibiga, *Postępowanie w sprawach ochrony danych osobowych*, Warszawa 2003, s. 69; P. Sobczyk, *Ograniczenia praw podmiotów ze względu na przetwarzanie danych osobowych dotyczących przekonań religijnych i przynależności wyznaniowej*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2010, t. 13, s. 144-145.

„każdy ma prawo do żądania sprostowania oraz usunięcia informacji nieprawdziwych, niepełnych lub zebranych w sposób sprzeczny z ustawą”<sup>28</sup>. Wobec powyższego uprawnienia korekcyjne zmierzają do modyfikacji sposobu postępowania administratora tak, aby było ono zgodne z zasadami przetwarzania danych osobowych<sup>29</sup>.

O tym, które z działań korekcyjnych określonych w art. 32 ust. 1 pkt 6 ustawy o ochronie danych osobowych zostanie zastosowane w konkretnym przypadku, decyduje osoba uprawniona na podstawie własnej oceny stanu faktycznego sprawy<sup>30</sup>. Administrator nie może zmienić wskazanego we wniosku osoby korzystającej z tych uprawnień sposobu postępowania. Zgodnie z art. 35 ust. 1 ustawy o ochronie danych osobowych administrator danych winien uwzględnić w całości wspomniane wyżej żądanie i podjąć odpowiednie działanie bez zbędnej zwłoki, jeśli tylko osoba zainteresowana wykaże (tj. udowodni), że dane osobowe, które jej dotyczą, są niekompletne (nie spełniają swojej roli z punktu widzenia celu przetwarzania), nieaktualne (nie odpowiadają rzeczywistemu stanowi rzeczy, który uległ zmianie), nieprawdziwe (nie odpowiadają rzeczywistemu stanowi rzeczy z innych przyczyn) lub zostały zebrane z naruszeniem ustawy albo są zbędne do realizacji celu, dla jakiego zostały zebrane<sup>31</sup>.

Przedstawiona procedura nie ma zastosowania, gdy przepisy szczególne same regulują tryb uzupełnienia, uaktualnienia lub sprostowania<sup>32</sup>. W razie niedopełnienia przez administratora danych obowiązku określonego przez osobę zainteresowaną w żądaniu korekcyjnym,

<sup>28</sup> Konstytucja RP z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.

<sup>29</sup> Zob. P. Fajgielski, *Kontrola przetwarzania*, s. 158.

<sup>30</sup> Zob. A. Drozd, *Ustawa o ochronie danych*, s. 221.

<sup>31</sup> Zob. T. Szewc, *Publicznoprawna ochrona*, s. 79; A. Drozd, *Ustawa o ochronie danych*, s. 245.

<sup>32</sup> Zob. art. 35 ust. 1 *OchrDanU in fine*. Art. 113 ustawy z dnia 14 czerwca 1960 r. – Kodeks postępowania administracyjnego (Dz. U. z 2000 r. Nr 98, poz. 1071 z późn. zm.) określa zasady rektyfikacji decyzji administracyjnych. Przez uzupełnienie rozumie się tutaj dodawanie informacji do danych niekompletnych w momencie pozyskania. Uaktualnienie to zmiana danych w związku z okolicznościami, które miały miejsce po ich uzyskaniu. Prostownie zaś danych to usunięcie wszelkich błędów, usterek czy innych mylnych informacji. Zob. J. Barta, P. Fajgielski, R. Markiewicz, *Ochrona danych*, s. 584; T. Szewc, *Publicznoprawna ochrona*, s. 79.

osoba ta – zgodnie z art. 35 ust. 2 ustawy o ochronie danych osobowych – może zwrócić się do Generalnego Inspektora Ochrony Danych Osobowych z wnioskiem o nakazanie dopełnienia tego obowiązku.

Ponadto art. 35 ust. 3 ustawy o ochronie danych osobowych stanowi, że jeżeli administrator danych osobowych dokona uzupełnienia, uaktualnienia czy sprostowania danych, jest zobowiązany poinformować o tym bez zbędnej zwłoki wszystkich innych administratorów, którym udostępnił zbiór danych<sup>33</sup>.

W związku z działalnością Kościoła katolickiego w Polsce Generalnemu Inspektorowi Ochrony Danych Osobowych postawiono pytanie nawiązujące do art. 35 ust. 1 ustawy o ochronie danych osobowych. Pytanie dotyczy kwestii, czy parafianin (osoba, której dane dotyczą) ma prawo zażądać uzupełnienia danych niekompletnych lub sprostowania danych nieaktualnych zawartych w dokumentacji parafialnej. Na powyższe pytanie Inspektor odpowiada, że administrator danych ma obowiązek uwzględnić prawo osoby, której dane dotyczą, do sprostowania, jak również ich uzupełnienia w przypadku, gdy w dokumentach parafialnych przechowywane są informacje dotyczące np. nieaktualnego adresu zamieszkania, nazwiska lub numeru telefonu i innych z grupy danych zwykłych<sup>34</sup>. Wobec powyższego możemy stwierdzić, że osoba, której dane dotyczą, ma prawo do wglądu w jej dane osobowe zwykle i szczególnie chronione. Na tej podstawie sugeruje się, by jednostki organizacyjne Kościoła katolickiego w Polsce były w posiadaniu dwóch odrębnych od siebie zbiorów danych: zwykłych i szczególnie chronionych. Do pierwszego z nich może mieć dostęp osoba, której dane dotyczą, realizując tym samym prawo dostępu do danych i ich uzupełniania i sprostowania zgodnie z art. 35 ust. 1 ustawy o ochronie danych osobowych. Z kolei do drugiej kategorii dostęp byłby ograniczony, a osoba zainteresowana nie mogłaby ich zmieniać w związku z zasadą autonomii i niezależności Kościoła katolickiego w Polsce i normami regulującymi tę kwestię. Autor niniejszego opracowania

---

<sup>33</sup> Obowiązek ten jest ujęty wąsko, bo powstaje tylko w przypadku udostępnienia całego zbioru danych. Zob. T. Szewc, *Publicznoprawna ochrona*, s. 80; P. Sobczyk, *Ograniczenia praw*, s. 145-146.

<sup>34</sup> Zob. pyt. 14.

sugeruje, że wspomniane wyżej unormowania mogłyby się znaleźć w odrębnej Instrukcji wydanej przez administratora danych na użytek „własnego podmiotu”, zgodnie z postulatem zawartym w części II ust. 5 Instrukcji kościelnej z 2009 r.

Przysługujące osobie, której dane dotyczą, uprawnienia zakazowe mogą skutkować zakazem przetwarzania danych osobowych przez administratora. Ich szczególny charakter polega również na tym, że osoba uprawniona może z nich skorzystać tylko w wyjątkowych sytuacjach, a nie zawsze (jak ma to miejsce w przypadku uprawnień informacyjnych lub korekcyjnych)<sup>35</sup>. Ponadto uprawnienia zakazowe stwarzają podmiotowi danych nie tylko możliwość oceny prawidłowości przetwarzania danych, ale także umożliwiają decydowanie o celach i zakresie ich przetwarzania<sup>36</sup>.

Jednym z uprawnień zakazowych jest prawo żądania zaprzestania przetwarzania danych osoby, której one dotyczą, ze względu na jej szczególną sytuację<sup>37</sup>. Jeśli administrator stwierdzi, że wspomniane wyżej żądanie spełnia wymogi formalne, tj. zawiera motywację i jest ono dopuszczalne, a wskazana sytuacja jest szczególna – zgodnie z art. 32 ust. 2 ustawy o ochronie danych osobowych – zaprzestaje przetwarzania kwestionowanych danych albo bez zbędnej zwłoki przekazuje to żądanie Generalnemu Inspektorowi Danych Osobowych, który wydaje stosowną decyzję<sup>38</sup>.

Innym uprawnieniem zakazowym, z jakiego może skorzystać osoba, której dane dotyczą, jest prawo wniesienia sprzeciwu<sup>39</sup>. Korzystanie z tego uprawnienia jest ograniczone przez ustawodawcę, jak przy omawianym wcześniej prawie żądania zaprzestania przetwarzania danych. Są to sytuacje określone w art. 23 ust. 1 pkt 4 i 5 ustawy o ochronie danych osobowych. Dodatkowo administrator może nie uwzględniać sprzeciwu, o którym mowa wyżej, jeżeli zamierza przetwarzać dane w celach marketingowych lub przekazywać je innemu administra-

---

<sup>35</sup> Zob. P. Fajgielski, *Kontrola przetwarzania*, s. 161.

<sup>36</sup> Zob. tamże, s. 163.

<sup>37</sup> Zob. art. 32 ust. 1 pkt 7 *OchrDanU*.

<sup>38</sup> Zob. T. Szewc, *Publicznoprawna ochrona*, s. 81.

<sup>39</sup> Zob. art. 32 ust. 1 pkt 8 *OchrDanU*.

torowi danych<sup>40</sup>. Jak możemy zauważyć, w powyższym uprawnieniu zakazowym brak jest wymogu zachowania określonej formy sprzeciwu.

Po otrzymaniu wniosku, stanowiącego realizację omawianego prawa wniesienia sprzeciwu, administrator bada dopuszczalność jego złożenia. W razie stwierdzenia, że sprzeciw wniesiono z zachowaniem warunków określonych prawem, administrator – zgodnie z art. 32 ust. 3 ustawy o ochronie danych osobowych – zaprzestaje dalszego przetwarzania kwestionowanych danych<sup>41</sup>. Ustawa zezwala administratorowi danych jedynie na pozostawienie w zbiorze imienia lub imion i nazwiska osoby oraz numeru PESEL lub adresu wyłącznie w celu uniknięcia ponownego wykorzystania danych tej osoby w celach objętych sprzeciwem<sup>42</sup>.

Ostatnie uprawnienie zakazowe, z jakiego może skorzystać osoba zainteresowana, dotyczy sytuacji, gdy osoba, której dane dotyczą, wnosi do administratora danych żądanie ponownego indywidualnego rozpatrzenia sprawy już rozstrzygniętej<sup>43</sup>. Oznacza to, że sprawa tej osoby została już rozstrzygnięta, ale z naruszeniem art. 26a ust. 1 ustawy o ochronie danych osobowych<sup>44</sup>.

Zgodnie z art. 32 ust. 3a ustawy o ochronie danych osobowych, w razie wniesienia żądania przez osobę zainteresowaną i korzystającą z omawianego wyżej uprawnienia zakazowego, administrator danych bez zbędnej zwłoki rozpatruje sprawę albo przekazuje ją wraz z uzasad-

---

<sup>40</sup> Zob. P. Fajgielski, *Kontrola przetwarzania*, s. 162; T. Szewc, *Publicznoprawna ochrona*, s. 82.

<sup>41</sup> Zob. T. Szewc, *Publicznoprawna ochrona*, s. 82-83.

<sup>42</sup> Zob. P. Fajgielski, *Kontrola przetwarzania*, s. 162.

<sup>43</sup> Zob. Art. 32 ust. 1 pkt 9 OchrDanU.

<sup>44</sup> Art. 26a ust. 1 OchrDanU stanowi, że „niedopuszczalne jest ostateczne rozstrzygnięcie indywidualnej sprawy osoby, której dane dotyczą, jeżeli jego treść jest wyłącznie wynikiem operacji na danych osobowych, prowadzonych w systemie informatycznym”. Ustawodawcy chodzi w tym przepisie o to, by rozstrzygnięcia dotyczące osób nie były realizowane w całości przez komputery, aby zapewnić możliwość weryfikacji danego rozstrzygnięcia automatycznego przez konkretną osobę. Ustawodawca dopuścił jedynie w art. 26a ust. 2 OchrDanU rozstrzygnięcia całkowicie zautomatyzowane w przypadku, gdy rozstrzygnięcia takie podejmowane są podczas zawierania lub wykonywania umów z uwzględnieniem wniosków osób, których dane te dotyczą. Zob. P. Fajgielski, *Kontrola przetwarzania*, s. 163.

nieniem swojego stanowiska Generalnemu Inspektorowi Ochrony Danych Osobowych, który wydaje stosowną decyzję<sup>45</sup>.

### 3.2. OBOWIĄZKI REJESTRACYJNE

Rejestracja zbiorów danych osobowych ma umożliwić organowi ochrony danych osobowych sprawowanie uprzedniej kontroli przetwarzania danych, a jawny rejestr zbiorów tychże danych ma pozwolić wszystkim zainteresowanym na dostęp do informacji o zarejestrowanych zbiorach danych<sup>46</sup>. Ustawa o ochronie danych osobowych w rozdziale 6 zawiera przepisy dotyczące rejestracji zbiorów danych osobowych, stanowiąc w art. 40, że obowiązkiem administratora danych jest zgłoszenie zbioru danych do rejestracji Generalnemu Inspektorowi Danych Osobowych.

W art. 43 ust. 1 ustawy o ochronie danych osobowych określono zwolnienia z omawianego obowiązku rejestracji. Pośród nich uwzględniono zwolnienie z rejestracji zbioru danych osobowych, w którym zawarte są dane dotyczące osób należących do kościoła lub innego związku wyznaniowego, o uregulowanej sytuacji prawnej, przetwarzane na potrzeby tego kościoła lub związku wyznaniowego. Sytuacja takiego podmiotu jest uregulowana prawnie, jeżeli jest on wpisany do rejestru prowadzonego na podstawie art. 30 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania<sup>47</sup> bądź jego status prawny kształtuje odrębna ustawa<sup>48</sup>. Uregulowaną sytuację prawną ma m.in. Kościół katolicki. Jego status określono nie tylko w ustawie z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickie-

---

<sup>45</sup> Zob. P. Fajgielski, *Kontrola przetwarzania*, s. 163. Szerzej: A. Mezglewski, *Administrowanie danymi osobowymi*, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, wyd. 2 rozszerzone i zaktualizowane, Warszawa 2008, s. 213-215.

<sup>46</sup> Zob. P. Fajgielski, *Kontrola przetwarzania*, s. 48.

<sup>47</sup> Dz. U. z 2005 r. Nr 231, poz. 1965 z późn. zm.

<sup>48</sup> Zob. T. Szewc, *Publicznoprawna ochrona*, s. 96; A. Mezglewski, *Administrowanie danymi*, s. 212; P. Sobczyk, *Ograniczenie praw*, s. 152-154.

go w Rzeczypospolitej Polskiej<sup>49</sup>, ale również w Konkordacie między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z dnia 28 lipca 1993 r.<sup>50</sup>

Prowadząc zbiory danych osobowych, w których zawarte są dane dotyczące należących do Kościoła katolickiego osób, Kościół katolicki w Polsce ma zagwarantowaną konstytucyjnie autonomię i niezależność (art. 25 ust. 3 Konstytucji RP). Skutkuje to wyłączeniem z obowiązku zgłaszania do rejestracji takich zbiorów przez Generalnego Inspektora Danych Osobowych. Podstawą tego zwolnienia są wskazane wyżej przepisy ustaw państwowych<sup>51</sup>.

Wobec powyższego, trafnie wskazano w części I ust. 5 Instrukcji kościelnej z 2009 r., powołując się na wspomniany art. 43 ust. 1 pkt 3 ustawy o ochronie danych osobowych, że zbiory danych osobowych przetwarzane przez Kościół katolicki nie podlegają obowiązkowi zgłoszenia zbioru danych do rejestracji Generalnemu Inspektorowi Ochrony Danych Osobowych. Jednakże powinny one dotyczyć członków tego Kościoła i być wykorzystywane wyłącznie na jego potrzeby (np. kartoteka parafialna). W odniesieniu do tych zbiorów Inspektorowi nie przysługują uprawnienia dotyczące możliwości kontroli zgodności przetwarzania danych z ustawą o ochronie danych osobowych. Jeśli jednak przetwarzane są dane osób niebędących członkami Kościoła katolickiego, to zbiory zawierające te dane powinny być zgłaszane do rejestracji<sup>52</sup>.

Istnienie obowiązku zgłaszania do rejestracji zbiorów danych osobowych powstałych w związku z działalnością osób prawnych Kościoła katolickiego w Polsce stało się przedmiotem pytania skierowanego do Generalnego Inspektora Ochrony Danych Osobowych. W odpowiedzi Inspektor powołuje się na art. 43 ust. 1 pkt 3 ustawy o ochronie danych osobowych i stwierdza, że o ile przetwarzanie danych następuje na potrzeby Kościoła katolickiego i dotyczy osób należących do

<sup>49</sup> Dz. U. Nr 29, poz. 154 z późn. zm.

<sup>50</sup> Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.

<sup>51</sup> Szerzej: A. Mezglewski, *Działalność związków wyznaniowych*, s. 10-15.

<sup>52</sup> Procedura zgłaszania zbiorów do rejestru została uregulowana w art. 41 *OchrDanU*. Szerzej o problematyce rejestracji zbiorów danych i wydawania zaświadczeń o funkcjach rejestracji tych zbiorów, wyłączeniach z obowiązku rejestracji, procedurze rejestracyjnej zbioru, wykreśleniu zbioru z rejestru oraz zasadzie jawności rejestru zbioru danych osobowych T. Szewc, *Publicznoprawna ochrona*, s. 95-102.



tego Kościoła, to na administratorze zbioru takich danych nie spoczywa obowiązek zgłoszenia zbioru do rejestracji. Podaje również przykłady zbiorów, które nie podlegają zgłoszeniu do rejestracji zbiorów danych osobowych. Zgodnie z omawianą odpowiedzią, nie zgłasza się np. zbiorów danych darczyńców pozostających członkami Kościoła, zbiorów danych księży, kanoników, biskupów, członków instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego, zbiorów danych uczniów szkół katolickich, zbiorów danych członków Kościoła katolickiego nieuczestniczących w życiu liturgicznym tego Kościoła, zbioru danych ochrzczonych. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że lista zbiorów niepodlegających obowiązkowi rejestracji nie jest zamknięta. W działalności Kościoła katolickiego w Polsce mogą więc być wykorzystywane także inne zbiory, które będą podlegały zwolnieniu z obowiązku rejestracyjnego. Generalny Inspektor Danych Osobowych stwierdza również, że jeżeli prowadzone przez Kościół katolicki zbiory danych osobowych dotyczą osób niebędących jego członkami, to takie zbiory podlegają zgłoszeniu na zasadach ogólnych, które określono w art. 40 ustawy o ochronie danych osobowych. Do takich zbiorów Inspektor zalicza m.in.: zbiory danych osobowych mieszkańców domów opieki społecznej prowadzonych przez zgromadzenia zakonne; zbiory danych osobowych darczyńców nienależących do Kościoła katolickiego; zbiory danych osób, którym udzielane jest wsparcie lub pomoc (np. ewidencja bezdomnych korzystających z noclegowni prowadzonych przez Caritas)<sup>53</sup>.

Inne pytanie kierowane do Generalnego Inspektora Danych Osobowych dotyczyło, gdzie można uzyskać informację o zbiorach zgłoszonych do rejestracji przez Kościół katolicki. W odpowiedzi na nie Inspektor stwierdza, że w celu realizacji postanowień art. 12 pkt 3 i art. 42 ust. 1 ustawy o ochronie danych osobowych to właśnie do jego kompetencji należy prowadzenie ogólnokrajowego, jawnego rejestru zbiorów danych osobowych oraz udzielanie informacji o zarejestrowanych zbiorach, między innymi za pośrednictwem strony internetowej ([www.giodo.gov.pl](http://www.giodo.gov.pl))<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> Zob. pyt. 2.

<sup>54</sup> Zob. pyt. 3.

### 3.3. OBOWIĄZKI ZABEZPIECZANIA DANYCH

Obowiązki administratora danych związane z zabezpieczaniem danych osobowych<sup>55</sup> wylicza art. 36 ust. 1 ustawy o ochronie danych osobowych. Przepis ten stanowi: „administrator danych jest obowiązany zastosować środki techniczne i organizacyjne zapewniające ochronę przetwarzanych danych osobowych odpowiednią do zagrożeń oraz kategorii danych objętych ochroną, a w szczególności powinien zabezpieczyć dane przed ich udostępnieniem osobom nieupoważnionym, zabranieniem przez osobę nieuprawnioną, przetwarzaniem z naruszeniem ustawy oraz zmianą, utratą, uszkodzeniem lub zniszczeniem”.

Obowiązki administratora danych związane z zabezpieczaniem danych wiążą się ściśle z realizacją zasady poufności. Obowiązki te odnoszą się do organizacyjnych i technicznych aspektów przetwarzania danych i nakazują zachowanie danych w tajemnicy wobec osób, które nie są uprawnione do dostępu do danych oraz podjęcie stosownych środków pozwalających na skuteczną ich ochronę. Zasada poufności i zabezpieczania danych opiera się na założeniu, że dla skutecznej ochrony danych osobowych konieczne jest zagwarantowanie należytego zabezpieczenia przetwarzanych danych, gdyż nawet najlepsze regulacje prawne nie zapewnią skutecznej ochrony w sytuacji, gdy rozwiązania techniczne i organizacyjne będą nieodpowiednie. Wszystkie mechanizmy zabezpieczania danych powinny być proporcjonalne do zagrożeń i kategorii przetwarzania danych<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> Pod pojęciem „zabezpieczanie danych” rozumie się wszystkie przedsięwzięcia o charakterze technicznym i organizacyjnym podejmowane w celu zabezpieczenia zgromadzonych danych przed zniszczeniem lub uszkodzeniem, jak również przed wszelkiego rodzaju nadużyciami. (zob. A. Mrózek, *Ustawowe prawo ochrony danych – analiza prawno-porównawcza*, Toruń 1981, s. 25; P. Fajgielski, *Kontrola przetwarzania*, s. 35-36). Problematyka zabezpieczania danych osobowych została szczegółowo uregulowana w przepisach rozdziału piątego OchrDanU oraz w rozporządzeniu wykonawczym do tej ustawy – zob. rozporządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 29 kwietnia 2004 r. w sprawie dokumentacji przetwarzania danych osobowych oraz warunków technicznych i organizacyjnych, jakim powinny odpowiadać urządzenia i systemy informatyczne służące do przetwarzania danych osobowych, Dz. U. Nr 100, poz. 1024.

<sup>56</sup> Zob. P. Fajgielski, *Kontrola przetwarzania*, s. 48.

Do obowiązków związanych z zabezpieczaniem danych osobowych przez administratora danych nawiązuje Instrukcja kościelna z 2009 r. W części II, ust. 2 Instrukcja stanowi, że administrator ma obowiązek zabezpieczyć te dane poprzez zastosowanie odpowiednich środków technicznych i organizacyjnych zapewniających ochronę przetwarzanych danych osobowych, tak aby: 1) nie były udostępniane osobom nieupoważnionym; 2) nie były zabrane przez osobę nieuprawnioną oraz 3) były zabezpieczone przed uszkodzeniem, zniszczeniem lub utratą<sup>57</sup>. Ponadto Instrukcja ta, nawiązując do art. 36 ust. 1 ustawy o ochronie danych osobowych, wylicza enumeratywnie obowiązki administratora związane z zabezpieczaniem danych osobowych, choć jak zauważamy, ustawowe obowiązki administratora w tej dziedzinie są wymienione przykładowo, na co wskazuje użyte w ustawie wyrażenie: „w szczególności”<sup>58</sup>. Wydawałoby się rzeczą wskazaną, by także w Instrukcji kościelnej z 2009 r. nie zawężyć katalogu obowiązków administratora danych, bo rozwiązania techniczne i organizacyjne muszą być dostosowywane do postępów informatycznych.

Do innych obowiązków administratora dotyczących prawidłowego zabezpieczania danych osobowych zalicza się także obowiązek dołożenia szczególnej staranności przy przetwarzaniu i należyтым zabezpieczeniu danych. Obowiązek ten ma na celu ochronę interesów osób, których dane dotyczą. Ustawa o ochronie danych osobowych ściśle łączy realizację tego obowiązku z respektowaniem podstawowych zasad odnoszących się do jakości danych (legalności, celowości, prawdziwości, adekwatności i ograniczenia czasowego przetwarzania danych). Do tego ogólnego obowiązku dołożenia szczególnej staranności przy przetwarzaniu danych osobowych dodaje się obowiązki szczegółowe wobec administratora danych. Do nich zalicza się: obowiązek informacyjny, mający na celu informowanie o osobach przetwarzających dane osobowe, fakcie, treści, zakresie i celu przetwarzania danych, a także obowiązek korekcyjny (rektyfikacyjny), który zmierza do poprawiania danych nieprawidłowych<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Zob. część II ust. 2 *in fine* Instrukcji kościelnej.

<sup>58</sup> Instrukcja kościelna z 2009 r. nie wylicza m.in. przetwarzania danych z naruszeniem (ustawy) prawa i zmiany danych osobowych.

<sup>59</sup> Zob. P. Fajgielski, *Kontrola przetwarzania*, s. 46-48; A. Mezglewski, *Administrowanie danymi*, s. 212.

Kolejnym obowiązkiem związanym z zabezpieczaniem danych osobowych i spoczywającym na administratorze tychże danych jest kontrola nad tym, jakie dane osobowe, kiedy i przez kogo zostały do zbioru wprowadzone oraz komu są przekazywane<sup>60</sup>. W zakresie obowiązku związanego z kontrolą przetwarzania i ochrony danych osobowych przepisy ustawy nakładają na administratora wiele szczegółowych obowiązków. Należą do nich m.in.: obowiązek wyznaczenia administratora bezpieczeństwa informacji<sup>61</sup>, obowiązek wdrożenia dokumentacji opisującej sposób przetwarzania danych i środki zabezpieczenia danych<sup>62</sup> oraz obowiązek nadawania upoważnień do przetwarzania danych i prowadzenia ewidencji osób upoważnionych<sup>63</sup>.

Istnieje jeszcze wiele innych obowiązków administratora danych związanych z zabezpieczaniem danych osobowych oraz ich ochroną, wynikających bezpośrednio z ustawy o ochronie danych osobowych. Obowiązki nie są związane bezpośrednio z osobą administratora danych osobowych, stąd nie wydaje się uzasadniona w tym miejscu ich szczegółowa analiza<sup>64</sup>.

#### 3.4. OBOWIĄZKI WYNIKAJĄCE BEZPOŚREDNIO Z UNORMOWAŃ KOŚCIELNYCH

Instrukcja kościelna z 2009 r. w części II ust. 6 podaje obowiązki administratora danych wynikające z Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.<sup>55</sup> Powołując się na kan. 486-491 KPK/83, w Instrukcji określono zasady dotyczące archiwizacji dokumentów, tym samym

<sup>60</sup> Zob. Art. 38 OchrDanU.

<sup>61</sup> Zob. Art. 36 ust. 3 OchrDanU.

<sup>62</sup> Zob. Art. 36 ust. 2 OchrDanU.

<sup>63</sup> Zob. Art. 37 OchrDanU. Zgodnie z art. 39 OchrDanU, administrator danych prowadzi ewidencję osób upoważnionych do przetwarzania danych osobowych, która powinna zawierać: imię i nazwisko osoby upoważnionej, datę nadania i ustania oraz zakres upoważnienia do przetwarzania danych osobowych oraz identyfikator (jeżeli dane są przetwarzane w systemie informatycznym). Natomiast osoby, które zostały upoważnione do przetwarzania danych, są obowiązane zachować w tajemnicy te dane oraz sposoby ich zabezpieczenia. Zob. P. Fajgielski, *Kontrola przetwarzania*, s. 48-49.

<sup>64</sup> Obowiązki podmiotów przetwarzających dane osobowe zostały trafnie zebrane i pogrupowane w rozprawie P. Fajgielskiego *Kontrola przetwarzania*, s. 46-49.

regulując kwestie zabezpieczania danych osobowych w Kościele katolickim<sup>66</sup>.

Prawodawca kościelny w kan. 486 KPK/83 nakazuje, by z największą troską strzec wszystkich dokumentów dotyczących diecezji i parafii. Ponadto w każdej kurii, w miejscu bezpiecznym, winno się urządzić archiwum diecezjalne, czyli depozyt dokumentów, w którym winny być przechowywane dokumenty i pisma dotyczące spraw diecezjalnych – zarówno duchownych, jak i doczesnych – odpowiednio uporządkowane i pilnie strzeżone pod zamknięciem. Należy także sporządzić inwentarz, czyli katalog dokumentów znajdujących się w archiwum, z dołączeniem krótkiego opisu każdej pozycji.

Wspomniane archiwum winno być zamknięte, a klucz od niego winien mieć tylko biskup i kanclerz. Nikomu też nie wolno wchodzić do tego archiwum bez zezwolenia biskupa lub moderatora kurii i kanclerza równocześnie (kan. 487 KPK/83).

Dokumenty tajne winno się przechowywać z największą pilnością w kurii diecezjalnej, w tajnym archiwum lub przynajmniej w ogólnym archiwum, gdzie winna się znajdować kasa pancerna, dobrze zamknięta i umocowana, której nie da się wynieść z miejsca. Ponadto każdego roku należy niszczyć dokumenty spraw karnych w zakresie obyczajów, dotyczące osób zmarłych albo spraw zakończonych przed dziesięciu laty wyrokiem skazującym, zachowując krótkie streszczenie faktu wraz z tekstem wyroku (kan. 489 KPK/83)<sup>67</sup>.

Natomiast Instrukcja kościelna z 2009 r. poświęca właściwemu zabezpieczeniu danych osobowych przez administratorów całą część II składającą się z sześciu ustępów. W celu zabezpieczania danych osobowych przez jednostki organizacyjne Kościoła katolickiego

---

<sup>65</sup> *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP.II promulgatus, Kodeks Prawa Kanonicznego, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Pallottinum, Poznań 1984 [dalej: KPK/83]. Szerzej na temat unormowań prawa kanonicznego, które odnoszą się do ochrony danych osobowych, zob.: A. Mezglewski, *Działalność związków wyznaniowych*, s. 17-18.*

<sup>66</sup> P. Sobczyk, *Ograniczenie praw*, s. 147. Szerzej: P. Majer, *Ochrona prywatności w kanonicznym porządku prawnym*, w: *Ochrona danych osobowych i prawo do prywatności w Kościele*, red. P. Majer, wyd. 2, Kraków 2002, s. 83-123.

<sup>67</sup> Zob. część II ust. 6 Instrukcji kościelnej.

w Polsce wprowadza ona zasadę ogólną. W Instrukcji (część II ust. 1) wyjaśniono, iż podane przez prawo (tj. m.in. przez Konstytucję RP oraz ustawę o ochronie danych osobowych) liczne ograniczenia możliwości ingerencji Generalnego Inspektora Danych Osobowych w sferę danych zbieranych w ramach Kościoła katolickiego nie oznaczają zwolnienia ze staranności w zabezpieczaniu zbieranych danych przed dostępem do nich innych osób nieuprawnionych. Nie wiążą się też ze swobodą w rozpowszechnianiu bądź przekazywaniu zebranych danych innym instytucjom lub osobom. Chociaż Kościół katolicki ma prawo przetwarzać dane osobowe dla realizacji swojej działalności statutowej, to przetwarzanie tych danych powinno odbywać się z poszanowaniem godności jednostki.

Kolejno, w części II ust. 3 pkt 1-3 Instrukcji kościelnej z 2009 r., podano praktyczne wskazówki, którymi należy się kierować przy zabezpieczaniu danych osobowych gromadzonych w związku z działalnością Kościoła katolickiego. Zgodnie z nimi istotnym jest tu zabezpieczenie obszaru, w którym przetwarzane są dane osobowe w formie papierowej lub w systemie informatycznym, a więc zabezpieczenie budynku, pomieszczenia lub części pomieszczeń, gdzie przetwarzane są te dane (pkt 1). Istotne znaczenie posiada ponadto zabezpieczenie dokumentów zawierających dane osobowe (pkt 2) oraz zabezpieczenie systemów informatycznych służących do przetwarzania danych osobowych (pkt 3).

Instrukcja zawiera ponadto szczegółowe dyspozycje odnoszące się do jednostek organizacyjnych Kościoła katolickiego w Polsce, którymi należy się kierować, zabezpieczając obszar, gdzie są przetwarzane dane (zob. część II ust. 3 pkt 1 Instrukcji kościelnej). Są nimi: zastosowanie odpowiednich zamków, drzwi, systemów alarmowych itp., zapewnienie kluczy do pomieszczeń, szaf, biurek itp. oraz kontroli ich używania oraz zabezpieczenie przed dostępem osób trzecich na czas nieobecności w pomieszczeniach osób upoważnionych.

Omawiany dokument zawiera także szczegółowe wskazania odnośnie do zabezpieczania danych osobowych przetwarzanych w sposób tradycyjny (manualny, papierowy), czyli zabezpieczenie dokumentów zawierających te dane. W części II ust. 3 pkt 2 Instrukcji podano, iż zabezpieczenie takich dokumentów winno uwzględniać: zapewnienie dostępu do dokumentów wyłącznie osobom upoważnio-

nym, zobligowanym do zachowania w tajemnicy pozyskanej informacji; niszczenie dokumentów zbędnych w sposób uniemożliwiający odtworzenie danych znajdujących się w tych dokumentach oraz przechowywanie dokumentów w zamkniętych na klucz szafach po zakończeniu pracy.

Autorzy Instrukcji kościelnej z 2009 r. sformułowali także praktyczne wskazówki dotyczące zabezpieczania danych osobowych w systemach informatycznych (w postaci elektronicznej, przy użyciu np. komputera, laptopa). Stąd w części II ust. 3 pkt 3 Instrukcji wskazano, że zabezpieczanie systemów informatycznych służących do przetwarzania danych osobowych winno się odbywać przez: zapewnienie dostępu do komputerów wyłącznie osobom upoważnionym (np. ustawienie monitorów komputerowych w sposób uniemożliwiający osobom postronnym zapoznanie się z danymi, zachowanie w tajemnicy haseł dostępu do komputerów, zastosowanie wygaszacza ekranu w momencie niekorzystania z komputera), a także przechowywanie elektronicznych nośników informacji zawierających dane osobowe (dyskietki, płyty CD, taśmy magnetyczne) w sposób zabezpieczający przed nieupoważnionym przejęciem, odczytem, skopiowaniem lub zniszczeniem. W sytuacji gdy dane osobowe przetwarzane są na komputerze przenośnym (laptopie), to niezbędne jest zachowanie szczególnej ostrożności podczas transportu, przechowywania i użytkowania w terenie oraz zastosowanie programu szyfrującego. Ponadto systemy informatyczne, przy użyciu których przetwarzane są dane osobowe, zabezpiecza się przed utratą zasilania poprzez zastosowanie urządzeń UPS oraz poprzez wykonywanie okresowych kopii bezpieczeństwa. Natomiast wobec zagrożeń pochodzących z sieci publicznej Internet zabezpiecza się je za pomocą specjalistycznych mechanizmów teleinformatycznych, takich jak: zapora ogniowa (tzw. firewall), system wykrywania włamań czy oprogramowanie antywirusowe. Zagrożenia powyższe, jak wskazano w Instrukcji, można wyeliminować poprzez korzystanie z komputera niemającego połączenia z Internetem. Generalizując przedstawione uwagi, w Instrukcji zwrócono uwagę, że każdy z wymienionych wyżej rodzajów zabezpieczeń należy dostosować do rodzaju zagrożeń i kategorii przetwarzanych danych osobowych. Zachowanie należytej staranności w procesie przetwarzania tych danych może przejawiać się

przykładowo w wyeliminowaniu przypadków umieszczania dokumentów w miejscach ogólnie dostępnych lub w otwartych szafach.

W tym miejscu warto dodać, że istnieją różne środki zabezpieczeń w systemie informatycznym. Rzeczą wskazaną jest, by jednostki organizacyjne Kościoła katolickiego w Polsce zastosowały je w praktyce w postaci aktów normatywnych lub decyzji administracyjnych<sup>68</sup>.

W omawianej Instrukcji określono również ogólne zasady, którymi winni się kierować kościelni administratorzy danych osobowych w Polsce dla zachowania bezpieczeństwa przy użytkowaniu Internetu (część II ust. 4). Zasad tych nie wyliczono jednak taksatywnie, na co wskazuje wyrażenie: „w szczególności”<sup>69</sup>. Instrukcja podaje więc, że nie należy otwierać plików pochodzących od nieznanego nadawcy, nie należy też uruchamiać ani zgrywać na twardy dysk komputera żadnych nielegalnych programów czy plików pobranych z niewiadomego źródła. Dla zabezpieczenia przed szkodliwym oprogramowaniem infekującym w sposób automatyczny system operacyjny komputera nie należy otwierać stron, na których prezentowane są informacje o charakterze przestępczym, hakerskim, nie należy również w przeglądarce internetowej włączać opcji autouzupełniania formularzy i zapamiętywania haseł. Na bieżąco należy aktualizować system operacyjny komputera, system antywirusowy, jak również system firewall. Omawiany wątek kończy przestroga, że nikt nie jest w sieci anonimowy, a korzystanie z każdej strony „www” jest utrwalane i może być wykorzystywane przez różne podmioty dla celów często niezgodnych z prawem.

Jak wynika z powyższego omówienia, duża część wskazań zawartych w Instrukcji kościelnej z 2009 r. została podana w celu zabezpieczenia danych przetwarzanych w systemach informatycznych (zob. część II ust. 3 pkt 3 i 4 Instrukcji kościelnej). Jest to niewątpliwie rzeczą słuszną ze względu na rosnący rozwój technologii informatycznych i komunikacyjnych oraz związane z nim zagrożenia, a także z uwagi na fakt, że tradycyjny system zabezpieczania danych osobowych został już uregulowany w KPK/83.

<sup>68</sup> Szerzej na ten temat: T. Szewc, *Publicznoprawna ochrona*, s. 57-72.

<sup>69</sup> Zob. część II ust. 4 Instrukcji kościelnej.



Obowiązku zabezpieczenia danych osobowych przez administratora danych dotyczy kilka pytań, które skierowano do Generalnego Inspektora Ochrony Danych Osobowych w związku z działalnością Kościoła katolickiego w Polsce. I tak pojawiło się pytanie, czy proboszcz może przekazać informacje o osobach zamierzających wstąpić w związek małżeński podmiotom trzecim świadczącym usługi (np. salonowi sukien ślubnych, fotografowi, kwiaciarni). Generalny Inspektor Ochrony Danych Osobowych w odpowiedzi na nie przytacza omawiany wyżej art. 36 ustawy o ochronie danych osobowych. Przypomnijmy, że zgodnie z tym przepisem administrator danych osobowych – w tym także proboszcz – jest zobowiązany zabezpieczyć dane przed ich udostępnieniem osobom nieupoważnionym, zabranieniem przez osobę nieuprawnioną czy przetwarzaniem z naruszeniem ustawy. Stąd „proboszcz nie może udostępniać danych pozyskanych w celu udzielenia sakramentu, w innych celach, osobom trzecim”<sup>70</sup>.

Generalnemu Inspektorowi Ochrony Danych Osobowych postawiono również pytanie o to, kto sprawuje pieczę nad danymi osobowymi zgromadzonymi w księgach parafialnych. Odpowiedź Inspektora bazuje na KPK/83, gdzie zgodnie z kan. 535 KPK/83 proboszcz ma czuwać nad tym, by księgi parafialne były właściwie spisywane i przechowywane<sup>71</sup>.

Za trafne należy uznać zalecenie, aby administrator danych opracował pisemną instrukcję dotyczącą sposobu zarządzania, ochrony i wymiany informacji (danych osobowych) w systemie tradycyjnym (papierowym) oraz informatycznym wewnątrz swojej jednostki (część II ust. 5 Instrukcji kościelnej). Wydanie takiej instrukcji na użytek wewnętrzny danej jednostki organizacyjnej pozwoli na prawidłowe zarządzanie danymi osobowymi. Ponadto jak wskazuje się w Instrukcji, uzasadnionym wydaje się także wyznaczenie osoby, która będzie odpowiedzialna za właściwe stosowanie opracowanych przez administratora danych reguł. Jest to szczególnie ważne, gdy dostęp do danych osobowych poza administratorem mają inne osoby. Wydaje się więc wskazaną rzeczą, by powstały takie instrukcje na użytek „własne-

<sup>70</sup> Zob. pyt. 7.

<sup>71</sup> Zob. pyt. 11.

go podmiotu”, a także wyznaczane były przez administratora danych odrębne osoby, które by były odpowiedzialne za właściwe stosowanie opracowanych na użytek wewnętrzny regul.

## 5. ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA NARUSZENIE PRZEPISÓW USTAWY

Ważne miejsce wśród unormowań określających pozycję prawną administratora danych osobowych zajmują regulacje odnoszące się do jego odpowiedzialności za naruszenie przepisów ustawy o ochronie danych osobowych. Możemy tu mówić o odpowiedzialności w aspekcie: administracyjnym<sup>72</sup>, cywilnym<sup>73</sup>, pracowniczym<sup>74</sup> i karnym<sup>75</sup>. W ustawie o ochronie danych osobowych (a dokładniej – w jej rozdziale 8) uregulowano jedynie kwestie związane z odpowiedzialnością o charakterze prawnokarnym. W art. 49-54 tego aktu normatywnego zostały określone przestępstwa, jakie może popełnić administrator danych. Należą do nich: nielegalne przetwarzanie, naruszenie zasady związania celem, udostępnienie danych osobom nieuprawnionym, naruszenie zasad bezpieczeństwa, niezgłoszenie zbioru danych do rejestru oraz niewykonanie obowiązku informacyjnego<sup>76</sup>. Przestępstwa te ścigane są z oskarżenia publicznego. Można je popełnić umyślnie (tzn. sprawca chce ich popełnienia lub przewidując taką możliwość, na to się godzi), chyba że

---

<sup>72</sup> Wyraża się ona w możliwości wydania przez Generalnego Inspektora Danych Osobowych jednej z decyzji zmierzających do przywrócenia stanu zgodnego z prawem. Zob. T. Szewc, *Publicznoprawna ochrona*, s. 92-94.

<sup>73</sup> Jej zaistnienie jest zależne od naruszenia jednej z przesłanek odpowiedzialności deliktowej (art. 415 KC), kontraktowej (art. 471 KC) lub z tytułu naruszenia dóbr osobistych (art. 23-24 KC).

<sup>74</sup> Zachodzi ona, jeżeli wypełnione są przesłanki odpowiedzialności porządkowej, dyscyplinarnej, ewentualnie materialnej odpowiedzialności pracownika względem pracodawcy. Podstawę prawną stanowi ustawa z dnia 26 czerwca 1974 r. – Kodeks pracy, Dz. U. z 1998 r. Nr 21, poz. 94 z późn. zm.

<sup>75</sup> Występuje ona, jeżeli działanie sprawcy wypełnia znamiona czynów zabronionych stypizowanych w art. 49 i n. OchrDanU przy uwzględnieniu norm prawnokarnych zawartych w rozdziale XXXIII („Przestępstwa przeciwko ochronie informacji” – art. 265-269b) ustawy z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny, Dz. U. Nr 88, poz. 553 z późn. zm.

<sup>76</sup> Zob. A. Mezglewski, *Działalność związków wyznaniowych*, s. 10.

w ustawie zaznaczono inaczej<sup>77</sup>. Osobom naruszającym prawnokarne przepisy ustawy o ochronie danych osobowych grożą – w zależności od popełnionego przestępstwa – następujące sankcje: grzywna, kara ograniczenia wolności lub kara pozbawienia wolności do lat 3<sup>78</sup>.

#### PODSUMOWANIE

Kwestię ochrony danych osobowych w Kościele katolickim regulują przede wszystkim przepisy ustawy o ochronie danych osobowych. One też określają pozycję prawną administratora danych osobowych. Ważne znaczenie w zakresie zabezpieczania i przetwarzania danych osobowych przez jednostki organizacyjne Kościoła katolickiego w Polsce ma również Kodeks Prawa Kanonicznego oraz Instrukcja kościelna z 2009 r. Jej przyjęcie przyczyni się z pewnością do uporządkowania praktyki przetwarzania danych w Kościele. W Instrukcji podzielono bowiem obowiązki obciążające kościelnych administratorów danych na te, które wynikają z ustawy o ochronie danych osobowych oraz te, które znajdują swe źródło w prawie kanonicznym. Trafnie wskazano w niej również na potrzebę opracowania przez administratorów danych odrębnej instrukcji, która – na użytek określonego podmiotu – jeszcze precyzyjniej dookreślałaby zasady zabezpieczania danych osobowych. Wydanie takiej instrukcji na użytek wewnętrzny danej jednostki organizacyjnej pozwoli na prawidłowe zarządzanie danymi osobowymi. Mimo że w żadnym miejscu Instrukcja nie wskazuje na możliwość czy konieczność wyznaczenia osoby administratora bezpieczeństwa informacji, która nadzorowałaby przestrzeganie zasad ochrony danych osobowych, to analiza wielu obowiązków administratora danych skłania do jej ustanowienia w jednostkach organizacyjnych Kościoła katolickiego w Polsce. Pojawienie się administratora bezpieczeństwa informacji zwiększyłoby poczucie bezpieczeństwa związanego z ochroną danych osobowych przetwarzanych

---

<sup>77</sup> Na przykład przestępstwo naruszenia zasad bezpieczeństwa związanych z zabezpieczaniem danych osobowych popełnione przez administratora danych osobowych jest możliwe nie tylko do winy umyślnej, ale także i nieumyślnej (art. 52 OchrDanU).

<sup>78</sup> Szerzej na ten temat: T. Szewc, *Publicznoprawna ochrona*, s. 103-108.

nych przez Kościół katolicki. Jest to szczególnie ważne, gdy dostęp do danych osobowych poza administratorem mają inne osoby.

PROTECTION OF PERSONAL DATA IN THE ACTIVITY  
OF THE ROMAN CATHOLIC CHURCH IN POLAND

Summary

Adequate protection of personal data in the activity of the Roman Catholic Church in Poland raises many questions and arouses controversy. This article addresses the following questions: who is the administrator of personal data in the Catholic Church; what are his responsibilities; what is his liability for failing to protect such data.

The idea of the personal data administrator in the organizational units of the Catholic Church in Poland goes back to the Act of 29 August 1997 on the Protection of Personal Data. The administrator of personal data is an entity, in this case the Catholic Church, that determines the purposes and means of processing personal data; such an administrator may also authorize another entity for such processing.

The paper discusses the requirements as to the disclosure, registration and security of personal data, which should be met by the administrator. In addition, the author touches upon the relevant obligations arising directly from the 1983 Code of Canon Law and the Instruction of 23 September 2009 on the protection of personal data in the activity of the Roman Catholic Church in Poland issued by the Polish Episcopal Conference.

*Translated by Konrad Szulga*

TADEUSZ STANISŁAWSKI

KONSEKWENCJE BUDŻETOWE POŚREDNIEGO  
WSPIERANIA INSTYTUCJI WYZNANIOWYCH  
ZE ŚRODKÓW PUBLICZNYCH W POLSCE

Finansowanie kościołów i innych związków wyznaniowych stanowi istotny element systemu regulacji prawnych i zwyczajowych składających się na kształt modelu relacji państwo–kościół obowiązujących we współczesnych państwach. Za uzasadniony należy uznać pogląd, iż stanowi ono (finansowanie) jedno z zagadnień objętych zainteresowaniem zarówno strony państwowej, jak i kościelnej. Regulacje prawne dotyczące finansowania działalności instytucji wyznaniowych są elementem stosunków między państwem a wspólnotami religijnymi, przedmiotem większości aktów prawnych ich dotyczących<sup>1</sup>. Podlegają także uwarunkowaniom formalnoprawnym dotyczącym tej grupy aktów prawnych, szczególnie w odniesieniu do zasady bilateralnego kształtowania wzajemnych relacji<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. P. Stanisławski, *Sprawy majątkowe jako element stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi*, referat wygłoszony podczas VIII Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego pt. *Finansowanie kościołów i innych związków wyznaniowych*, połączonego ze Zjazdem Katedr i Wykładowców Prawa Wyznaniowego w dniach 18-19 maja 2011 r. w Konstancinie-Jeziornie koło Warszawy, mps.

<sup>2</sup> Por. D. Walencik, *Formalnopravne uwarunkowania stanowienia regulacji prawnych dotyczących finansowania związków wyznaniowych w Rzeczypospolitej Polskiej*, referat wygłoszony podczas VIII Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego pt. *Finansowanie kościołów i innych związków wyznaniowych*, połączonego ze Zjazdem Katedr i Wykładowców Prawa Wyznaniowego w dniach 18-19 maja 2011 r. w Konstancinie-Jeziornie koło Warszawy, mps.

Najczęstszym rozwiązaniem jest finansowanie działalności instytucji wyznaniowych przez członków danego wyznania. Jest to zrozumiałe zwłaszcza w odniesieniu do działalności *stricte* religijnej, w głównej mierze polegającej na funkcjonowaniu w sferze szeroko pojętego kultu religijnego. Wsparcie udzielane bezpośrednio instytucjom lub osobom duchownym własnego wyznania staje się wyrazem zwyczajowej troski o funkcjonowanie własnej wspólnoty religijnej, ale może wynikać również z bardziej szczegółowych unormowań wewnętrznego prawa związku wyznaniowego.

#### 1. PRZESŁANKI WSPIERANIA INSTYTUCJI WYZNANIOWYCH ZE ŚRODKÓW PUBLICZNYCH

Na skutek procesów społecznych i historycznych taka klarowna wizja utrzymywania instytucji religijnych przez własnych wyznawców poprzez system składanych przez nich ofiar, darowizn itp. ulega jednak znacznym modyfikacjom. Jednym z elementów następujących zmian jest włączenie się państwa w system finansowania instytucji wyznaniowych. Włączenie się takowe może mieć, najogólniej rzecz ujmując, co najmniej trzy przesłanki.

Po pierwsze – ustrojowe uwzględnienie finansowych relacji między państwem, a jednym lub wieloma (wszystkimi) kościołami i innymi związkami wyznaniowymi funkcjonującymi w państwie. W skrajnych wersjach oznacza to bądź model państwa wyznaniowego, afirmującego i finansującego tylko jedno wyznanie państwowe – oficjalne, bądź model zasadniczo nieprzyjazny takim związkom, deklarujący laickość i dystansujący się od jakichkolwiek form finansowego wspierania wspólnot religijnych. Pomiędzy tymi skrajnościami istnieje szereg rozwiązań mniej lub bardziej angażujących państwo we współpracę z podmiotami religijnymi o zróżnicowanym wymiarze finansowym.

Po drugie – realizacja przez państwo zobowiązań restytucyjnych. Polega ona na opracowaniu systemu finansowego wspierania kościołów i innych związków wyznaniowych ze środków publicznych w formie rekompensaty za dobra majątkowe przejęte wcześniej przez państwo w procesie sekularyzacji majątków kościelnych. Jest możliwe wiele

takich form, w tym również podatek kościelny w różnych odmianach. W różnych krajach takie same formy finansowego wsparcia ze strony państwa mogą jednak mieć różne podstawy prawne i historyczne.

Po trzecie – system rozwiązań prawnych, pozwalających na wspieranie ze środków publicznych konkretnych form i rodzajów działalności prowadzonych przez podmioty wyznaniowe. Mogą być one bardzo ogólne i właściwe dla takich podmiotów (kościółów i innych związków wyznaniowych), jak np. działalność w zakresie kultu religijnego bądź też należeć do katalogu działań wspieranych przez ustawodawcę bez względu na charakter podmiotu, który daną działalność prowadzi. Dotyczy to w szczególności sfer z zakresu właściwego dla instytucji publicznych – państwowych lub samorządowych. W Polsce jest to np. szeroko pojęta działalność w zakresie celów pożytku publicznego, oświatowa, charytatywna, opiekuńcza, wychowawcza, w zakresie ochrony dziedzictwa narodowego, zwalczania patologii społecznych, ochrony rodziny itp.

Funkcjonujące rozwiązania są zazwyczaj wypadkową tych trzech czynników.

## 2. FORMY FINANSOWANIA INSTYTUCJI WYZNANIOWYCH ZE ŚRODKÓW PUBLICZNYCH

Przyjęte w poszczególnych systemach prawnych rozwiązania przybierają następnie konsekwentnie jedną z trzech możliwych form.

*Finansowanie pozytywne* oznacza przekazywanie środków finansowych na rzecz instytucji kościelnych. Taki proces obejmuje przede wszystkim klasyczne dotacje i subwencje budżetowe pozostawiane do dyspozycji instytucji wyznaniowych. W tym nurcie utrzymuje się także dofinansowywanie (lub finansowanie) ze środków publicznych konkretnych form działalności lub nawet pojedynczych przedsięwzięć podejmowanych przez podmioty kościelne. Najczęściej dotyczy to działań cieszących się przychylnością ustawodawcy bez względu na rodzaj podmiotów prowadzących tego typu działalność. Może też obejmować zagadnienia będące *expressis verbis* polem współdziałania państwa i instytucji kościelnych, jak ma to miejsce w Polsce.

Odrębnym zagadnieniem, ale jednak wciąż pozostającym w tej grupie sposobów finansowania, jest cały kompleks działań państwa o charakterze restytucyjnym. Oznacza on bowiem nie tyle inny sposób finansowania, ile inne jego podstawy faktyczne, historyczne czy w końcu prawne.

*Finansowanie negatywne* oznacza powstrzymywanie się budżetu od pobierania należnych danin publicznych lub ich części ze względu na wyznaniowy charakter odpowiednich instytucji lub osób. Są to przede wszystkim ulgi i zwolnienia w zakresie podatków i opłat oraz różnego rodzaju bonifikaty w obrocie majątkiem publicznym z podmiotami kościelnymi. W systemie obowiązującym obecnie w Polsce brak jest cech realizacji spójnej wizji sytuującej instytucje kościelne w przewidzianym miejscu wśród podmiotów o określonej pozycji. Obowiązują przepisy w ogromnej mierze pochodzące z czasów przemian gospodarczych z początku lat 90. XX w. Przepisy zawarte w ustawach wyznaniowych i następnie inkorporowane do nowych wówczas ustaw podatkowych praktycznie niezmienione przetrwały po dziś dzień<sup>3</sup>.

*Finansowanie pośrednie* wreszcie dotyczy sytuacji, w których ustawodawca premiuje podmioty trzecie (osoby fizyczne i prawne) wspierające działalność kościołów i innych związków wyznaniowych. Dotyczy to przede wszystkim możliwości pomniejszenia podstawy opodatkowania lub samego podatku o kwoty przekazywane na rzecz określonej działalności lub specjalnego rodzaju podmiotów powiązanych z kościołami. W polskim systemie prawnym chodzi głównie o darowizny na rzecz kościelnych osób prawnych i pomniejszenie podatku o 1% przekazywany na rzecz organizacji pożytku publicznego. Ten sposób nie oznacza jednak bezpośredniego przysporzenia majątkowego na rzecz podmiotów wyznaniowych. Nie ulega wszakże wątpliwości, że stanowi z jednej strony wyraz życzliwości ustawodawcy dla określonej grupy podmiotów i pewnych rodzajów prowadzonych przez nie działalności, a z drugiej – jest ekonomiczną zachętą do przekazywania przez podatników środków właśnie na rzecz tak określonej grupy beneficjentów. Poza wymiarem ekonomicznym taka konstrukcja

<sup>3</sup> Art. 55 i 56 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. Nr 29 poz. 154 z późn. zm.



motywuje podatników do stałych świadczeń wspierających powszechnie akceptowane rodzaje działalności społecznie użytecznej. Pozwala to również na księgową kontrolę tych środków i może być uznane za pewien wstęp do zbudowania w przyszłości stabilnego systemu finansowania takich przedsięwzięć<sup>4</sup>.

Zaangażowanie się państwa we wspieranie instytucji wyznaniowych oraz ich działalności, jego podstawy prawne, formy oraz rozmiar stają się przyczyną zarówno naukowych analiz, jak i publicystycznych sporów. Stawiane są przede wszystkim pytania o model ustrojowy państwa i zgodność z nim przyjmowanych w tej kwestii rozwiązań. Dokonywane bywają również próby oceny rozmiarów finansowych – „kosztów publicznych” – zarówno w odniesieniu do całości systemu, jak i do jego poszczególnych elementów.

Na ogół szacuje się pozytywne sposoby finansowania kościołów i innych związków wyznaniowych ze środków publicznych. Stosunkowo bowiem najłatwiej i najprecyzyjniej można określić konkretne sumy przeznaczone np. na funkcjonowanie duszpasterstwa wojskowego któregoś z kościołów lub wysokość Funduszu Kościelnego określoną kwotowo w budżecie państwa.

### 3. SZACUNKI DOTYCZĄCE ROZMIARÓW POŚREDNIEGO FINANSOWANIA INSTYTUCJI WYZNANIOWYCH ZE ŚRODKÓW PUBLICZNYCH

Niezależnie od zmiennego mechanizmu przyjmowanego w historii podatków dochodowych po roku 1989, budżet państwa *de facto* refundował i nadal refunduje darczyńcom część darowizn dokonanych na określone cele, w określony sposób i do określonego limitu. Taką swoistą premię można uznać za pośrednie finansowanie instytucji wyznaniowych ze środków publicznych, środki te nie trafiają bowiem do rzeczonych instytucji, tylko do podatników, którzy uprzednio wsparli ich działalność swoimi darowiznami.

<sup>4</sup> Szerzej T. Stanisławski, *Sposoby finansowania kościołów i innych związków wyznaniowych ze środków publicznych*, w: *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989-2009). Analizy – dyskusje – postulaty*, red. D. Walencik, Katowice–Bielsko-Biała 2009, s. 335-341.

Ministerstwo finansów na podstawie gromadzonych danych prowadzi i publikuje na swojej witrynie internetowej od kilku lat zbiorcze statystyki dotyczące wpływu, jaki na dochody budżetowe państwa pochodzące ze środków uzyskanych z poszczególnych podatków dochodowych (od osób fizycznych i od osób prawnych) wywierają odliczenia z tytułu dokonanych darowizn.

#### 4. DAROWIZNY NA CELE KULTU RELIGIJNEGO, ORGANIZACJI POŻYTKU PUBLICZNEGO ORAZ HONOROWEGO KRWIODAWSTWA

Darowizny na cele kultu religijnego, organizacji pożytku publicznego oraz honorowego krwiodawstwa (ostatni cel tylko w przypadku podatku dochodowego od osób fizycznych) są korzystnie podatkowo rozliczane poprzez odliczanie kwoty dokonanych darowizn od dochodu będącego podstawą opodatkowania. Obowiązuje procentowy limit takich odliczeń – w przypadku podatku dochodowego od osób fizycznych jest to obecnie 6%, zaś w przypadku podatku dochodowego od osób prawnych – 10% i dotyczy łącznie darowizn na wszystkie cele preferowane przez ustawodawcę.

##### 4.1. PODATEK DOCHODOWY OD OSÓB FIZYCZNYCH (PIT)

W przypadku podatku dochodowego od osób fizycznych dane zebrane i przedstawiane przez ministerstwo finansów przede wszystkim dzielą dokonane darowizny jedynie na dwa rodzaje, ze względu na odmienną podstawę prawną: dokonane na podstawie ustawy o podatku dochodowym i dokonane na podstawie innych ustaw.

Łącznie zatem, po pierwsze, traktują darowizny na rzecz organizacji pożytku publicznego, na cele kultu religijnego oraz z tytułu honorowego krwiodawstwa. Takie połączenie niewątpliwie może zacierać precyzję szacunków. Osobną kwestią jest również możliwość, iż organizacje pożytku publicznego są czasem *de facto* organizacjami religijnymi (np. Caritas), co także nie pozostaje bez wpływu na obraz sytuacji.

Po drugie – nie precyzują, o jakie „inne ustawy” w tym wypadku chodzi, choć trudno jest wskazać inne, poza regulującymi stosunek państwa do poszczególnych kościołów i innych związków religijnych. Jeśli natomiast tak się dzieje, to wspomniane statystyki absolutnie już nie rozróżniają poszczególnych ustaw dotyczących konkretnych wspólnot religijnych.

Wydaje się, iż dopiero tak poczynione wstępne zastrzeżenia pozwalają przystąpić do bardziej konkretnej analizy zebranych danych. W 2009 r. na podstawie art. 26 ust. 1 p. 9 ustawy o podatku dochodowym od osób fizycznych<sup>5</sup> darowizn dokonało 279 747 osób, co stanowi 1,15% podatników. Kwota odliczeń wyniosła 206 695 000 zł, co stanowi 0,04% dochodu pomniejszonego o składki na ubezpieczenia społeczne, zaś przeciętna kwota odliczona przez jednego podatnika to 739 zł<sup>6</sup>.

Rok wcześniej – w 2008 r. – darowizn tych dokonało 233 567 osób (0,96% podatników), na kwotę 162 169 000 zł (0,03% dochodu pomniejszonego o składki na ubezpieczenia społeczne), przeciętna kwota odliczenia to 694 zł<sup>7</sup>.

W latach wcześniejszych:

- 2007 r.: 219 404 osoby (0,91% podatników), na kwotę 166 940 000 zł (0,04%), przeciętnie 761 zł<sup>8</sup>;
- 2006 r.: 174 614 osób (0,73% podatników), na kwotę 136 151 000 zł (0,03%), przeciętnie 780 zł<sup>9</sup>;
- 2005 r.: 215 076 osób (0,91% podatników), na kwotę 112 877 000 zł (0,03%), przeciętnie 525 zł<sup>10</sup>;

<sup>5</sup> Ustawa z dnia 26 lipca 1991 r. o podatku dochodowym od osób fizycznych, t.j. Dz. U. z 2010 r. Nr 51, poz. 307 z późn. zm.

<sup>6</sup> [http://www.mf.gov.pl/\\_files/\\_podatki/statystyki/za\\_2009/roz-pit2009-internet.pdf](http://www.mf.gov.pl/_files/_podatki/statystyki/za_2009/roz-pit2009-internet.pdf), dostęp 13 grudnia 2010 r.

<sup>7</sup> [http://www.mf.gov.pl/\\_files/\\_podatki/statystyki/za\\_2008/roz-pit\\_2008.pdf](http://www.mf.gov.pl/_files/_podatki/statystyki/za_2008/roz-pit_2008.pdf), dostęp 13 grudnia 2010 r.

<sup>8</sup> [http://www.mf.gov.pl/\\_files/\\_podatki/statystyki/za\\_2007\\_rok/rozliczeniepit2007.pdf](http://www.mf.gov.pl/_files/_podatki/statystyki/za_2007_rok/rozliczeniepit2007.pdf), dostęp 13 grudnia 2010 r.

<sup>9</sup> [http://www.mf.gov.pl/\\_files/\\_podatki/statystyki/za\\_2006/pit\\_za\\_2006.pdf](http://www.mf.gov.pl/_files/_podatki/statystyki/za_2006/pit_za_2006.pdf), dostęp 13 grudnia 2010 r.

<sup>10</sup> [http://www.mf.gov.pl/\\_files/\\_podatki/statystyki/za\\_2005/roz\\_2005\\_internet\\_2.pdf](http://www.mf.gov.pl/_files/_podatki/statystyki/za_2005/roz_2005_internet_2.pdf), dostęp 13 grudnia 2010 r.

– 2004 r.: na kwotę 122 777 000 zł<sup>11</sup>, przy braku dokładniejszych, analogicznych jak w latach późniejszych, danych.

Darowizn zatem, o których mowa, dokonuje na przestrzeni ostatnich pięciu lat od ok. 174 600 osób do ok. 280 000 osób, co stanowi od 0,73% do 1,15% podatników. Liczba ta z wyjątkiem jednego roku 2006 rośnie, oscylując jednakże wciąż wokół poziomu 1% podatników.

Kwota odliczeń waha się od ok. 113 mln zł do ok. 206 mln zł (dość istotny wzrost w ostatnim badanym roku), co wciąż oznacza jedynie wahanie od 0,03% do 0,04% dochodów z tego podatku, pomniejszonych o składki na ubezpieczenia społeczne. Mimo wzrostu zatem bezwzględnych kwot, utrzymuje się od lat niemal stała relacja do wysokości dochodów.

Przeciętna kwota darowizny waha się od ok. 525 zł do ok. 780 zł i w ostatnich latach niemal nie zmienia się, a wręcz od 2006 r. nieznacznie maleje.

Wydaje się istotny również fakt, iż w ostatnich latach liczba podatników podatku dochodowego od osób fizycznych w badanym okresie oscyluje wokół 24 mln osób, z których ok. 18 mln rozlicza się z podatku samodzielnie, a z pozostałych ok. 6 mln osób – ok. 5,7 mln rozliczanych jest przez organy rentowe (pozostali przez pracodawców). W obecnym stanie prawnym tylko podatnicy rozliczający się samodzielnie mogą w swoich zeznaniach podatkowych uwzględnić kwoty dokonanych darowizn, a co za tym idzie – skorzystać z możliwości odliczenia ich wysokości od podstawy opodatkowania. Powierzenie tej czynności (rozliczenia rocznego z urzędem skarbowym) pracodawcy lub organowi rentowemu wyklucza taką możliwość. Oznacza to, iż ok. 25% podatników (w większości emerytów i rencistów) z powodów formalnych rezygnuje z możliwości korzystnego podatkowo rozliczenia ewentualnie dokonywanych darowizn. W powszechnym odbiorze często to właśnie ta grupa społeczna stanowi ekonomiczną bazę funkcjonowania instytucji wyznaniowych, dobroczynnych itp. Jeśli jest to prawdą, to dzieje się tak poza systemem podatkowym, a wymogi formalne mogą być jedną z przyczyn „wymykania się” tych zdarzeń statystykom – nie

<sup>11</sup> [http://www.mf.gov.pl/\\_files\\_/podatki/statystyki/roz\\_2004\\_prasa1.pdf](http://www.mf.gov.pl/_files_/podatki/statystyki/roz_2004_prasa1.pdf), dostęp 13 grudnia 2010 r.

chodzi tu tylko o konieczność samodzielnego rozliczania się z podatku, ale również np. wymóg dokonywania wpłat na rachunek bankowy obdarowanego.

#### 4.2. PODATEK DOCHODOWY OD OSÓB PRAWNYCH (CIT)

W odniesieniu do podatku dochodowego od osób prawnych zebrane przez ministerstwo finansów dane są bardziej precyzyjne i dotyczą osobno kategorii darowizn na cele kultu religijnego. Systematyka zebranych danych jest jednak nieco odmienna od wyżej analizowanych, a dotyczących podatku dochodowego od osób fizycznych.

W 2009 r. na podstawie art. 18 ust. 1 p. 7 ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych<sup>12</sup> darowizny na cele kultu religijnego dokonało 1273 podatników, na kwotę 62 095 000 zł, o skutku budżetowym w wysokości 11 798 000 zł i przeciętnej darowiznie w wysokości 49 000 zł. Podatników, którzy wykazali dochód, było 227 362, darczyńcy stanowili więc ok. 0,56% ogółu<sup>13</sup>.

W 2008 r.: 1542 podatników (0,68% ogółu), 44 784 000 zł, o skutku budżetowym 8 509 000 zł, przeciętnie 29 000 zł<sup>14</sup>; 2007 r.: 1691 podatników (0,79% ogółu), 51 083 000 zł, o skutku budżetowym 9 706 000 zł, przeciętnie 30 000 zł<sup>15</sup>; 2006 r. 1981 podatników (1,05% ogółu), 55 582 000 zł, o skutku budżetowym 10 561 000 zł, przeciętnie 28 000 zł<sup>16</sup>; 2005 r.: 59 404 000 zł, o skutku budżetowym 11 299 000 zł<sup>17</sup>; 2004 r.: 64 267 000 zł, o skutku budżetowym

<sup>12</sup> Ustawa z dnia 15 lutego 1992 r. o podatku dochodowym od osób prawnych, t.j. Dz.U. z 2011 r. Nr 74 poz. 397 z późn. zm.

<sup>13</sup> [http://www.mf.gov.pl/\\_files/\\_podatki/statystyki/za\\_2009/informacja\\_roczna\\_cit\\_2009.pdf](http://www.mf.gov.pl/_files/_podatki/statystyki/za_2009/informacja_roczna_cit_2009.pdf), dostęp 13 grudnia 2010 r.

<sup>14</sup> [http://www.mf.gov.pl/\\_files/\\_podatki/statystyki/za\\_2008/informacja\\_roczna\\_cit\\_2008.pdf](http://www.mf.gov.pl/_files/_podatki/statystyki/za_2008/informacja_roczna_cit_2008.pdf), dostęp 13 grudnia 2010 r.

<sup>15</sup> [http://www.mf.gov.pl/\\_files/\\_podatki/statystyki/za\\_2007\\_rok/informacja\\_roczna\\_cit\\_2007.pdf](http://www.mf.gov.pl/_files/_podatki/statystyki/za_2007_rok/informacja_roczna_cit_2007.pdf), dostęp 13 grudnia 2010 r.

<sup>16</sup> [http://www.mf.gov.pl/\\_files/\\_podatki/statystyki/za\\_2006/informacja\\_roczna\\_cit\\_2006.pdf](http://www.mf.gov.pl/_files/_podatki/statystyki/za_2006/informacja_roczna_cit_2006.pdf), dostęp 13 grudnia 2010 r.

<sup>17</sup> [http://www.mf.gov.pl/\\_files/\\_podatki/statystyki/informacja05.pdf](http://www.mf.gov.pl/_files/_podatki/statystyki/informacja05.pdf), dostęp 13 grudnia 2010 r.

12 500 000 zł<sup>18</sup>; 2003 r.: nie wyróżniano, podobnie jak w latach poprzednich, darowizn na cele kultu religijnego<sup>19</sup>.

Darowizn na cele kultu religijnego dokonało od 1273 do 1981 podatników z tendencją systematycznie malejącą w ostatnich czterech latach. Oznaczało to wahania od 1,05% do 0,56% ogółu podatników tego podatku wykazujących dochód w danym roku podatkowym. W tym wypadku tendencja jest również malejąca.

Ogólna kwota dokonanych i odliczonych od dochodu darowizn wahała się od ok. 44 800 tys. zł do ok. 64 300 tys. zł i wykazywała stałą tendencję spadkową z wyjątkiem ostatniego badanego roku, gdy wysokość ta zbliżyła się niemal do wysokości z roku 2004. Podobnie skutek budżetowy przedmiotowych darowizn wahał się od ok. 8,5 mln zł do ok. 12,5 mln. zł, również ze stałą tendencją malejącą z wyjątkiem ostatniego roku – 2009, gdy niemal powrócił do wartości początkowych z roku 2004.

Przeciętna kwota darowizny mieści się w granicach od 28 tys. zł do 30 tys. zł z wyjątkiem ostatniego roku, gdy uległa niemal podwojeniu – do 49 tys. zł.

##### 5. DAROWIZNY „WYNIKAJĄCE Z ODRĘBNYCH USTAW”

Statystyki dotyczące wpływów budżetowych z tytułu podatku dochodowego od osób fizycznych i prawnych, prowadzone przez Ministerstwo Finansów i opublikowane na witrynie internetowej ministerstwa, wśród zebranych danych wyróżniają pozycję odliczenia z tytułu darowizn „wynikających z odrębnych ustaw”. Przez „ustawy odrębne”, jak już wyżej wspomniano, możemy z dużą dozą prawdopodobieństwa rozumieć ustawy „wyznaniowe”. Ministerstwo nie publikuje bowiem statystyk o jeszcze większym stopniu szczególności.

<sup>18</sup> [http://www.mf.gov.pl/\\_files\\_/podatki/statystyki/citinfo2004skr.pdf](http://www.mf.gov.pl/_files_/podatki/statystyki/citinfo2004skr.pdf), dostęp 13 grudnia 2010 r.

<sup>19</sup> [http://www.mf.gov.pl/\\_files\\_/podatki/statystyki/citinfo2003\\_1.pdf](http://www.mf.gov.pl/_files_/podatki/statystyki/citinfo2003_1.pdf), dostęp 13 grudnia 2010 r.

## 5.1. PODATEK DOCHODOWY OD OSÓB FIZYCZNYCH

Podatników podatku dochodowego od osób fizycznych, którzy dokonali odliczenia od podstawy opodatkowania kwoty darowizn „wynikających z odrębnych ustaw” w roku 2009 było 17 662, co stanowi 0,07% ogółu podatników tego podatku. Odliczeń dokonano na kwotę 118 094 000 zł, co stanowiło 0,02% dochodu pomniejszonego o odliczone składki na ubezpieczenie społeczne. Przeciętna kwota odliczona przez podatnika wynosiła 6686 zł<sup>20</sup>.

W latach poprzednich dane te kształtowały się następująco:

– w roku 2008: 259 024 podatników (1,06% ogółu) odliczyło 277 131 000 zł (0,05% dochodu), przeciętnie 1070 zł<sup>21</sup>;

– w roku 2007: 16 070 podatników (0,07% ogółu) odliczyło 76 493 000 zł (0,02% dochodu), przeciętnie 4760 zł<sup>22</sup>;

– w roku 2006: 20 165 podatników (0,08% ogółu) odliczyło 111 987 000 zł (0,03% dochodu), przeciętnie 5556 zł<sup>23</sup>;

– w roku 2005: 29 547 podatników (0,12% ogółu) odliczyło 98 659 000 zł (0,03% dochodu), przeciętnie 3339 zł<sup>24</sup>;

– w roku 2004: podana została jedynie kwota odliczeń darowizn ogólnie z wszystkich tytułów: 122 777 000 zł<sup>25</sup> – brak bardziej szczegółowych danych, podobnie jak za lata wcześniejsze.

Liczba podatników podatku dochodowego od osób fizycznych dokonujących takich darowizn waha się od 16 tys. do 30 tys. osób, z wyjątkiem roku 2008, gdy odnotowano niemal dziesięciokrotny wzrost tej liczby – do niemal 260 tys. osób, w kolejnym roku wysokość

<sup>20</sup> [http://www.mf.gov.pl/\\_files/\\_podatki/statystyki/za\\_2009/roz-pit2009-internet.pdf](http://www.mf.gov.pl/_files/_podatki/statystyki/za_2009/roz-pit2009-internet.pdf), dostęp 2 stycznia 2011 r.

<sup>21</sup> [http://www.mf.gov.pl/\\_files/\\_podatki/statystyki/za\\_2008/roz-pit\\_2008.pdf](http://www.mf.gov.pl/_files/_podatki/statystyki/za_2008/roz-pit_2008.pdf), dostęp 2 stycznia 2011 r.

<sup>22</sup> [http://www.mf.gov.pl/\\_files/\\_podatki/statystyki/za\\_2007\\_rok/rozliczeniepit2007.pdf](http://www.mf.gov.pl/_files/_podatki/statystyki/za_2007_rok/rozliczeniepit2007.pdf), dostęp 2 stycznia 2011 r.

<sup>23</sup> [http://www.mf.gov.pl/\\_files/\\_podatki/statystyki/za\\_2006/pit\\_za\\_2006.pdf](http://www.mf.gov.pl/_files/_podatki/statystyki/za_2006/pit_za_2006.pdf), dostęp 2 stycznia 2011 r.

<sup>24</sup> [http://www.mf.gov.pl/\\_files/\\_podatki/statystyki/za\\_2005/roz\\_2005\\_internet\\_2.pdf](http://www.mf.gov.pl/_files/_podatki/statystyki/za_2005/roz_2005_internet_2.pdf), dostęp 2 stycznia 2011 r.

<sup>25</sup> [http://www.mf.gov.pl/\\_files/\\_podatki/statystyki/roz\\_2004\\_prasa1.pdf](http://www.mf.gov.pl/_files/_podatki/statystyki/roz_2004_prasa1.pdf), dostęp 2 stycznia 2011 r.

ta powróciła do poziomu poniżej 18 tys. podatników. Oznaczało to poziom od 0,07% do 0,12% ogółu podatników; w wyjątkowym 2008 r. – 1,06%.

Kwota dokonanych odliczeń mieści się w przedziale od 76 mln zł do 120 mln zł (w 2008 r. – 277 mln zł), co oznacza zwykle 0,02% lub 0,03% dochodu z tego podatku (w 2008 r. – 0,05%).

Przeciętna kwota darowizny w tym czasie wzrastała od ok. 3,3 tys. zł do ok. 6,7 tys. zł. Co ciekawe – w roku 2008, gdy darowizn dokonało najwięcej podatników i osiągnęły one najwyższą globalną kwotę, była najmniejsza i wynosiła zaledwie 1 tys. zł (!).

## 5.2. PODATEK DOCHODOWY OD OSÓB PRAWNYCH

Podatników podatku dochodowego od osób prawnych dokonujących analogicznych odliczeń w roku 2009 było 104 (na 5916 osiągających dochód – 1,75%), odliczyli oni 1 724 000 zł, o skutku budżetowym 328 000 zł, a przeciętna darowizna wyniosła 17 000 zł<sup>26</sup>.

W latach poprzednich dane te kształtowały się następująco:

– w roku 2008: 141 podatników (na 6951 – 2,02%) odliczyło darowizny w kwocie 3 835 000 zł, o skutku budżetowym 727 000 zł, przeciętnie 27 000 zł<sup>27</sup>;

– w roku 2007: 169 podatników (na 7528 – 2,24%) odliczyło darowizny w kwocie 3 730 000 zł, o skutku budżetowym 709 000 zł, przeciętnie 22 000 zł<sup>28</sup>;

– w roku 2006: 426 podatników (na 7683 – 5,54%) odliczyło darowizny w kwocie 6 127 000 zł, o skutku budżetowym 10 561 000 zł, przeciętnie 28 000 zł<sup>29</sup>;

<sup>26</sup> [http://www.mf.gov.pl/\\_files/\\_podatki/statystyki/za\\_2009/informacja\\_roczna\\_cit\\_2009.pdf](http://www.mf.gov.pl/_files/_podatki/statystyki/za_2009/informacja_roczna_cit_2009.pdf), dostęp 2 stycznia 2011 r.

<sup>27</sup> [http://www.mf.gov.pl/\\_files/\\_podatki/statystyki/za\\_2008/informacja\\_roczna\\_cit\\_2008.pdf](http://www.mf.gov.pl/_files/_podatki/statystyki/za_2008/informacja_roczna_cit_2008.pdf), dostęp 2 stycznia 2011 r.

<sup>28</sup> [http://www.mf.gov.pl/\\_files/\\_podatki/statystyki/za\\_2007\\_rok/informacja\\_roczna\\_cit\\_2007.pdf](http://www.mf.gov.pl/_files/_podatki/statystyki/za_2007_rok/informacja_roczna_cit_2007.pdf), dostęp 2 stycznia 2011 r.

<sup>29</sup> [http://www.mf.gov.pl/\\_files/\\_podatki/statystyki/za\\_2006/informacja\\_roczna\\_cit\\_2006.pdf](http://www.mf.gov.pl/_files/_podatki/statystyki/za_2006/informacja_roczna_cit_2006.pdf), dostęp 2 stycznia 2011 r.



– w roku 2005: brak wyróżnionych darowizn omawianego typu, podobnie w latach wcześniejszych.

Liczba podatników podatku dochodowego od osób prawnych dokonujących prezentowanych darowizn waha się od 426 do 104 i jest to stała tendencja malejąca. Warto jednak jednocześnie podkreślić, iż stale maleje również liczba podatników ogółem osiągających dochód podlegający opodatkowaniu w badanym okresie (od 7683 do 5916). Oznacza to wszakże również spadek udziału procentowego podatników dokonujących darowizn z 5,54% do 1,75% ogółu.

Globalna kwota darowizn systematycznie spada od ponad 6 mln zł do ok. 1,8 mln zł, natomiast przeciętna dokonywana darowizna również się zmniejsza – z 28 tys. zł do 17 tys. zł.

Reasumując, z punktu widzenia dochodów budżetowych państwa kwestia darowizn na cele kultu religijnego, organizacji pożytku publicznego oraz honorowego krwiodawstwa, a również kościelnej działalności charytatywno-opiekuńczej, nie wydaje się zjawiskiem o istotnym znaczeniu.

Liczba podatników dokonujących takich darowizn oscyluje wokół 1% ogółu, kwoty stanowią w przypadku osób fizycznych 0,02% do 0,05% dochodów z tego podatku, a w przypadku osób prawnych skutki budżetowe wahają się w granicach 10 mln zł. Wzbudzające najwięcej kontrowersji „nielimitowane” darowizny osób prawnych są ostatnio dokonywane przez ok. 100 podatników, zatem istnieje możliwość nie tylko częściowego, ale całkowitego objęcia ich kontrolą bez specjalnego zwiększania obowiązków organów skarbowych.

Osobnych badań wymaga próba oceny związków między skalą i ewolucją tego zjawiska, a innymi zdarzeniami prawnymi i faktycznymi zachodzącymi w tym czasie w Polsce. Wydaje się, iż można do takowych zaliczyć np. zmiany progów podatkowych w podatku dochodowym od osób fizycznych, rozwój instytucji 1% i ewolucja wymogów formalnych dotyczących dokonywania wpłat.

Niewątpliwie jednak już wskazane dane, zwłaszcza dotyczące podatników podatku dochodowego od osób fizycznych, umożliwiają szacunkowe wyrobienie sobie poglądu na kilka kwestii w kontekście diskutowanych projektów zmian w systemie finansowania instytucji wyznaniowych, zwłaszcza ze środków publicznych. Pozwala bardziej

realnie traktować dość abstrakcyjne dotąd określenia w rodzaju 1% lub 0,08%. Umożliwia oszacowanie kwot pochodzących od 1% podatników dokonujących darowizn w wysokości średnio ok. 50 zł miesięcznie.

Wydaje się, że takie badania mogą stać się jednym z czynników branych pod uwagę przez autorów projektów zmian w systemie finansowania instytucji wyznaniowych w Polsce.

THE BUDGETARY CONSEQUENCES OF NON-DIRECT SUPPORT  
OF RELIGIOUS INSTITUTIONS FROM PUBLIC FUNDS IN POLAND

### Summary

The financing of churches and other religious associations is an important component of the system of legal and customary regulations comprising the model of Church-State relationships in modern states and being a focal point for both state and ecclesiastical administration.

The most common approach is the financing of religious institutions by their own members or followers. However, due to specific social and historical processes, such a model of maintaining religious institutions has been substantially modified. Such changes have been reflected in, for instance, the state's involvement in the system of financing religious organizations.

Non-direct financing occurs when the legislator rewards third parties (natural and legal persons) for the support of churches and other religious associations. In the Polish legal system, such support is mainly found in donations to ecclesiastical judicial persons and the tax reduction by 1% – the amount being transferred to designated public benefit organizations.

The cited data indicates that donations do not present any significant item in the state budget revenues. The number of such donating taxpayers is around 1% of all, and the amounts donated by natural persons are between 0.02% and 0.05% of revenues from this tax; in the case of legal persons, the budgetary implications oscillate around PLN 10 million. The most controversial “unlimited” donations of legal persons are made by some 100 taxpayers, so it is possible to exercise not partial but even total control of these entities without the need to encumber tax authorities with extra auditing responsibilities.

*Translated by Konrad Szulga*

PAWEŁ A. LESZCZYŃSKI

NOWELIZACJA USTAWY O STOSUNKU PAŃSTWA DO KOŚCIOŁA  
EWANGELICKO-AUGSBURSKIEGO NA PODSTAWIE  
ART. 25 UST. 5 KONSTYTUCJI RP –  
WEWNĄTRZKOŚCIELNE PRACE STUDYJNE W 2002 ROKU  
ORAZ AKTUALNE PROPOZYCJE JEJ ZMIAN

1. Uchwalenie przez Zgromadzenie Narodowe w dniu 2 kwietnia 1997 r. Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, a następnie wejście jej w życie 17 października 1997 r., ustanowiło nowy tryb uchwalania regulacji statusu wyznań nierzymskokatolickich w art. 25 ust. 5 ustawy zasadniczej. Umowa, o której powiada powyższy artykuł, jest niezbędnym elementem legislacyjnym bilateralnego i konsensualnego układania wzajemnych relacji między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi. Co prawda, w przeszłości odwoływano się częstokroć do praktyki mieszanych, parytetowych zespołów legislacyjnych, w ramach których redagowano projekty partykularnych ustaw wyznaniowych<sup>1</sup>, jednakże odtąd praktyka ta otrzymała mocny fundament prawny, jakim jest prawna forma finalizacji rokowań i to określona konstytucyjnie, a jest nią wspomniana umowa. Wobec zaistnienia określonego wyżej nowego sposobu procedowania ustaw regulują-

---

<sup>1</sup> Można mówić, iż w okresie II RP w pewnej mierze stosowano w praktyce metodę bilateralną przy projektowaniu ustawy karaimskiej i muzułmańskiej, a także – choć w daleko mniejszym stopniu w odróżnieniu od dwóch powyższych – w odniesieniu do prac nad ustawą (a finalnie dekretem Prezydenta RP) o stosunku państwa do Kościoła ewangelicko-augsburskiego. W kontekście tego ostatniego zagadnienia zob. pełną chronologiczną ilustrację prac redakcyjnych – J. Gryniakow, *Ustalenie stanu prawnego dla Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, „Rocznik Teologiczny ChAT” (Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej) 1976, z. 1, s. 3-276.

cych stosunek państwa do poszczególnych związków wyznaniowych, a także w kontekście podpisania i ratyfikowania Konkordatu między Polską a Stolicą Apostolską, zachodzi konieczność przyjrzenia się ustawom partykularnym uchwalonym przez Sejm, w okresie przedkonstytucyjnym, to znaczy przed wejściem w życie obecnej Konstytucji. Życzeniem wielu, np. kościołów już posiadających własne odniesienia ustawowe z państwem, jest dokonanie nowelizacji „ich” aktów ustawowych, poprzez możliwość otrzymania niektórych uprawnień, które na mocy Konkordatu przyznano Kościołowi rzymskokatolickiemu we wszystkich jego obrządkach. Stosowne postulaty w tej mierze zostały przez nie zgłoszone Prezesowi Rady Ministrów albo ministrowi, któremu podlega dział administracji rządowej pod nazwą „wyznania religijne oraz mniejszości narodowe i etniczne”, a zatem Ministrowi Spraw Wewnętrznych i Administracji. Jednym z tych kościołów jest posiadający uchwaloną przez Sejm RP w dniu 13 maja 1994 r. ustawę – Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP<sup>2</sup>. W okresie między uchwaleniem nowej Konstytucji a jej wejściem w życie już dokonano zmiany tej ustawy, a następnie – dwukrotnie – już po wejściu jej w życie, aczkolwiek w sprawach nieobjmujących najważniejszych aspektów posłannictwa Kościoła luterańskiego<sup>3</sup>. Po wejściu w życie Konstytucji barierą uniemożliwiającą przeprowadzenie nowelizacji ustaw już obowiązujących, jak i uczynienia zadość wnioskom tych związków wyznaniowych, które dotąd „własnej” ustawy nie miały (jak np. Kościół Zborów Chrystusowych wówczas, a dziś po zmianie nazwy: Wspólnota Kościołów Chrystusowych), było stanowisko Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji o trwających poszukiwaniach optymalnej formuły interpretacyjnej w odniesieniu do umowy, o jakiej wspomina art. 25 ust. 5 Konstytucji, która dałaby się przełożyć na praktykę legislacyj-

<sup>2</sup> Dz. U. Nr 73, poz. 323 z późn. zm.

<sup>3</sup> Por. m.in. P.A. Leszczyński, *Geneza, przebieg prac legislacyjnych oraz postanowienia ustawy z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989–2009). Analizy – dyskusje – postulaty*, red. D. Walencik, Katowice – Bielsko-Biała 2009, s. 181-182, propozycje zmian w ustawie – s. 173-181; omówienie aktualnej regulacji – R. Bogusz, M. Lis, *Die rechtliche Lage der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in der Republik Polen*, „Zeitschrift für evangelischen Kirchenrecht”, 50 Bd, 3 Heft, September 2005, s. 375-382

ną. Rok 2002 zawierał próbę odpowiedzi na tę i inne z nią związane wątpliwości.

2. W dniu 25 lutego 2002 r. w siedzibie Polskiej Rady Ekumenicznej w Warszawie odbyło się spotkanie konsultacyjne poświęcone praktycznym problemom implementacji art. 25 ust. 5 Konstytucji. Uczestniczyli w nim m.in. ówczesny dyrektor Departamentu Wyznań w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych i Administracji (MSWiA) dr Andrzej Czohara, prof. Michał Pietrzak (Uniwersytet Warszawski, kierownik Zakładu Prawa Wyznaniowego), bp Janusz Narzyński, zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w latach 1975-1991, Andrzej Wojtowicz (dyrektor Biura Polskiej Rady Ekumenicznej), dr Witold Brodziński (Uniwersytet Łódzki, ekspert prawny Kościoła Ewangelicko-Reformowanego), dr Maciej Lis (Uniwersytet Wrocławski, ekspert prawny Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego). W trakcie wymiany opinii dyr. A. Czohara stwierdził, iż przerwanie dotychczasowego pata legislacyjnego w prawie wyznaniowym wymaga decyzji politycznej. Omówił m.in. aktualny stan prawa wyznaniowego i podkreślił, iż brak zawarcia dotąd umów ze związkami wyznaniowymi wynika z obawy o stworzenie precedensu, skutkującego pozytywnym odniesieniem się do wniosków legislacyjnych skierowanych przez wszystkie podmioty wpisane w dziale „A” *Rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych*. Skutkowałoby to – w odniesieniu do organizacji prac legislacyjnych Rady Ministrów – jej „ubezważnieniem”. Podkreślił brak trybu procedowania nad realizacją art. 25 ust. 5, co wyklucza w odniesieniu do rządu zarzut niekonstytucyjności<sup>4</sup>. Prof. M. Pietrzak podniósł m.in. kwestię braku normatywności umowy publicznej z art. 25 ust. 5, niebędącej źródłem prawa w znaczeniu formalnym. Jednakże ustawa partykularna bez uprzednio zawartej umowy jest niekonstytucyjna. Postawił także pytanie o możliwość zastosowania kryteriów różnicujących w odniesieniu do zakreślenia kręgu podmiotów uprawnionych do regulacji, o jakiej mówi Konsty-

<sup>4</sup> *Notatka ze spotkania PRE nt. realizacji art. 25 ust. 5 Konstytucji, Warszawa, 25.02.2002 r.*, s. 1, sporządzona przez autora i znajdująca się w jego archiwum, dalej – *Notatka ze spotkania PRE*. Autor miał sposobność wzięcia udziału w rzeczonym spotkaniu dzięki uprzejmości prof. M. Pietrzaka i dyrektora Biura PRE A. Wójtowicza.

tucja. Opowiedział się także za możliwością udzielenia odmowy przez związek wyznaniowy prośbie Rady Ministrów o zmianę danej ustawy, jednakże taka odmowa nie powinna obejmować zagadnień „marginesowo” dotyczących tych podmiotów, np. przy zmianach administracyjnych dotyczących organów legitymowanych do odbioru powiadomienia o powołaniu wyznaniowej osoby prawnej. W kontekście zasady równouprawnienia wysłowionej w art. 25 ust. 1 Konstytucji, prof. M. Pietrzak skonstatował obrazowo – „Co prawda, kościoły jadą trzema klasami, ale posiłki powinny otrzymywać te same”<sup>5</sup>.

Dyr. A. Czohara poinformował zebranych, iż w ramach Departamentu Wyznań MSWiA prowadzone są prace nad nowelizacją ustawy o stosunku państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego z 1936 r.<sup>6</sup>

W tym projekcie ma być zawarty m.in. schemat procedowania nad art. 25 ust. 5 – załącznikiem do umowy ma być wynegocjowany przez obie strony projekt ustawy. W umowie będą wyodrębnione dwie kategorie przepisów: 1) związane z działalnością kultową – wymagające trybu umowy, 2) sprawy inne, np. finansowe, terminy – wymagające jedynie opinii odpowiedniego, określonego w prawie wewnętrznym organu związku wyznaniowego. Zaproponował kościołom pomysł do rozważenia polegający na zawarciu z nimi umowy *pro futuro*, w której rzekąłyby się one zastosowania trybu umownego w sprawach niedotyczących kultu religijnego i wyraziłyby zgodę na stosowanie w takich materiałach trybu opiniodawczego dla propozycji zmian „ich” ustaw wyznaniowych. Taka kategoryzacja – zdaniem mówcy – przełamałaby „błędne koło” art. 25 ust. 5 Konstytucji, który powinien być zmieniony<sup>7</sup>.

Wyżej zgłoszona propozycja zachowuje swoją aktualność, gdyż wiąże się z doprecyzowaniem zakresu przedmiotowego stosowania

<sup>5</sup> Rzecz jasna owe trzy klasy przytoczone przez nestora polskiego prawa wyznaniowego to odniesienie do trzech dróg regulacji statusu wspólnot religijnych w Polsce, gdzie w grupie I znajduje się regulacja prawnomiędzynarodowa (konkordat) i ustawa Kościoła rzymskokatolickiego, w grupie II znajdują się te związki wyznaniowe, które mają partykularną ustawę układającą indywidualnie ich relacje z organami władzy publicznej RP, zaś w grupie III funkcjonują związki wyznaniowe wpisane do rejestru prowadzonego przez MSWiA. Słowa M. Pietrzaka w: *Notatka ze spotkania PRE*, s. 3.

<sup>6</sup> Dz. U. Nr 30, poz. 240 z późn. zm.

<sup>7</sup> *Notatka ze spotkania PRE*, s. 3.

umowy, tego jak dalece można definiować „sprawy wyznaniowe” podlegające trybowi umownemu. Art. 25 ust. 5 Konstytucji stanowi swoisty wyjątek od zasady autonomii parlamentu i jednostronności normowania (oczywiście przy poszanowaniu zasad konstytucyjnych i wiążących Polskę zobowiązań prawnomiędzynarodowych). Jako wyjątek nie powinien być on interpretowany rozszerzająco. Być może dla stworzenia jednakowego zakresu uprawnień należy rozważyć unormowanie w znowelizowanej ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania rodzajów spraw wymagających zastosowania drogi konsultacyjnej (tylko wydania opinii) poprzez zamknięty katalog takich materii, enumeratywnie wyliczonych. Taka nowelizacja ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania nie wymaga zastosowania trybu art. 25 ust. 5, jednakże z całą pewnością powinna być zaopiniowana przez wszystkie związki wyznaniowe, włącznie z Kościołem rzymskokatolickim, a także organizacje tychże – wpisane do działu „B” rejestru prowadzonego przez ministra SWiA.

W dniu 15 marca 2000 r. zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego bp Jan Szarek skierował do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji pismo o sygnaturze 254/K/00, będące odpowiedzią na pismo z dnia 3 marca 2000 r. znak W.P-0232/35/99, w którym proszono o uwagi do rządowej autopoprawki do projektu ustawy o dostosowaniu aktów normatywnych organów administracji rządowej do Konstytucji RP. Przypomniawszy w nim konstytucyjny tryb dokonywania nowelizacji ustawy o stosunku państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego (dalej jako: KE-A), w tym także uznania następstwa prawnego KE-A i jego osób prawnych w odniesieniu do parafii (gmin, zborów) oraz diakonatów, które należały do kościołów: Ewangelicko-Unijnych, Staroluterskiego, Ewangelickiego Kościoła Augsburskiego i Helweckiego wyznania i Braci Morawskich, działających na terytorium RP przed 1 września 1939 r.<sup>8</sup>

Na 10 sesji Synodu KE-A X kadencji, obradującego w dniach 2-4 listopada 2001 r. w Mikołajkach, podjęto uchwałę upoważniającą zwierzchnie władze Kościoła do podjęcia rozmów w sprawie zawarcia umowy między Rządem RP a Kościołem na gruncie art. 25 ust. 5

<sup>8</sup> Kopia pisma w archiwum autora.

Konstytucji, celem wprowadzenia zmian w dotychczas obowiązującej ustawie, zapewniających równoprawne traktowanie Kościoła<sup>9</sup>.

Rezultatem wymiany zdań na forum Polskiej Rady Ekumenicznej w dniu 25 lutego 2002 r. była próba „odblokowania” realizacji art. 25 ust. 5 Konstytucji ze strony Departamentu Wyznań MSWiA wobec m.in. kościołów zrzeszonych w PRE, Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego i Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich. Dnia 5 kwietnia 2002 r. dyrektor wzmiankowanego Departamentu skierował pismo znak W.P-0232/8/02 do zwierzchnika KE-A ks. bp. Janusza Jaguckiego – prezesa Konsystorza, zawierające w załączeniu przygotowany stosownie do art. 25 ust. 5 Konstytucji roboczy projekt ustawy o zmianie ustawy o stosunku państwa do KE-A z uzasadnieniem i projekt umowy między Radą Ministrów i Kościołem w sprawie uzgodnienia projektu ustawy. Zaproponował przesłanie stanowiska i ewentualnych uwag do 30 kwietnia 2002 r. W razie zgłoszenia merytorycznych uwag miałyby zostać powołany 4-osobowy parytetowy zespół redakcyjny dla uzgodnienia wersji ostatecznej<sup>10</sup>. Projekty umowy i ustawy o zmianie ustawy partykularnej datowane były na 18 marca 2002 r.

Projekt umowy zawierał oznaczenie stron i cel wskazany w jej wstępie – „W celu określenia stosunków pomiędzy Rzeczpospolitą Polską a Kościołem Ewangelicko-Augsburskim [...], w sposób określony w art. 25 ust. 5 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej Rada Ministrów [...], reprezentowana przez [miejsce nie wypełnione] i Kościół Ewangelicko-Augsburski [...], reprezentowany przez [miejsce nie wypełnione] uzgodnili, co następuje: [...]”. Art. 1 zawierał zwrot o uzgodnieniu projektu ustawy w brzmieniu określonym w załączniku do umowy. W art. 2 znalazła się obligacja Rada Ministrów do przedłożenia Sejmowi RP projektu ustawy „w najbliższym możliwym terminie”. W projekcie ustawy o zmianie ustawy zaproponowano dodanie w dotychczasowym art. 1 ust. 3 stwierdzenia następstwa prawnego, o którym była mowa wyżej. Postulowano dodanie ustępu 2a do art. 5,

<sup>9</sup> *Uchwały 10. sesji X Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP*, „Zwiastun” 2001, nr 22, s. 16.

<sup>10</sup> Kopia pisma przewodniego wraz z projektem umowy oraz projekt ustawy wraz z uzasadnieniem – w archiwum autora.



mocą którego zmiany tej ustawy związane ze sprawami majątkowymi wymagałyby jedynie opinii synodu Kościoła. Zmiana dotyczyć miała także brzmienia art. 7 ust. 2 i wprowadzenia *de facto* uznaniowego trybu nadawania osobowości prawnej innym jednostkom organizacyjnym Kościoła przez ministra SWiA – „mając na względzie potrzeby Kościoła a także bezpieczeństwo obrotu prawnego”. W art. 21 ust. 2 wprowadzono nowe brzmienie, które dawało ministrowi właściwemu do spraw oświaty i wychowania i ministrowi właściwemu do spraw zdrowia delegację do wydania rozporządzenia – na podstawie porozumienia zawartego z Konsystorzem Kościoła – do określenia szczegółów uczestniczenia przez dzieci i młodzież wyznania luterańskiego m.in. w rekolekcjach. Dotąd tym aktem prawnym jest zarządzenie. Podobną zmianę z zarządzenia na rozporządzenie przewidywano w projektowanym nowym brzmieniu art. 43 ust. 7 ustawy. Projekt przewidywał też zmiany w sprawach postępowania regulacyjnego, m.in. zakaz zbywania do zakończenia tego postępowania nieruchomości nim objętych przez Skarb Państwa, państwowe osoby prawne, jednostki samorządu terytorialnego i samorządowe osoby prawne. Wreszcie zaproponowano 2-letni termin na składanie (nowych) wniosków przez kościelne osoby prawne w postępowaniu regulacyjnym. W uzasadnieniu zaznaczono, iż uznanie następstwa prawnego kościelnych osób prawnych KE-A opiera się na analogicznych zapisach, jak w ustawie o stosunku państwa do Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego i do Kościoła Chrześcijan Baptystów. Uzasadniając opiniowanie przez Kościół, a nie wyrażanie zgody w formie umowy przyszłych zmian ustawy o charakterze finansowo-majątkowym, odwołano się do Konkordatu, a ściślej zakresu przedmiotowego regulacji stosunków państwa do Kościoła katolickiego w nim nieujętego, w odniesieniu do którego (ustawa o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego z 17 maja 1989 r.) zmiany w statusie Kościoła mogą być wprowadzone tylko po zasięgnięciu opinii.

W dniu 11 kwietnia 2002 r. Prezydium Konsystorza KE-A podjęło uchwałę w sprawie powołania Zespołu Roboczego, którego zadaniem było przygotowanie propozycji umowy między Radą Ministrów a Kościołem dla całościowej regulacji jego sytuacji prawnej. W jego skład zostali powołani: bp Tadeusz Szurman, ks. Piotr Gaś, dr Maciej Lis, Lidia Błystak, Tomasz Nast, Paweł Leszczyński i Ewa Śliwka. Był

to zespół o kompetencjach doradczych względem Biskupa Kościoła, Konsystorza Kościoła i Synodu Kościoła i miał charakter czasowy<sup>11</sup>.

W dniu 18 kwietnia 2002 r. Zespół Roboczy (dalej jako: Zespół) zebrał się na swoim pierwszym posiedzeniu, a na jego przewodniczącego wybrano Macieja Lisa. Zauważył on, iż przedstawiony przez stronę rządową zakres zmian jest zbyt wąski i czas dany na ustosunkowanie się do nich zbyt krótki. Jego zdaniem projekt umowy powinien korespondować w swoim kształcie i treści z umową konkordatową i w sposób całościowy regulować wzajemne relacje. Umowa taka powinna rozpoczynać się od preambuły analogicznej do tej z Konkordatu oraz z odwołaniem się do Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. Regulacja konkordatowa wraz z ustawą „katolicką” powinna stanowić podstawę nowego unormowania statusu Kościoła luterańskiego w RP. Omówił też mankamenty przedłożenia rządowego w części odnoszącej się do projektu ustawy o zmianie ustawy z 13 maja 1994 r.<sup>12</sup>

Na drugim spotkaniu Zespołu w dniu 9 maja 2002 r. poinformowano zebranych o piśmie Biskupa Kościoła do Dyrektora Departamentu Wyznań MSWiA, iż Kościół przedstawi swoje stanowisko wobec projektów nie do 30 kwietnia 2002 r., a do 30 czerwca 2002 r. Pani Lidia Błystak drogą korespondencyjną wyraziła wątpliwość co do możliwości dokonania zmian w ustawie, w zakresie szerszym niż to przewidywał projekt przesłany władzom Kościoła, zważywszy na to, iż jego celem jest przede wszystkim dostosowanie projektu ustawy do wymogów Konstytucji. Następnie przewodniczący Zespołu zaprezentował pierwszą część swojego projektu umowy między Radą Ministrów a KE-A. Projekt miał dwie wersje. Pierwsza (optymalna) stanowiła umowę ramową, którą mogłyby podpisać wszystkie kościoły o ustawowo uregulowanej sytuacji prawnej. Miałyby ona zastąpić ustawę o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Ustawy partyku-

<sup>11</sup> Pismo bpa J. Jaguckiego do autora zawierające m.in. odpis uchwały Prezydium Konsystorza z dnia 12 kwietnia 2001 r. znak L.dz. 2002/K/197 – w archiwum autora

<sup>12</sup> *Protokół ze spotkania zespołu roboczego ds. przygotowania propozycji umowy z Radą Ministrów regulującej stosunki pomiędzy Rzeczpospolitą a KEA w RP, które odbyło się w dniu 18 kwietnia 2002 r. w Ośrodku KE-A w RP przy ul. Miodowej 21 w Warszawie – kopia w archiwum autora, s. 1-3.*

larne normowałyby dalej jedynie te zagadnienia, które są specyficzne dla poszczególnych wspólnot religijnych. W drugiej wersji – jeśli zaden z pozostałych kościołów nie wyraziłby zgody na podpisanie wspólnej umowy z Radą Ministrów, projekt ów miał stanowić podstawę unormowania relacji tylko między państwem a Kościołem luterańskim. Autor oparł swój projekt umowy na odpowiednich przepisach Konstytucji, Konkordatu, ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, poszczególnych ustawach partykularnych i umowie między Republiką Słowacji a zarejestrowanymi kościołami i innymi związkami wyznaniowymi. Równoległe trwały prace zespołu ekspertów prawnych pod auspicjami Polskiej Rady Ekumenicznej, w ramach których dążono do przedstawienia Departamentowi Wyznań MSWiA wspólnego stanowiska kościołów członkowskich Rady w odniesieniu do sposobu implementacji art. 25 ust. 5 Konstytucji RP. Postanowiono poinformować PRE o pracach nad projektem umowy między państwem a KE-A i zaproponować pozostałym zawarcie wspólnej umowy z Radą Ministrów<sup>13</sup>.

*Umowa między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi o ustawowo uregulowanej sytuacji prawnej w RP*, będąca projektem M. Lisa, stała na gruncie holistycznej regulacji relacji między państwem a pozostałymi związkami wyznaniowymi, które już posiadały ustawę<sup>14</sup>. Zawierała wiele oryginalnych rozwiązań, np. zasadę równego traktowania kościelnych jednostek organizacyjnych z państwowymi, samorządowymi i innymi publicznymi jednostkami – w realizacji zadań pożytku publicznego (projektowany § 3 ust. 3 umowy). Jednakże nie zastosowano w nim zgodnie z zasadami techniki legislacyjnej podziału na artykuły, ustępy, punkty (analogiczny do umów międzynarodowych, a w tym Konkordatu), stosując nieadekwatny do umów i ustaw (a właściwy np. rozporządzeniom wykonawczym) podział na paragrafy i ustępy. Niejednokrotnie

<sup>13</sup> *Protokół ze spotkania zespołu roboczego ds. przygotowania propozycji umowy z Radą Ministrów regulującej stosunki pomiędzy Rzeczpospolitą a KEA w RP, które odbyło się w dniu 9 maja 2002 r. w Ośrodku KE-A w RP przy ul. Miodowej 21 w Warszawie – kopia w archiwum autora, s.1-2.*

<sup>14</sup> Projekt tej umowy został zamieszczony w opracowaniu D. Walencika, *Próba realizacji przepisu art. 25 ust. 5 Konstytucji RP*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 1(2009), s. 158-183.

autor tego projektu umowy operował nieostryimi sformułowaniami w rodzaju „polskie tradycje” (§ 4 ust. 2 i 3) czy też stosował zwroty niestosowane raczej w polskim języku prawnym i prawniczym, jak np. „swoboda” religijna – zamiast „wolność” religijna (§ 8 ust. 2). Projekt ten zawierał liczne powtórzenia zaczerpnięte np. z ustaw partykularnych. Podstawowy mankament tego konceptu polegał na próbie zastąpienia – wbrew konstytucyjnemu katalogowi źródeł prawa powszechnie obowiązującego – aktów prawnych rangi ustawowej regulujących już w sposób zindywidualizowany (ustawy partykularne) i generalny (ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania) status związków wyznaniowych w Polsce – umową, która wobec brzmienia art. 25 ust. 5 (ustawy na podstawie umów) wskazuje ją raczej jako konieczny warunek niezbędny do uchwalenia ustawy. Umowa ta nie jest źródłem powszechnie obowiązującego prawa, a zatem nie byłaby niczym więcej jak polityczną deklaracją budowy podstaw wzajemnych stosunków, a nie skutecznym *erga omnes* aktem prawnym. Taka umowa nie mogłaby mieć klauzuli derogacyjnej wobec ustaw już obowiązujących. Naruszeniu uległaby struktura polskiego prawa wyznaniowego. Umowę tę należy odczytywać jako zbiór niejednokrotnie wartościowych postulatów *de lege ferenda* odnoszących się do zmian w ustawach partykularnych, w tym tej będącej przedmiotem niniejszego artykułu. Odmienną kwestią jest ich aplikowalność i zgoda na to strony rządowej.

W dniu 13 maja 2002 r. zostało opracowane *Stanowisko w sprawie projektów umowy pomiędzy Radą Ministrów a Kościołem Ewangelicko-Augsburskim w RP oraz ustawy nowelizującej ustawę o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP z dnia 18 marca 2002 r.* podpisane przez przewodniczącego Zespołu M. Lisa<sup>15</sup>. Zawierało ono m.in. stwierdzenie, iż projekt zmiany ustawy zmierza do pozbawienia KE-A wpływu na treść rozporządzenia określającego zakres stosowania Karty Nauczyciela w ewangelickich szkołach wyznaniowych<sup>16</sup>.

Na trzecim spotkaniu Zespołu w dniu 6 czerwca 2002 r. Tomasz Nast zauważył, iż dążenie do zawarcia umowy według projektu M. Lisa

<sup>15</sup> Kopia w archiwum autora.

<sup>16</sup> Tamże, s. 2.

oznacza wstrzymanie nowelizacji na lata<sup>17</sup>. Dodać należy również, iż koncepcja ta nie spotkała się z zainteresowaniem kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej.

W dniu 21 czerwca 2002 r. bp J. Jagucki skierował pismo do Dyrektora Departamentu Wyznań MSWiA znak L.dz.2002/K/355 (do wiadomości Polskiej Rady Ekumenicznej) z propozycją powołania zespołu redakcyjnego, który zająłby się propozycjami zapisów z 18 marca 2002 r. w odniesieniu do Kościoła luterańskiego. Z jego ramienia zostali zaproponowani bp T. Szurman i M. Lis.

W dniu 25 czerwca 2002 r. odbyło się posiedzenie Synodalnej Komisji Prawniczej w składzie: M. Lis – przewodniczący, adw. Olga Szejnert – sekretarz, adw. Dawid Binemann-Zdanowicz oraz zaproszeni goście Ewa Śliwka i Paweł Leszczyński. Poświęcone było ono informacji na temat prac nad propozycjami rządowymi. M. Lis podkreślił m.in. potrzebę zmiany Regulaminu Sejmu w odniesieniu do projektów ustaw na podstawie art. 25 ust. 5 tak, by uniknąć „manipulowania” przy już wynegocjowanych projektach umów i ustaw. Z kolei D. Binemann-Zdanowicz optował za tym, by umowa wymagana zgodnie z art. 25 ust. 5 stwierdzała, że strony ustaliły wzajemne relacje, których zakres reguluje ustawa z 1994 r.<sup>18</sup> W tym znaczeniu, przy zastosowaniu „odesłania” w umowie do wynegocjowanego projektu ustawy, a więc pod kątem proceduralnym, propozycja tego członka Synodalnej Komisji Prawniczej była zgodna z duchem propozycji Departamentu Wyznań MSWiA.

W dniu 25 lipca 2002 r. Dyrektor Departamentu Wyznań MSWiA A. Czohara skierował do biskupa KE-A pismo znak W.P-0232/8/02, w którym informował o zaniechaniu dalszych negocjacji<sup>19</sup> na bazie roboczego projektu, gdyż „Departament nie posiada upoważnień do prowadzenia rozmów w sprawie kształtu umowy rządowo-kościelnej, odbiegającej od zaprezentowanej w swoim piśmie do Kościoła Ewange-

---

<sup>17</sup> *Protokół ze spotkania zespołu roboczego ds. przygotowania propozycji umowy z Radą Ministrów regulującej stosunki pomiędzy Rzeczpospolitą a KE-A w RP, które odbyło się w dniu 6 czerwca 2002 r. w Ośrodku KE-A w RP przy ul. Miodowej 21 w Warszawie – kopia w archiwum autora, s. 1.*

<sup>18</sup> *Protokół z posiedzenia Komisji Prawniczej, odbytego w dniu 25 czerwca 2002 r. – kopia w archiwum autora, s. 1.*

<sup>19</sup> Choć one wówczas i wcześniej się nie toczyły, aczkolwiek były planowane.

licko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 5 kwietnia 2002 r.” Informował on też o w większości negatywnym stanowisku kościołów i innych związków wyznaniowych wobec rządowego przedłożenia. Podjęcie na nowo rozmów – w myśl tej deklaracji – miało być możliwe „po wypracowaniu przez stronę rządową nowej generalnej koncepcji dotyczącej umów rządowo-kościelnych [...]”<sup>20</sup>. Na tym zakończyła się jedyna skoordynowana przez MSWiA próba implementacji art. 25 ust. 5 wobec wszystkich związków wyznaniowych, które już miały swoją regulację ustawową.

W dniu 27 października 2002 r. obradujący na 2 sesji w Bielsku-Białej Synod KE-A XI kadencji wydał oświadczenie, w którym wyraził zaniepokojenie brakiem inicjatywy władz państwowych zmierzającej do realizacji konstytucyjnych norm dotyczących umownej regulacji wzajemnych stosunków między państwem a Kościołem, stosownie do art. 25 ust. 5 Konstytucji. Wyrażono wobec rządu oczekiwanie niezwłocznego podjęcia działań umożliwiających realizację konstytucyjnie zagwarantowanych praw<sup>21</sup>.

W dniu 25 listopada 2002 r. ks. Jan Gross, Prezes Synodu Kościoła, w imieniu Rady Synodalnej skierował do Prezesa Rady Ministrów Leszka Millera *Oświadczenie Synodu*, o którym mowa wyżej, wraz z wnioskiem do rządu o zawarcie umowy z Konsystorzem KE-A, jako organem wykonawczym Synodu. Dnia 10 stycznia 2003 r. na pismo to z upoważnienia Prezesa Rady Ministrów odpowiedział pismem znak W-DD-1562/2001/2003 Minister Spraw Wewnętrznych i Administracji Krzysztof Janik. Zaznaczył on m.in., iż w myśl art. 25 ust. 5 Konstytucji źródłem obowiązującego prawa jest ustawa, a jej podstawę

<sup>20</sup> Kopia pisma w archiwum autora.

<sup>21</sup> [www.luteranie.pl/www/info/0210/obrady-synodu-oswiadczenie.htm](http://www.luteranie.pl/www/info/0210/obrady-synodu-oswiadczenie.htm) (4 listopada 2002 r.); zob. też: depeza PAP, *Polscy luteranie są zawiedzeni*, „Gazeta Wyborcza” z 28 października 2002 r., s. 19; J. Gross, *Zobrad Synodu Kościoła: Bielsko-Biała, 26-27.10.2002 r.*, „Gazeta Ewangelicka” 2002, nr 11-12, s. 43; „Jednota” 2002, nr 11, s. 23; A. Szostkiewicz, *Lutry polskie*, „Polityka” 2002, nr 49, s. 92-94; *Luteranie chcą umowy na wzór konkordatu*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 2002, nr 10, s. 1562-1563 – ks. Jan Gross, ówczesny prezes Synodu Kościoła podkreślił tu, iż Wielki Piątek jako dzień wolny od pracy dla luteran jest zagwarantowany, ale tylko „na papierze”, gdyż w praktyce trzeba ten dzień odpracować albo wziąć bezpłatny urlop (s. 1563). Zob. też: E. Czaczkowska, *Umowa jak konkordat*, „Rzeczpospolita” z 6 listopada 2002 r., s. A 7.

stanowi umowa. Państwo odpowiada m.in. za stanowienie powszechnie obowiązującego prawa i umowy te nie mogą owej kompetencji naruszać. Ponieważ nie „wykształciła się dotąd praktyka odnośnie treści i trybu przygotowania omawianych umów”, w MSWiA powołano zespół, który ma opracować projekt stanowiska rządu „określającego możliwy do zaakceptowania przez Rząd wzorzec tych umów”, a ono – przy respektowaniu w pełni prawa wspólnot religijnych – „uwzględnić będzie państwową rację stanu”. Złożoność problemu, analizy prawnicze i szerokie konsultacje w tej materii utrudniają – jak wskazywał minister – podanie terminu końca prac zespołu<sup>22</sup>.

W piśmie Konsystorza KE-A z 20 listopada 2003 r. znak L.dz. 2003/K/1072 do Roberta Kwaśniaka, Podsekretarza Stanu w Ministerstwie Finansów, w sprawie zaopiniowania projektów ustaw Prawo celne oraz Przepisy wprowadzające ustawę Prawo celne oraz o zmianie niektórych innych ustaw zaznaczono, iż dla zmiany art. 35 ustawy „luterskiej” – regulującego zwolnienia od opłat celnych za przesyłane z zagranicy dary dla kościelnych osób prawnych przeznaczone na cele kultu religijnego – adekwatny jest tryb art. 25 ust. 5 Konstytucji, a nie opinia Synodu Kościoła<sup>23</sup>. Na wiosennej sesji Synodu Kościoła w dniach 17-18 kwietnia 2004 r. w Warszawie, upoważniono Konsystorz do rozpoczęcia rozmów z rządem na temat zawarcia umowy<sup>24</sup>. 11 września 2004 r. X Forum Inteligencji Ewangelickiej obradujące w Wiśle-Jaworniku przyjęło *Apel*, wyrażający z troską brak implementacji art. 25 ust. 5. Został on poparty podpisami uczestników i skierowany m.in. do Prezydenta RP, marszałków Sejmu i Senatu, Ministra SWiA, Rzecznika Praw Obywatelskich<sup>25</sup>.

Dnia 9 lutego 2005 r. Konsystorz skierował pismo znak L.dz. 2005/k/93 do Prezesa Rady Ministrów Marka Belki w sprawie zawarcia umowy z rządem. Z kolei 2 lutego 2006 r. wystosowano pismo do Prezesa Rady Ministrów Kazimierza Marcinkiewicza za pośrednic-

<sup>22</sup> Kopie obu pism w archiwum autora.

<sup>23</sup> Kopia pisma w posiadaniu autora.

<sup>24</sup> *Umowa z Państwem, rozbudowa Miodowej – wiosenna sesja Synodu Kościoła*, „Zwiastun” 2004, nr 8, s. 17.

<sup>25</sup> Kopia tekstu *Apelu* w archiwum autora.

twem MSWiA znak L.dz. 2006/K/67, stanowiące uzupełnienie do tego z roku 2005. Do tego wystąpienia załączono projekt nowelizacji ustawy z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. W uzasadnieniu podkreślono, że ustawodawca nie wypowiedział się dotąd w sprawie nieruchomości będących nadal – według zapisów w księgach wieczystych – własnością nieistniejących po 1945 r. w Polsce kościołów (czyli np. Staroluterskiego, określony w art. 39 ust. 1 pkt 1 i 2 ustawy), a które ani prawnie, ani faktycznie nie zostały przejęte przez Skarbu Państwa. W związku z tym część nieruchomości owych nieistniejących już kościołów ma status „ziemi niczyjej”. W okresie Polski Ludowej nieruchomości te nie zostały przejęte przez Skarb Państwa, a zatem nie mogą być przedmiotem postępowania regulacyjnego. Z drugiej strony nie istnieją podstawy prawne do automatycznego wpisywania do ksiąg wieczystych w ich miejsce działających tam obecnie parafii KE-A, w trybie składania wniosków o uzgodnienie treści ksiąg wieczystych. Drogą nowelizacji ustawy w tej materii doszłoby do wypełnienia luki prawnej. Zaproponowano w tej propozycji w odniesieniu do opisanej wyżej kategorii nieruchomości 4-letni okres na składanie wniosków o wszczęcie postępowania regulacyjnego, który byłby liczony od daty wejścia nowelizacji ustawy w życie. Wynika to z faktu celowego zniszczenia dokumentów nieistniejących Kościołów ewangelickich – w sposób szczególnie Kościoła Ewangelicko-Unijnego<sup>26</sup>.

24 marca 2010 r. zwierzchnik KE-A bp Jerzy Samiec spotkał się z Pełnomocnikiem Rady Ministrów do spraw równouprawnienia Elżbietą Radziszewską. Ustalono, iż Kościół wystąpi do rządu o powołanie dwóch komisji, jednej do spraw wypracowania i uzgodnienia zmian w ustawie z 1994 r., a drugiej – dla prowadzenia stałego dialogu między władzami państwowymi a Kościołem<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Kopia pisma wraz z propozycją nowelizacji i uzasadnieniem znajduje się w archiwum autora. Zob. także na temat postępowania regulacyjnego w odniesieniu do KE-A interesujące studia przypadków wraz z tłem historycznym: T.J. Zieliński, *Rewindykacja nieruchomości Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego na terenie Gdańska po 1989 r. (Postępowania przed Komisją Regulacyjną)*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2010, t. 13, s. 5-24.



3. Konieczna jest dyskusja o zakresie zmian w przedmiotowej ustawie, gdyż wcześniej czy później prace legislacyjne będą rozpoczęte. Zmiany we wskazanej wyżej ustawie muszą być z mocy Konstytucji RP (art. 25 ust. 5) poprzedzone umową z Radą Ministrów. Umowa ta powinna mieć charakter zbieżny z tym wzorcem, który został zaproponowany wiosną 2002 r. Kościołom zrzeszonym w PRE, przez ówczesne kierownictwo Departamentu Wyznań MSWiA.

Jej treść sprowadzała się do sformułowania, że strony (kościelna i państwowa) uzgodniły następujące zmiany w ustawie, których projekt stanowił załącznik do umowy. W sensie legislacyjnym chodzić będzie nie o uchwalenie nowej ustawy, a uchwalenie ustawy o zmianie ustawy z dnia 13 maja 1994 r. Umowa jest elementem niezbędnym konstytucyjnej procedury określania relacji Państwa do Kościołów i innych związków wyznaniowych, ale nie ma ona charakteru źródła prawa powszechnie obowiązującego w Polsce; taki charakter mają ustawy i to w nich będą zawarte wszelkie zmiany, czyli nowelizacje ustawy „luteranńskiej”.

Natomiast w projekcie umowy powinno się dążyć do przyjęcia przez Radę Ministrów zobowiązania do nadania temu projektowi trybu pilnego, co przyspieszy procedury sejmowe.

### 3.1. PROPOZYCJA DZIAŁAŃ WSPÓLNYCH – W KONTEKŚCIE ZMIANY USTAWY „LUTERAŃSKIEJ” – Z INNYMI KOŚCIOŁAMI ZRZESZONYMI W PRE

Istnieją cztery grupy zagadnień interesujących czy też potencjalnie interesujących kościoły zrzeszone w PRE, na gruncie postulowanych zmian we wskazanej wyżej ustawie. Na gruncie art. 14 – w związku z odesłaniem do ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania – w kontekście prawa do zwolnienia od nauki i pracy w święta niebędące dniami ustawowo wolnymi – proponuje się rozmowy z ministrem właściwym do spraw zabezpieczenia społecznego i rynku

---

<sup>27</sup> *Skrócona sesja – wiosenne obrady Synodu Kościoła*, „Zwiastun Ewangelicki” 2010, nr 8, s. 19. Warto odnotować, iż oprócz Komisji Wspólnej Rządu i Konferencji Episkopatu Polski, od 2008 r. funkcjonuje Wspólny Zespół Przedstawicieli Rządu RP i Świętego Soboru Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego.

pracy, którym jest Minister Pracy i Polityki Społecznej, w sprawie odstąpienia od dotychczasowego obowiązku odpracowania tych dni – w odniesieniu do pracowników sektora prywatnego (bo tu mogą ów sposób ustalić pracobiorca z pracodawcą), a w odniesieniu do sektora publicznego należałoby znaleźć bardziej elastyczną formę od „odpracowania”. Obecne brzmienie sugeruje nałożenie obowiązku dodatkowej pracy z tytułu przynależności do wyznań nierzymkokatolickich. Z tego tytułu, że np. Wielki Piątek nie jest dniem ustawowo wolnym, nie można „dokładać” pracy np. wiernym kościołów ewangelickich. To problem, który warto negocjować z rządem w formule PRE + Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich + Kościół Adwentystów Dnia Siódmego (dla dwóch ostatnich doniosła jest kwestia sobót).

Na gruncie art. 15 ust. 2 – problem limitów przy prowadzeniu nauczania religii ewangelickiej w ramach pozaszkolnych punktów katechetycznych. Wywołuje to niejednokrotnie problemy w środowisku diasporalnym. Należałoby w rozmowach z Ministrem Edukacji Narodowej postulować zmianę rozporządzenia z 14 kwietnia 1992 r. o zasadach organizowania nauki religii w szkołach publicznych, drogą doprecyzowania warunków funkcjonowania pozaszkolnych form nauczania dzieci i młodzieży, stanowiących jak dotąd tytuł do zatrudniania nauczycieli lekcji religii według Karty Nauczyciela – ale na dogodniejszych organizacyjnie zasadach; większą szansę po temu stwarzają rozmowy całej PRE z resortem edukacji (m.in. mechanizm Komisji Wspólnej Rządu i PRE).

Na gruncie art. 20 ust. 1 i 2 – stałe zmienianie pór emisji programów ekumenicznych w TVP S.A., co rzutuje na nietrwałość jej porozumienia z PRE; np. można znowelizować ustawę o gwarancjach wolności sumienia i wyznania i ustanowić zupełnie nowy mechanizm w tej ważnej kwestii, jaką jest realna obecność Kościoła w telewizji publicznej. Należałoby odejść od instrumentu, jakim jest porozumienie o wątpliwej mocy prawnej – na rzecz rozporządzenia Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji (a ta może je wydawać na podstawie Konstytucji) – o zasadach emisji programów religijnych kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej w jednostkach organizacyjnych publicznej radiofonii i telewizji. Rozporządzenie takie – co przesądziłaby wskazana wyżej nowelizacja ustawy o gwarancjach – byłoby wydane w porozumieniu (a zatem nie jednostronnie!) z kościołami zrzeszonymi

w PRE. Ono w sposób bardziej trwały i na wysokim poziomie normatywnym (rozporządzenie jako źródło prawa powszechnie obowiązującego) zabezpieczyłoby postulat realnej obecności medialnej także Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Oczywiście poza zakresem tychże rozważań są kwestie dzisiejszych możliwości masowego komunikowania się, będących w swobodnej gestii jednostek i ich wspólnot.

### 3.2. PROPOZYCJE ZMIAN REDAKCYJNYCH W USTAWIE Z 13 MAJA 1994 R.

Art. 4 ust. 3, art. 7 ust. 2, art. 43 ust. 1, ust. 5 i ust. 7 zwrot „Minister – Szef Urzędu Rady Ministrów” zastąpić nowym, zgodnym z ustawą o działach administracji rządowej zwrotem – „minister właściwy do spraw wyznań religijnych oraz mniejszości narodowych i etnicznych”, w odpowiedniej odmianie.

Art. 8 ust. 3 pkt 1 – zastąpić zwrot „minister właściwy do spraw wyznań religijnych” adekwatnym do zmian, jakie wprowadziła ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym – „minister właściwy do spraw wyznań religijnych oraz mniejszości narodowych i etnicznych”.

Art. 17 ust. 2 – zastąpić zwrot „Minister Edukacji Narodowej” sformułowaniem zgodnym z przywołaną wyżej ustawą o działach administracji rządowej „minister właściwy do spraw oświaty i wychowania”.

Art. 21 ust. 2 – zastąpić zwrot „Minister Edukacji Narodowej” zwrotem wskazanym wyżej, a termin „Minister Zdrowia i Opieki Społecznej” sformułowaniem „minister właściwy do spraw zdrowia”.

Art. 46 – istnieje pilna potrzeba aktualizacji załącznika do ustawy, w związku z utworzeniem wielu nowych parafii KE-A, np. w Białymstoku czy w Pile.

### 3.3. PROPOZYCJE ZMIAN MERYTORYCZNYCH W USTAWIE

W art. 5 – skreślić brzmienie dotychczasowego ust. 5, który jest zbędny w świetle konstytucyjnej regulacji art. 25 ust. 5, na nowo określa-

jącego procedurę zmian ustaw już obowiązujących, a także dodanie nowego ust. 2 w brzmieniu: „Sprawy będące przedmiotem zainteresowania Państwa i Kościoła mogą być przedmiotem obrad Wspólnego Zespołu Rady Ministrów i Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego”. Już obecnie ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania przewiduje sposobność powoływania bilateralnych komisji państwa z danym związkiem wyznaniowym. Na gruncie tej ustawy z prawa tego skorzystał Kościół prawosławny w 2008 r., gdy powołano Wspólny Zespół św. Soboru Biskupów PAKP i Rady Ministrów. Komisja Wspólna Rządu i Konferencji Episkopatu Polski działa na podstawie ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego. Skutkiem nowej redakcji art. 5 ust. 2 będzie daleko idące podniesienie poziomu reprezentacji KE-A w jego kontaktach z rządem, co potencjalnie może umożliwić sprawniejsze rozwiązanie różnych problemów, które mogą się pojawić na gruncie praktyki administracyjnej. Dodatkowym argumentem jest zakotwiczenie tak projektowanego Zespołu w filozofii art. 25 ust. 3 Konstytucji RP – współdziałania Kościoła i państwa dla dobra człowieka i dobra wspólnego.

W art. 19 ust. 2 po słowach „w Warszawie” wprowadzić przecinek i dodać słowa „której status regulują odrębne przepisy”<sup>28</sup>. Jest to o tyle ważne, że w 2000 r. została uchwalona ustawa o Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, a tym samym jej działalność otrzymała zakotwiczenie w solidnym fundamencie prawnym. Poprawka ta spowoduje – w razie potrzeby – odesłanie do tego aktu prawnego.

W odniesieniu do (nowej) realizacji art. 21 ust. 3 w związku z ust. 1 – konieczne jest wydanie rozporządzenia ministrów właściwych do spraw oświaty i wychowania (w obecnej strukturze Rady Ministrów – Ministra Edukacji Narodowej) i zdrowia (obecnie: Minister Zdrowia)

---

<sup>28</sup> Tytułem porównania można wskazać, iż w austriackiej ustawie federalnej z 6 lipca 1961 r. o zewnętrznych stosunkach prawnych Kościoła ewangelickiego (BGBl. nr. 182/1961 z późn. zm.) w § 15 w odniesieniu do zasad funkcjonowania fakultetów teologii ewangelickiej wprowadzono cenzus wyznania dla członków gremium nauczycieli akademickich: uniwersyteckich profesorów zwyczajnych i nadzwyczajnych, emerytowanych i docentów. Natomiast w stosunku do profesorów gościnnych, docentów gościnnych i osób gościnnie prowadzących wykłady ustanowiono możliwość ich przynależności do innych kościołów – w sposób szczególny do tych, które należą do Światowej Rady Kościołów.

w sprawie warunków zapewnienia prawa wykonywania praktyk religijnych i uczestniczenia w nauczaniu religii dzieciom i młodzieży wyznania ewangelicko-augsburskiego, przebywającym w zakładach opiekuńczych i wychowawczych, sanatoriach, prewentoriach i szpitalach. Konieczne jest zatem przeniesienie treści całego dotychczasowego zarządzenia w tej sprawie z 28 listopada 1995 r. do rozporządzenia o tym samym zakresie. Zarządzenie nie jest w myśl Konstytucji RP źródłem prawa powszechnie obowiązującego, obowiązuje tylko w stosunkach wewnątrzadministracyjnych (np. wewnątrzzakładowych). Występuje tu niedostosowanie źródeł prawa do Konstytucji, które musi być naprawione w imię egzekwowalności prawa. Powoływanie się na obowiązywalność tego (i nie tylko tego) zarządzenia, może z punktu widzenia konstytucyjnego budzić wątpliwości, na które nie może być miejsca.

W stosunku do art. 23 ust. 3 – po końcowych słowach „środku masowego przekazu” postawić przecinek i dodać słowa „w tym poprzez Internet”. Wydaje się, iż w stosunku do tej kategorii wiernych, wzięwszy pod uwagę np. internetowe transmisje nabożeństw z Kościoła Jezusowego w Cieszyńcu, należałoby rozszerzyć katalog instrumentów łączności z Kościołem w warunkach izolacyjnych. Ponadto tego rodzaju możliwość nie powinna wpływać negatywnie na rytm funkcjonowania tych placówek w dni świąteczne. Dodatkowym czynnikiem jest częstotliwość korzystania z tego medium przez młodzież (kwestia oddziaływania pastoralnego).

Dodanie art. 23 a o treści: „Gwarantuje się poszanowanie tajemnicy duszpasterskiej we wszystkich jej przejawach”. Termin „tajemnica duszpasterska” jest pojęciem szerszym od „tajemnicy spowiedzi”. On obejmuje swoim zakresem tajemnicę spowiedzi indywidualnej praktykowaną np. w Kościele katolickim, ale też inne sytuacje, np. indywidualną rozmowę wiernego z duchownym i poradnictwo duchowe na tej linii. Zarówno wierni, jak i duszpasterze muszą mieć całkowitą gwarancję, że żaden organ władzy (np. sąd, prokurator) nie będzie domagał się ujawnienia treści tych rozmów, jakie składają się także na indywidualny aspekt wolności sumienia i wyznania, i prawa do prywatności, a to również wartości chronione konstytucyjnie i międzynarodowymi umowami w zakresie praw człowieka, które są wiążące dla Polski. Już dziś np. w Kodeksie postępowania karnego funkcjonują zapisy chronią-

ce tajemnicę spowiedzi, która objęta jest zakazami dowodowymi. Jednakże w praktyce duszpasterstwa luterańskiego bardziej adekwatna jest tajemnica „duszpasterska”, a nie spowiedzi, m.in. ze względu na jej ogólny charakter. Ponadto parę lat temu w RFN sporo kontrowersji wzbudził projekt zmian prawa, autorstwa federalnego Ministra Spraw Wewnętrznych, o ograniczeniu tajemnicy duszpasterskiej (a zatem i spowiedzi) ze względu na walkę z terroryzmem. Podobne rozwiązanie na gruncie polskim godziłoby m.in. w art. 25 ust. 3 Konstytucji RP (zasada poszanowania wzajemnej autonomii i niezależności państwa i Kościoła). Jednakże normy prawne tworzy się nie tylko na dobre dni, ale i na gorsze, stąd powyższa propozycja gwarancji dla posłannictwa Kościoła.

Dodanie do art. 24 nowych ustępów, które zawierałyby dotąd nieobecne w tej ustawie, ale i w ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania gwarancje dla możliwości tworzenia fundacji przez kościelne osoby prawne. To *lex specialis* do ustawy o fundacjach, ale potrzebne ze względu na kościelną specyfikę i coraz szerszą praktykę powoływania fundacji, np. w kontekście stałego wspierania renowacji zabytkowych obiektów sakralnych. Proponowane ustępy byłyby przeniesieniem adekwatnych zapisów art. 58 i 59 z ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego i ich dostosowaniem do ustroju KE-A<sup>29</sup>. Oto proponowany zapis art. 24 ust. 3-8:

„3. Kościelne osoby prawne mogą zakładać fundacje. Do fundacji tych stosuje się ogólnie obowiązujące przepisy o fundacjach, ze zmianami wynikającymi z ust. 4-8.

4. Niezależnie od nadzoru publicznego, nadzór nad działalnością fundacji sprawuje kościelna osoba prawna, będąca fundatorem lub wskazana w statucie fundacji.

5. W razie stwierdzonych nieprawidłowości w zarządzaniu fundacją, właściwy organ władzy publicznej zwraca się do kościelnej osoby prawnej, sprawującej nadzór nad fundacją, wyznaczając termin nie krótszy niż trzy miesiące na spowodowanie usunięcia nieprawidłowo-

---

<sup>29</sup> Zob. H. Izdebski, *Fundacje i stowarzyszenia. Komentarz, orzecznictwo, skorowidz*, Warszawa 1999, s. 61-62.

ści. Po bezskutecznym upływie tego terminu można zastosować środki przewidziane w przepisach o fundacjach.

6. W razie konieczności poddania fundacji zarządowi przymusowemu w myśl przepisów o fundacjach, zarząd ten będzie sprawowała kościelna osoba prawna wyznaczona przez Konsystorz Kościoła.

7. Jeżeli statut fundacji nie stanowi inaczej, w razie jej likwidacji: 1) do jej majątku znajdującego się na terytorium Polski stosuje się odpowiednio przepis art. 24 ust. 8, 2) o przeznaczeniu jej majątku znajdującego się za granicą decyduje konsystorz Kościoła.

8. W razie zniesienia kościelnej osoby prawnej, jej majątek przechodzi na nadrzędną kościelną osobę prawną, a jeżeli taka osoba nie istnieje lub nie działa w Polsce, majątek ten przechodzi na własność Kościoła jako całości<sup>30</sup>.

Celowe wydaje się dodanie art. 25a, który wzorem Konkordatu między RP a Stolicą Apostolską poręczałby Kościołowi prawo posiadania dóbr kultury i zakładania instytucji kulturalnych, jak również określał warunki współpracy osób prawnych Kościoła z organami administracji publicznej (np. właściwy miejscowo Wojewódzki Konserwator Zabytków, Dyrektor Archiwum Państwowego) w odniesieniu do konserwacji, ochrony, udostępniania i upowszechniania zabytków znajdujących się w obiektach kościelnych. Konieczne będzie wsparcie finansowe władz publicznych, np. dla instalacji zabezpieczeń przeciwwłamaniowych oraz przeciwpożarowych w wielu zabytkowych obiektach sakralnych, ale też przy digitalizacji zbiorów książkowych i dokumentów składających się na dziedzictwo polskiej Reformacji luteranckiej<sup>30</sup>.

Proponowany art. 25a mógłby mieć postać zapisu: „Art. 25a. 1. Kościół ma prawo posiadania, zakładania i tworzenia archiwów,

---

<sup>30</sup> Wybitny mediewista, były Minister Edukacji Narodowej – prof. Henryk Samsonowicz, wskazał na konieczność inwentaryzacji i digitalizacji archiwaliów kościelnych, w tym ksiąg parafialnych – *Powrót do źródeł. Pamiętnik XVIII Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Olsztynie 16-19 września 2009 roku*, red. J. Gancewski, N. Kasperek, A. Korytko, Olsztyn 2010, s. 149. To spostrzeżenie dotyczy też Kościoła ewangelicko-augsburskiego, ze względu na wkład do polskiej kultury. Celem tego zabiegu byłoby otwarcie źródeł kościelnych na potrzeby badań naukowych. Swoją drogą nieodzowne jest opracowanie *Instrukcji archiwalnej KE-A*, w kontekście klarownych zasad gromadzenia, konserwacji i udostępniania archiwaliów kościelnych.

muzeów, bibliotek i innych instytucji kultury w rozumieniu odrębnych przepisów. 2. Zasady współpracy w dziedzinie ochrony, konserwacji, udostępniania i upowszechniania dóbr kultury znajdujących się w gestii kościelnych osób prawnych, zostaną określone przez dwustronne komisje powołane w każdej diecezji, złożone z reprezentantów biskupa diecezjalnego i rady diecezjalnej oraz wojewody albo wojewodów właściwych miejscowo oraz organów władzy publicznej wykonujących zadania publiczne w odniesieniu do ochrony kultury i dziedzictwa narodowego”.

W art. 29 ust. 1 *in fine* proponuje się skreślić zwrot: „i jeżeli nie koliduje to z ważnymi obowiązkami służbowymi”, gdyż jest to sformułowanie nazbyt ogólne i jako takie potencjalnie dyskryminujące żołnierzy wyznania luterańskiego w kontekście możliwości korzystania z konstytucyjnie gwarantowanej wolności religijnej. Taki zapis bowiem stwarza pole do uznaniowości i uzależniania skuteczności tego prawa od różnych uwarunkowań pozanormatywnych. Godzi się podkreślić, że na mocy Konstytucji RP wolność sumienia i religii nie może być ograniczona nawet w stanach nadzwyczajnych (np. stan wyjątkowy).

Postuluje się dodanie do art. 29 nowego ust. 3: „3. Poręcza się swobodny kontakt kapelanów wojskowych także z personelem wojskowym i cywilnym obcych jednostek wojskowych – w tym z państw członków Organizacji Paktu Północnoatlantyckiego, stacjonujących na terytorium Polski na podstawie odrębnych przepisów i umów międzynarodowych”.

Powyższe jest o tyle istotne, iż dotyczy Korpusu Północno-Wschodniego NATO (Polska – Dania – Niemcy) w Szczecinie, a także oddziałów amerykańskich do obsługi rakiet Patriot, przebywających na podstawie umowy typu NATO – SOFA (Status of Forces Agreement) z 2010 r. Istotne jest budowanie kontaktów między polskimi kapelanami ewangelickimi a żołnierzami, którzy pełnią swoją służbę w tych i innych jednostkach – także w ramach współpracy z tamtejszymi korpusami kapelańskimi, celem m.in. wymiany doświadczeń w budowaniu programów duszpasterskich.

Postuluje się nowe brzmienie art. 31 ust. 1: „Art. 31. 1. Ewangelickim Duszpasterstwem Wojskowym kieruje Ewangelicki Biskup



Wojskowy, którego mianuje i odwołuje minister właściwy do spraw obrony narodowej na wniosek Konsystorza Kościoła”.

Zmiany polegają na podniesieniu do rangi zapisu ustawowego określenia „Ewangelicki Biskup Wojskowy”, od dawna obecnego w Zasadniczym Prawie Wewnętrznym KE-A, w miejsce terminu „Naczelny Kapelan Wojskowy”. Bardziej zasadnicza zmiana dotyczyłaby zmiany sposobu powoływania zwierzchnika Ewangelickiego Duszpasterstwa Wojskowego. Odtąd byłaby to wyłączna kompetencja odpowiednich organów Kościoła – stąd sformułowanie „na wniosek”, w miejsce pozostałości systemu zwierzchnictwa państwa nad kościołem – rodem z dekretu z 1936 r., zatem nie czyniłby tego jak dotąd Minister Obrony Narodowej – „w uzgodnieniu” z Konsystorzem, co powoduje niedopuszczalną w kontekście autonomii i niezależności Kościoła (art. 25 ust. 3 Konstytucji) dwuwładzę i możliwość ingerencji czynnika państwowego w sferę duszpasterstwa specjalnego realizowanego przez Kościół. W nowej procedurze Minister Obrony Narodowej będzie związany wyłącznie personalnym wnioskiem Konsystorza w tej materii i przestanie być „współdecydem”.

Zmiana art. 31 ust. 3, poprzez nową redakcję: „3. Statut Ewangelickiego Duszpasterstwa Wojskowego ogłasza minister właściwy do spraw obrony narodowej w formie rozporządzenia”. Proponuje się tu zmianę terminologiczną związaną z ustawą z 4 września 1997 r. o działach administracji rządowej (w miejsce „Minister Obrony Narodowej” – „minister właściwy do spraw obrony narodowej”), która jest późniejsza od ustawy z 14 grudnia 1995 r. o urzędzie Ministra Obrony Narodowej i uchwalona po przyjęciu Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r. Druga zmiana, czyli dodanie słów „w formie rozporządzenia”, wynika także z potrzeby dostosowania ustawy do konstytucyjnego katalogu źródeł prawa powszechnie obowiązującego. Obwieszczenie Ministra Obrony Narodowej nie jest takim źródłem, a w takiej właśnie formie ogłoszono Statut Ewangelickiego Duszpasterstwa Wojskowego. Stąd propozycja wydania (nowego) Statutu drogą rozporządzenia, które spełnia wymóg powszechnej obowiązywalności.

Dodanie do art. 31 nowego ust. 4: „W strukturze Ewangelickiego Duszpasterstwa Wojskowego może być utworzona – na podstawie art. 7 ust. 2 ustawy – jednostka organizacyjna prowadząca działalność chary-

tatywno-opiekuńczą i opiekuńczo-wychowawczą. Szczegółowy zakres jej działalności określa statut, nadany przez Ewangelickiego Biskupa Wojskowego, w uzgodnieniu z Konsystorzem Kościoła”.

Dzięki powyższej zmianie powstanie sposobność skorzystania z tych samych możliwości, jakie już od wielu lat są udziałem Caritasu Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego, funkcjonującego w ramach Kościoła katolickiego. Powyższy nowy ustęp 4 dodany do art. 31 należy postrzegać w ramach poszerzenia posłannictwa Kościoła luterańskiego w obszarze diakonii, gdzie ze względu na liczbę osób potrzebujących wsparcia w naszym społeczeństwie pracy nie zabraknie.

Utworzona „Ewangelicka Diakonia Wojskowa” byłaby pomocna w dotarciu do żołnierzy wyznania ewangelickiego, ale także innych wyznań i niewierzących. Gdyby dziś istniała, można by wyobrazić sobie pomoc jej pracowników i wolontariuszy dla rodzin ofiar wypadku wojskowego samolotu CASA pod Mirosławcem w styczniu 2008 r. „Ewangelicka Diakonia Wojskowa” mogłaby przychodzić z pomocą żołnierzom Polskiego Kontyngentu Wojskowego w Afganistanie i okolicznej ludności, np. w prowincji Ghazni. Założenie powinno być takie, że nie konkurowałaby ona z diakonią KE-A, natomiast obie diakonie koordynowałyby wybrane wspólne przedsięwzięcia. W tym kontekście mogłaby się starać o fundusze zewnętrzne, np. z Europejskiego Funduszu Społecznego. We wspomnianym wyżej nowym statucie EDW byłby zapis o funkcjonowaniu „Ewangelickiej Diakonii Wojskowej” z racji jej strukturalnego powiązania z duszpasterstwem i odsyłałby on do jej statutu – jako nowej kościelnej osoby prawnej, której ogólne kierunki działania wyznaczałby Ewangelicki Biskup Wojskowy samodzielnie lub w ramach powoływanej przezeń Rady albo Konwentu Ewangelickiej Diakonii Wojskowej.

Dodanie rozdziału 4a o tytule „Duszpasterstwo w Straży Granicznej”. Do rozdziału tego zostałyby przeniesione wszystkie zapisy porozumienia nr 1 między Komendantem Głównym Straży Granicznej zawartego 7 stycznia 2008 r. zamieszczone w paragrafach od 1 pkt 3 do 11. Wskazane wyżej porozumienie jest oparte na bardzo ogólnych, a zatem nieokreślonych podstawach prawnych, do czego w pełni odnoszą się zamieszczone wyżej uwagi dotyczące obwieszczenia. Porozumienie bowiem także nie jest źródłem prawa

powszechnie obowiązującego i z tego tytułu dyskusyjna jest jego moc prawna. Stąd najlepszym odzwierciedleniem praw Kościoła w aspekcie duszpasterstwa w Straży Granicznej jest przeniesienie wszystkich merytorycznych zapisów porozumienia do znowelizowanej ustawy. To w daleko lepszy sposób ustabilizuje tę posługę duszpasterską (bo do zmiany ustawy w tym obszarze konieczna będzie zgoda Kościoła) niż nieokreślone co do swej podstawy i mocy prawnej porozumienie administracyjne. Dodatkowym argumentem jest to, że duszpasterstwo w Straży Granicznej nie kreuje odrębnej od EDW struktury; przeciwnie, ma miejsce w ramach jej wyspecjalizowanej jednostki, którą stanowi Dziekanat. Ponadto w ten sposób ustawa obejmie całość duszpasterstw specjalnych, a nie jak dotąd – jedno jest uregulowane w ustawie, a drugie w porozumieniu administracyjnym. Jest możliwy i inny wariant: najbardziej ogólne paragrafy porozumienia (od 1 pkt 3 do 5) zostałyby przeniesione do nowego rozdziału 4a, natomiast paragrafy od 6 do 11 odpowiednio odzwierciedlone w nowym Statucie EDW.

Na gruncie art. 43 wymaga namysłu sprawa przywrócenia dla Kościoła terminu do składania nowych wniosków w postępowaniu regulacyjnym, gdyż w 2011 r. upłynęło 15 lat od zakończenia składania wniosków po wejściu w życie ustawy. Ten czas znamionują liczne kwerendy archiwalne, które mogłyby dać podstawę do nowych wniosków, których złożenie w poprzedniej edycji nie było możliwe. Istnieje także np. problem w kontaktach Komisji Regulacyjnej ds. KE-A z Agencją Nieruchomości Rolnych, który wymagałby interwencji ustawodawcy – dla skuteczności postępowania. Wiąże się to także z kwestią podniesioną przez Radę Ministrów w drugiej połowie 2010 r. – likwidacji także pozostałych poza Komisją Majątkową komisji regulacyjnych. Takie posunięcie wymagałoby zgody Kościoła powziętej na gruncie art. 25 ust. 5 Konstytucji, czyli zawarcia umowy, dającej podstawę do zmiany ustawy idącej w postulowanym przez rząd (a więc i MSWiA) kierunku. Jednakże w przeciwieństwie do wskazanej wyżej Komisji Majątkowej do spraw Kościoła katolickiego, uczestnikami postępowania regulacyjnego przed Komisją Regulacyjną ds. KE-A (na mocy art. 43 ust. 2 ustawy) są też m.in. zainteresowane jednostki samorządu terytorialnego. Z tego wynika konieczność zabezpiecze-

nia na przyszłość w ustawie – w razie likwidacji luterańskiej komisji regulacyjnej – następujących standardów prawnych:

1) *res iudicata pro veritate habetur* – powaga rzeczy osądzonej, czyli postępowanie regulacyjne zakończone orzeczeniem komisji albo ugodą przed nią zawartą – nie może być wznowiane przed sądami lub innymi organami, z czym wiąże się też zasada *ne bis in idem* – zakaz procesowania się ponownie o identyczny, jak za pierwszym razem przedmiot sporu (np. tą samą nieruchomości), po prawomocnie zakończonym postępowaniu;

2) zasada ochrony praw słuszenie nabytych – jedna z fundamentalnych zasad systemu prawa, obecna w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego – także związana z tymi z pkt 1 – jeśli ona nie funkcjonowała, dochodziłoby do notorycznego kwestionowania tytułów własności, a tym samym np. żądań zwrotu nakładów poniesionych tytułem renowacji obiektów;

3) bezpieczeństwo obrotu prawnego – gdyż wskutek orzeczeń i ugod w postępowaniu regulacyjnym zostały poczynione np. wpisy w księgach wieczystych, objęte tzw. rękojmią wiary publicznej tychże ksiąg, dokumentujące zgodny z prawdą stan własności; wzruszenie tego wiodłoby do groźnego dla wszystkich chaosu w stosunkach własnościowych.

Na gruncie aktualnej redakcji art. 43 ust. 7 postuluje się (oprócz zmiany redakcyjnej podniesionej wyżej) postawienie przecinka po zwrocie „Konsystorzem Kościoła” i dodanie słów – „w formie rozporządzenia” – z identycznych uwarunkowań, jak wyrażone wcześniej. Obecne zarządzenie Ministra – Szefa Urzędu Rady Ministrów z 12 października 1994 r. normujące postępowanie regulacyjne w odniesieniu do KE-A jest niezgodne z konstytucyjnym katalogiem źródeł prawa powszechnie obowiązującego i stąd funkcjonowanie Komisji Regulacyjnej ds. KE-A powinno być poddane charakterystyce normatywnej w rozporządzeniu ministra właściwego do spraw wyznań religijnych oraz mniejszości narodowych i etnicznych, wydanych po porozumieniu się z Konsystorzem.

4. Powyższe propozycje stanowią pewne optimum koniecznych zmian, które dadzą lepszą szatę normatywną posłannictwu Kościoła

Ewangelicko-Augsburskiego w intensywnie zmieniających się okolicznościach początku drugiej dekady XXI wieku. Propozycje te nie претенdują do miana zupełności, gdyż katalog spraw do dyskusji w kontekście objęcia ich zmodyfikowaną regulacją ustawową jest z pewnością rozbudowany. Zawsze efekt finalny procesu legislacyjnego będzie kompromisem między tym, co pożądane, a tym, co w danych uwarunkowaniach czasu i miejsca możliwe. W roku 2011 minęło 14 lat od uchwalenia i wejścia w życie Konstytucji RP. Jak wykazano wyżej, lata te obfitowały w korespondencję władz Kościoła z Prezesami Rady Ministrów oraz Ministrami Spraw Wewnętrznych i Administracji. Niestety jak dotąd wnioski *de lege ferenda* przedstawione przez Kościół nie stały się podstawą prac bilateralnego zespołu parytetowego, których zwieńczeniem byłaby zmiana ustawy partykularnej dokonana w myśl art. 25 ust. 5 Konstytucji RP. Przedstawione na przestrzeni lat 1997-2011 w literaturze przedmiotu i korespondencji Kościoła z organami władzy publicznej propozycje powinny złożyć się – po ich obustronnym przeanalizowaniu i uzgodnieniu – na zakres przedmiotowy i podmiotowy znowelizowanej ustawy. Podkreślić wypada nieadekwatność do rozwiązań konstytucyjnych koncepcji umowy z art. 25 ust. 5, która byłaby *quasi*-konkordatem i to derogującym obecną ustawę, a tym bardziej np. ustawę z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Takie całościowe widzenie umowy nie jest kompatybilne z konstytucyjnym katalogiem źródeł prawa. Również zdaniem większości doktryny prawa konstytucyjnego oraz wyznaniowego umowa ta nie jest źródłem prawa powszechnie obowiązującego. Stanowi konieczny konstytucyjnie składnik procesu regulacji wzajemnych relacji między państwem a nierzymskokatolickimi związkami wyznaniowymi. To swoista „umowa o ustawę”, do której projektu uzgodnionego przez obie strony powinna odsyłać, a nie sama rościć pretensje do zastąpienia albo powielania w swej treści ustawy. Stąd zaprezentowana wyżej koncepcja ówczesnego Departamentu Wyznań MSWiA z 18 marca 2002 r., a przedłożona biskupowi Kościoła pismem z 5 kwietnia 2002 r., była możliwie optymalną koncepcją do dalszych prac nad nowelizacją ustawy, poprzedzoną umową o uzgodnieniu projektu, który byłby załącznikiem do niej. Koncepcja takiej umowy, jak zaprezentowana w 2002 r., nie traci nic ze swojej aktualności. Być może kościoły i inne

związki wyznaniowe, którym w 2002 r. przesłano projekty opracowane przez Departament Wyznań – w poszukiwaniu najlepszej ich zdaniem formuły prawnej równouprawnienia – za bardzo przeniosły punkt ciężkości rozważań na koncepcję umowy, zamiast wypracować możliwie zgodnie propozycję zmian ich ustaw partykularnych. To jednakże w niczym nie zwalnia organu administracji wyznaniowej, jakim jest Minister Spraw Wewnętrznych i Administracji, od podejmowania prób zmierzających do przeprowadzenia zmian w ustawach partykularnych i wdrożenia prac zmierzających do regulacji statusu innych związków wyznaniowych, które nie mają „swojej” ustawy, a o nią bezskutecznie wnioskowały, częstokroć parokrotnie.

AMENDMENT OF THE ACT ON THE RELATIONSHIP BETWEEN STATE  
AND THE LUTHERAN CHURCH ON THE BASIS OF ARTICLE 25(5)  
OF THE CONSTITUTION OF THE REPUBLIC OF POLAND:  
INTRA-CHURCH STUDIES OF 2002 AND CURRENT AMENDMENT PROPOSALS

### Summary

Since the enactment and entry into force of the Constitution of the Republic of Poland in 1997, there have been no amendments made to the Act of 13 May 1994 on the relationship between State and the Lutheran Church in Poland, following the constitutional procedure prescribed under of Article 25(5). The article presents the hitherto most comprehensive government's initiative of 2002 (sponsored by the Department of Religious Denominations of the Ministry of Internal Affairs and Administration) aimed to alter this, but also other religious statutes. The concept of the relationship between the act and agreement laid out in this paper is the most advantageous basis for further doctrinal debate even today. The article discusses the work of internal bodies of the Lutheran Church on this initiative, and reports on the most vital points of the "discrepancy report" in the perception of the mandatory amendments to the act. This case study shows the endeavours of one of the historically most important minority denominations in Poland to find the winning formula for regulating its relationships with the state rested on a stable and complete framework. In this context, the author outlines the "competitive," against the

---

governmental one, concept of the agreement stipulated by Article 25(5) of the Constitution. Its author was the chairman of the Legal Committee of the Synod of the Lutheran Church in Poland. In view of the discrepancies between the churches associated in the Polish Ecumenical Council (also the Lutheran Church) and the ministerial Department of Denominations, neither in 2002 nor later were the long-awaited changes in religious legislation instituted. The article also ponders upon the amendment proposals submitted by the Lutheran Church to public authorities in the following years. Unfortunately, they did not translate into any legislative measures. In the second part of the article, the author shares editorial suggestions and substantive changes to the “Lutheran act” based on its effective application over the years 1994-2011. The article reflects the legal status as at 15 April 2011.

*Translated by Konrad Szulga*





JAKUB PAWLIKOWSKI

PRAWO DO SPRZECIWU SUMIENIA W RAMACH LEGALNEJ  
OPIEKI MEDYCZNEJ.  
REZOLUCJA NR 1763 ZGROMADZENIA PARLAMENTARNEGO  
RADY EUROPY Z DNIA 7 PAŹDZIERNIKA 2010 R.

WPROWADZENIE

Prawo do sprzeciwu sumienia (klauzula sumienia) w medycynie staje się w ostatnich latach coraz częściej przedmiotem debaty etycznej, społeczno-politycznej i prawnej. W roku 2010 kwestia ta stała się przedmiotem dyskusji na forum Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy, które w czasie 35 posiedzenia w dniu 7 października 2010 przyjęło rezolucję nr 1763, zatytułowaną *Prawo do sprzeciwu sumienia w ramach legalnej opieki medycznej*<sup>1</sup>. Dokument ten jest interesujący z punktu widzenia prawa medycznego i organizacji ochrony zdrowia, ale przede wszystkim dotyka prawa do wolności sumienia i religii, a więc jednego z najistotniejszych problemów pozostających w sferze zainteresowań prawa wyznaniowego. Rezolucja skierowana jest do wszystkich krajów zrzeszonych w Radzie Europy, w tym również do Polski, która jest członkiem tej międzynarodowej organizacji od dnia 26 listopada 1991 r.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Resolution 1763, *The right to conscientious objection in lawful medical care*, Assembly debate on 7 October 2010 (35<sup>th</sup> Sitting); <http://assembly.coe.int/Mainf.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta10/ERES1763.htm>, dostęp: 6 marca 2011 r.

<sup>2</sup> Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy składa się z 636 członków, w tym 318 przedstawicieli parlamentów krajowych i 318 ich zastępców – Polska obecnie posiada 12 członków (i 12 zastępców).

Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy nie posiada uprawnień prawodawczych i ma status doradczy wobec Komitetu Ministrów Rady Europy. Jednak rezolucje, rekomendacje i opinie uchwalane przez ten organ mają duże znaczenie polityczne dla państw członkowskich. Dotyczy to zwłaszcza dokumentów odnoszących się do praw człowieka, ponieważ organ ten wpisał się w europejski pejzaż społeczno-polityczny jako ważny podmiot stojący na straży podstawowych praw i wolności – m.in. wybiera sędziów Europejskiego Trybunału Praw Człowieka oraz Komisarza Praw Człowieka Rady Europy.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie okoliczności powstania Rezolucji nr 1763 oraz zaprezentowanie ostatecznej wersji tekstu, który został przyjęty w dniu 7 października 2010 r. Przedmiotem analizy będą dokumenty dostępne na stronach internetowych Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy, a przede wszystkim wniosok o przyjęcie rezolucji wraz z jej projektem, stanowiska Komisji ds. Społecznych, Zdrowia i Rodziny oraz Komisji ds. Równości Kobiet i Mężczyzn, w których przedstawione zostały argumenty za przyjęciem rezolucji wraz z poprawkami do pierwotnej wersji tego dokumentu, a także końcowy tekst dokumentu, przed końcowym głosowaniem istotnie zmieniony w stosunku do projektu. Na początku artykułu przypomniane zostaną źródła prawa do sprzeciwu sumienia oraz prawa do ochrony zdrowia, ponieważ dyskusja wokół treści rezolucji wynikała z napięcia pomiędzy treścią tych dwóch praw człowieka.

## 1. ŹRÓDŁA PRAWA DO SPRZECIWU SUMIENIA ORAZ PRAWA DO OCHRONY ZDROWIA

Prawo do sprzeciwu sumienia (nazywane niekiedy „klauzulą sumienia”) jest prawną propozycją rozwiązania sytuacji, w której dochodzi do kolizji norm prawa stanowionego z normami światopoglądowymi lub religijnymi i przejawia się w prawnie zagwarantowanej możliwości „odmowy wykonania obowiązku nałożonego zgodnie z prawem z powołaniem się na przekonania religijne lub moralne”<sup>73</sup>. Prawo do sprzeciwu sumienia wyrasta z prawa do wolności myśli, sumienia i religii. W większości współczesnych państw europejskich prawo do sprzeciwu

sumienia uważane jest za prawo o charakterze fundamentalnym, a jego ograniczenie może nastąpić jedynie w sytuacjach wyjątkowych.

Spośród aktów prawa międzynarodowego gwarantujących wolność sumienia wymienić należy Europejską Konwencję Praw Człowieka (art. 9)<sup>4</sup>, Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych (art. 18)<sup>5</sup> oraz Powszechną Deklarację Praw Człowieka (art. 18)<sup>6</sup>. Prawodawstwo polskie gwarantuje wolność sumienia i religii w Konstytucji RP z dnia 2 kwietnia 1997 r.<sup>7</sup>, a w niektórych ustawach legalizuje także prawo do sprzeciwu sumienia w określonych dziedzinach życia. Ustawa zasadnicza zapewnia prawo do wolności sumienia i religii, a zgodnie ze stanowiskiem Trybunału Konstytucyjnego prawo to obejmuje nie tylko możliwość reprezentowania swobodnie wybranego światopoglądu, ale również prawo do postępowania zgodnie z własnym sumieniem, w tym wolność od przymusu postępowania wbrew swemu sumieniu i możliwość odmowy takiego postępowania (w orzeczeniu z dnia 15 stycznia 1991 r. Trybunał uznał prawo lekarza do uchylenia się od wydania orzeczenia o dopuszczalności przerwania ciąży oraz od przeprowadzenia takiego zabiegu)<sup>8</sup>. Prawo lekarzy, lekarzy dentyistów i personelu pomocniczego (pielęgniarek i położnych) do powstrzymania się od wykonania świadczeń zdrowotnych niezgodnych z zasadami, które przyjęli w swoim sumieniu, jest uregulowane w art. 39 ustawy z 5 grudnia 1996 r. o zawodach lekarza i lekarza dentyisty<sup>9</sup> oraz art. 23 ustawy z 5 lipca 1996 r. o zawodach pielęgniarki i położnej<sup>10</sup>. Odniesienia do wolności sumienia zawiera również Kodeks Etyki Lekarskiej. Zgodnie z art. 4 kodeksu, „dla wypełnienia swoich zadań lekarz

<sup>3</sup> P. Stanisławski, *Klauzula sumienia*, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2008, s. 104.

<sup>4</sup> Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284.

<sup>5</sup> Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167.

<sup>6</sup> Tekst w: *Prawo międzynarodowe publiczne. Wybór dokumentów*, opr. A. Przyborowska-Klimczak, Lublin 1995, s. 184-190.

<sup>7</sup> Dz. U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.

<sup>8</sup> Orzeczenie z dnia 15 stycznia 1991 r., U 8/90, OTK 1991, nr 1, poz. 8. Zob. J. Oniszczyk, *Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego w latach 1986-1996*, Warszawa 1998, s. 279-280.

<sup>9</sup> Tekst jedn. Dz. U. z 2005 r. Nr 226, poz. 1943 z późn. zm.

<sup>10</sup> Tekst jedn. Dz. U. z 2001 r. Nr 57, poz. 602 z późn. zm.

powinien zachować swobodę działań zawodowych, zgodnie ze swoim sumieniem i współczesną wiedzą medyczną”<sup>11</sup>.

Prawo do ochrony zdrowia posiada również szereg gwarancji prawnych. W art. 25 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka stwierdza się, iż „każdy człowiek ma prawo do stopy życiowej zapewniającej zdrowie i dobrobyt jego i jego rodziny, włączając w to wyżywienie, odzież, mieszkanie, opiekę lekarską i konieczne świadczenia socjalne, oraz prawo do ubezpieczenia na wypadek bezrobocia, choroby, niezdolności do pracy, wdowieństwa, starości lub utraty środków do życia w inny sposób od niego niezależny”. Spośród innych aktów prawa międzynarodowego można wskazać na art. 12 Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych („Państwa Strony niniejszego paktu uznają prawo każdego do korzystania z najwyższego osiągalnego poziomu ochrony zdrowia fizycznego i psychicznego”). Od czasu uchwalenia tego Paktu prawo do ochrony zdrowia zostało wpisane do wielu aktów prawa międzynarodowego i krajowego. Polska Konstytucja w artykule 68 gwarantuje każdemu prawo do ochrony zdrowia. Wszystkim obywatelom zapewnia się równy dostęp do świadczeń opieki zdrowotnej finansowanej ze środków publicznych. Zgodnie z przepisem konstytucyjnym władze mają otaczać szczególną opieką dzieci, kobiety ciężarne, osoby niepełnosprawne i osoby w podeszłym wieku.

## 2. WNIOSEK O PRZYJĘCIE REZOLUCJI

Prace na forum Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy, których końcowym rezultatem była rezolucja nr 1763, zostały zainicjowane w dniu 14 października 2008 r. Grupa 21 posłów złożyła wówczas wniosek dotyczący przyjęcia rezolucji mającej na celu zwiększenie dostępu kobiet do legalnych świadczeń medycznych oraz ograniczenie prawa do sprzeciwu sumienia w systemie opieki zdrowotnej<sup>12</sup>. Wniosek został zaprezentowany przez szwedzką posłankę Carinę Hägg należącą

<sup>11</sup> Naczelna Izba Lekarska, *Kodeks etyki lekarskiej*, Warszawa 2004.

<sup>12</sup> *Women's access to lawful medical care: the problem of unregulated use of conscientious objection. Motion for a Resolution*, Mrs Hägg and others. Doc. 11757, 14 October 2008.

do Grupy Socjalistycznej i był zatytułowany: *Women's access to lawful medical care: the problem of unregulated use of conscientious objection* (*Dostęp kobiet do legalnej opieki medycznej: problem nieuregulowanego korzystania ze sprzeciwu sumienia*).

We wniosku zawarty został projekt rezolucji składający się z czterech punktów. W punkcie pierwszym stwierdzono, że sprzeciw sumienia w opiece zdrowotnej może przejawiać się w odmowie wykonania niektórych procedur medycznych przez pojedynczego pracownika ochrony zdrowia lub zakład opieki zdrowotnej na podstawie przekonań religijnych, moralnych lub filozoficznych. Uznając jednostkowe prawo do sprzeciwu sumienia wobec niektórych świadczeń medycznych, zauważono jednocześnie wzrastające i nieuregulowane rozszerzanie się tej praktyki w państwach członkowskich Rady Europy, zwłaszcza w dziedzinie ochrony tzw. zdrowia reprodukcyjnego (*reproductive health care*)<sup>13</sup>. W punkcie drugim projektu zwrócono uwagę na potrzebę zrównoważenia prawa pracowników ochrony zdrowia do wyrażania sprzeciwu sumienia oraz prawa pacjenta gwarantującego mu dostęp do legalnych świadczeń opieki medycznej. Wyrażono również obawy, że korzystanie z prawa do sprzeciwu sumienia może spowodować poważne konsekwencje wynikające z utrudnień w dostępie kobiet do gwarantowanych prawnie świadczeń medycznych. W punkcie trzecim podkreślono, że w większości państw członkowskich praktyka wyrażania sprzeciwu sumienia przez pracowników ochrony zdrowia jest słabo

<http://assembly.coe.int/Main.asp?link=/Documents/WorkingDocs/Doc08/EDOC11757.htm>,  
dostęp: 8 marca 2011 r.

<sup>13</sup> Według WHO „zdrowie reprodukcyjne” jest to stan całkowitego fizycznego, psychicznego i społecznego dobrego samopoczucia, a nie tylko braku choroby lub niemocy, we wszystkich sprawach związanych z układem rozrodczym oraz jego funkcjami i procesami ([http://www.who.int/topics/reproductive\\_health/en/](http://www.who.int/topics/reproductive_health/en/), dostęp: 9 marca 2011 r. Należy zauważyć, że w języku polskim termin „zdrowie reprodukcyjne” jest rzadko używany w literaturze fachowej i jest często zabarwiony ideologicznie, tzn. używany w kontekście propagowania szerokiego dostępu kobiet do aborcji, środków antyimplantacyjnych, wczesnoporonnych i różnych metod regulacji poczęć, w tym również sterylizacji (analogicznie zresztą funkcjonuje anglojęzyczny termin *reproductive health*, który jednak pojawia się częściej w anglojęzycznej literaturze fachowej). W polskiej literaturze fachowej dotychczas częściej pojawiał się termin „zdrowie prokreacyjne” lub „zdrowie seksualne” albo treści te omawiane były w ramach „opieki nad kobietą”. W niniejszym artykule autor będzie używał jednak terminu „zdrowie reprodukcyjne”, ponieważ jest on bliższy angielskiemu oryginałowi.

uregulowana, co powoduje poważne zagrożenie dla zdrowia i życia kobiet, szczególnie biednych i pochodzących z terenów wiejskich. Natomiast w punkcie czwartym zaapelowano do państw członkowskich o opracowanie wyczerpujących regulacji dotyczących sprzeciwu sumienia w odniesieniu do świadczeń opieki medycznej oraz zapewnienia mechanizmów nadzorujących korzystanie z tego prawa, w celu zrealizowania obowiązku zapewnienia obywatelom dostępu do zalegalizowanych i pożądaných przez nich świadczeń, których potrzebują. Ponaglono również państwa członkowskie, aby nadzorowały przestrzeganie przez pracowników, korzystających z klauzuli sumienia, obowiązku niezwłocznego odsyłania kobiet do innego specjalisty, który jest gotów wykonać określoną procedurę. Na końcu wezwano państwa członkowskie do uniemożliwienia korzystania z prawa do sprzeciwu sumienia przez zakłady opieki zdrowotnej, takie jak szpitale lub kliniki.

Wniosek został podpisany przez grupę 21 posłów, którzy reprezentowali 5 ugrupowań politycznych (Group of the European People's Party, Socialist Group, European Democratic Group, Alliance of Liberals and Democrats for Europe, Group of the Unified European Left) i jednego posła niezrzeszonego. Wniosek wraz z projektem rezolucji trafił pod obrady Komisji ds. Społecznych, Zdrowia i Rodziny oraz Komisji ds. Równości Kobiet i Mężczyzn.

### 3. RAPORT CHRISTINE MCCAFFERTY Z KOMISJI DS. SPOŁECZNYCH, ZDROWIA I RODZINY

W dniu 20 lipca 2010 r. brytyjska poseł Christine McCafferty (Socialist Group) z Komisji ds. Społecznych, Zdrowia i Rodziny (Social, Health and Family Affairs Committee) przedstawiła raport z prac komisji dotyczący ograniczeń w dostępie kobiet do świadczeń medycznych z powodu nieuregulowanego korzystania z prawa do sprzeciwu sumienia przez pracowników ochrony zdrowia. Wraz z raportem przedstawiony został poprawiony projekt rezolucji oraz projekt rekomendacji dla Komitetu Ministrów<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> *Women's access to lawful medical care: the problem of unregulated use of conscientious objection. Report of Social, Health and Family Affairs Committee, rapporteur: Ms*

Posel McCafferty podkreśliła, że Komisja ds. Społecznych, Zdrowia i Rodziny, uznając indywidualne prawo do sprzeciwu sumienia wobec niektórych świadczeń medycznych, zauważa jednocześnie niekontrolowane rozszerzanie się tej praktyki w państwach członkowskich Rady Europy, zwłaszcza w dziedzinie tzw. zdrowia reprodukcyjnego. Komisja zauważa potrzebę zrównoważenia prawa pracowników ochrony zdrowia do wyrażania sprzeciwu sumienia oraz prawa pacjenta gwarantującego dostęp do legalnych świadczeń opieki medycznej. W związku z tym Komisja uznała, że należy zachęcić państwa członkowskie do wprowadzenia wyczerpujących i przejrzystych regulacji prawnych w zakresie korzystania z prawa do sprzeciwu sumienia w praktyce medycznej oraz do wdrożenia odpowiednich mechanizmów nadzorczych i kontrolnych, w tym możliwości zaskarżania decyzji personelu medycznego. Stwierdzono, że Zgromadzenie powinno zwrócić się do Komitetu Ministrów, aby odpowiednie organy i instytucje współpracujące z Radą Europy pomogły państwom członkowskim wdrożyć odpowiednie procedury w tym zakresie.

Projekt rezolucji, który został przedstawiony przez Komisję, nie odbiegał istotnie w swojej treści od projektu zawartego we wniosku złożonym 14 października 2008 r. Pojawiło się jednak kilka zmian. Obok wezwania do wprowadzenia odpowiednich mechanizmów nadzorczych pojawiło się również wezwanie do stworzenia możliwości wnoszenia skarg przez pacjentów. W punkcie czwartym mocniej wyeksponowano jednostkowy charakter prawa do sprzeciwu sumienia (i zakaz korzystania z niego przez publiczne zakłady opieki zdrowotnej) oraz ograniczono to prawo jedynie do pracowników bezpośrednio zaangażowanych w wykonanie określonej procedury. Dodano do tego punktu również zobowiązanie świadczeniodawców do informowania pacjenta o wszystkich możliwych sposobach postępowania i dodano obowiązek upewnienia się, że pacjent otrzyma właściwe świadczenie ze strony osoby, do której został odesłany. W przepracowanym projekcie znalazły się również sformułowania zobowiązujące pracowników służby zdrowia do wykonania świadczenia, do którego uprawniony jest pacjent, w sytuacji nagłe-

go zagrożenia życia lub zdrowia oraz kiedy odesłanie do innego specjalisty nie jest możliwe (w szczególności, jeśli inny specjalista nie przebywa w rozsądnej odległości). Pozostałe zmiany miały charakter korekt językowych, nie przydając dokumentowi nowych istotnych treści. Natomiast w projekcie rekomendacji nawiązano dodatkowo do rezolucji Rady Europy nr 1607 z 16 kwietnia 2008 r. dotyczącej dostępu do bezpiecznej i legalnej aborcji w Europie. Projekt rezolucji i rekomendacji został przyjęty przez Komisję ds. Społecznych, Zdrowia i Rodziny 22 lipca 2010 r.

W swoim raporcie poseł McCafferty poinformowała, że komisja w trakcie prac nad projektem rezolucji dwukrotnie zasięgała opinii ekspertów: po raz pierwszy na spotkaniu w Paryżu w dniu 13 listopada 2009 r. (zaproszonymi ekspertami byli: dr Chrystian Fiala z Austrii, President of the International Federation of Professional Abortion and Contraception Associates, oraz Christina Zampas z USA/Szwecji, Senior Regional Manager and Legal Adviser for Europe of the Center for Reproductive Rights), a następnie na spotkaniu w Paryżu w dniu 4 czerwca 2010 r. (zaproszonymi ekspertami byli: Eugenia Roccella z Włoch, Undersecretary of State, Ministry of Labour, Health and Social Policies, oraz dr Joanna Mishtal z USA, Assistant Professor, Department of Anthropology, University of Central Florida). Na treść raportu wpływ miała także osobista wizyta autorki w Austrii i Republice Czeskiej oraz uwagi p. Christiny Zampas z Center for Reproductive Rights.

Poseł McCafferty rozpoczęła swoje sprawozdanie od zarysowania problemu sprzeciwu sumienia w medycynie. Zwróciła uwagę, że wynika on z osobistych przekonań moralnych, często powiązanych z przekonaniami religijnymi, pracowników różnych specjalności i różnych sektorów ochrony zdrowia, na podstawie których odmawiają oni wykonania określonych procedur medycznych lub przekazania informacji o możliwych sposobach postępowania. Przede wszystkim chodzi o świadczenia z zakresu szeroko pojętego planowania rodziny i zdrowia prokreacyjnego (*family planning services and reproductive technologies*), bezpieczną aborcję w krajach, gdzie jest ona legalna, oraz, w dosłownym tłumaczeniu, procedury mające na celu „łagodzenie cierpienia środkami skracającymi życie w przypadku osób termi-



nalnie chorych” (*pain-relief by life-shortening means for terminally ill patients*), czyli eutanazję i samobójstwo wspomagane medycznie.

W raporcie zauważono, że dyskusja wokół problemu sprzeciwu sumienia w medycynie wynika z dążenia do zrównoważenia dwóch ważnych praw: prawa lekarza do postępowania w zgodzie z własnym sumieniem oraz prawa pacjenta do dostępu do zalegalizowanych procedur medycznych. Przeciwnicy klauzuli sumienia uważają, że odgrywa ona niewielką rolę we współczesnej opiece zdrowotnej i że osoby, które z powodu swoich przekonań nie są gotowe do wykonywania legalnych świadczeń, nie powinny wykonywać zawodu lekarza lub innych zawodów w systemie ochrony zdrowia. W ich przekonaniu medycyna oparta na wartościach (*value-driven medicine*) prowadzi do dyskryminacji. Najbardziej zagorzali przeciwnicy klauzuli sumienia postulują, aby odbierać prawo wykonywania zawodu osobom, które odmawiają wykonywania zalegalizowanych świadczeń, np. aborcji<sup>15</sup>. Z kolei obrońcy prawa do sprzeciwu sumienia uważają, że jego ograniczanie uderza w autonomię pracowników ochrony zdrowia. Większość osób jednak podziela przekonanie, że pracownicy korzystający z prawa do sprzeciwu sumienia nie powinni być marginalizowani ani dyskryminowani. W celu realizacji przysługującego każdemu prawa dostępu do zalegalizowanych świadczeń medycznych powinni być oni jednak zobligowani do odesłania pacjenta do innego pracownika, który nie będzie miał wątpliwości sumienia.

W dalszej części swojego raportu poseł McCafferty przytoczyła akty prawa międzynarodowego gwarantujące indywidualną wolność myśli, sumienia i religii oraz zobowiązujące państwa do zapewnienia obywatelom dostępu do zalegalizowanych procedur medycznych (Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, Międzynarodowy Pakt Praw Politycznych i Obywatelskich, Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych, Europejska Konwencja Praw Człowieka, Konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet oraz rekomendacje Komitetu ds. Likwidacji Dyskryminacji Kobiet). Zwróci-

---

<sup>15</sup> McCafferty nie cytuje w swoim wystąpieniu autorów tych stanowisk i nie przytacza źródeł, ale wśród reprezentantów takiego stanowiska można wymienić np. J. Savulescu, *Conscientious objection in medicine*, „British Medical Journal” 2006, nr 332, s. 294-297.

ła również uwagę na przykłady międzynarodowych regulacji z zakresu etyki medycznej, ogłoszone przez Światową Organizację Zdrowia (World Health Organization) i Międzynarodową Federację Ginekologii i Położnictwa (International Federation of Gynaecology and Obstetrics). Zaleca się w nich, aby lekarz korzystający z prawa do sprzeciwu sumienia odesłał pacjenta do innego świadczeniodawcy, który nie będzie miał obiekcji moralnych związanych z wykonaniem danego zabiegu<sup>16</sup>. Nie powinien jednak odmawiać pomocy w sytuacji nagłego zagrożenia życia lub zdrowia pacjenta. W odniesieniu do szpitali i innych zakładów opieki zdrowotnej przypomniano, że Światowa Organizacja Zdrowia zobowiązuje kadrę zarządzającą do zapewnienia obecności specjalistów na wypadek powikłań poaborcyjnych<sup>17</sup> oraz nienarażania zdrowia i życia kobiet poprzez odmowę procedur dopuszczonych przez prawo<sup>18</sup>.

W kolejnej części swojego wystąpienia referująca raport opisała stan prawny obowiązujący w poszczególnych państwach członkowskich w zakresie regulacji prawa do sprzeciwu sumienia. Z tego opisu wyłania się zróżnicowany i niejednorodny obraz unormowań prawnych. Niektóre państwa gwarantują prawo do sprzeciwu sumienia w aktach najwyższej rangi, tj. w konstytucjach. Inne mają je zapisane jedynie w poszczególnych ustawach. Jeszcze inne nie mają żadnych regulacji prawnych w zakresie sprzeciwu sumienia (m.in. Andora, Łotwa, Malta, Czarnogóra i Szwecja – w przypadku tej ostatniej zaznaczono jednak, że kwestia sprzeciwu sumienia nie rodzi wielu problemów, ponieważ lekarze rzadko odmawiają pacjentom pomocy z powołaniem się na własne przekonania). Wśród krajów, które niedostatecznie wdrożyły odpowiednie przepisy w tym względzie, wymieniona została Polska (obok Słowacji i Włoch). Poseł McCafferty zwróciła również uwagę, że niekiedy sprzeciw sumienia wiąże się z nadużyciami ze strony lekarzy, którzy na tej podstawie odmawiają wykonania aborcji w szpitalu publicznym, ale przeprowadzają ten zabieg w gabinecie prywatnym

---

<sup>16</sup> FIGO, *Resolution on Conscientious Objection*, 2006. <http://www.figo.org/projects/conscientious>, dostęp: 7 marca 2011 r.

<sup>17</sup> WHO, Department of Reproductive Health and Research, *Technical and Managerial Guidelines for Prevention and Treatment of Abortion Complications* (1995).

<sup>18</sup> WHO, *Safe Abortion Guidance* (2003).

za odpowiednim wynagrodzeniem (przypadki tego typu miały miejsce w Chorwacji). Niektóre państwa regulują prawo do sprzeciwu sumienia jedynie, albo przede wszystkim, w odniesieniu do aborcji (np. Chorwacja, Norwegia). W chwili obecnej nie ma to już jednak uzasadnienia, ponieważ zwiększa się liczba procedur medycznych, które mogą być przedmiotem sprzeciwu. Należą do nich m.in. metody wspomaganej prokreacji (zwłaszcza dla par homoseksualnych) lub sposoby postępowania wobec osób terminalnie chorych (eutanzja, samobójstwo wspomagane medycznie, leczenie przeciwbólowe z uwzględnieniem ryzyka skrócenia życia, zaprzestanie uporczywej terapii).

Wśród najważniejszych czynników powodujących utrudnienie w dostępie do świadczeń medycznych dopuszczonych przez prawo w raporcie wymieniono brak mechanizmów kontroli i nadzoru nad przestrzeganiem obowiązujących przepisów, nieprzestrzeganie obowiązku informowania pacjenta o wszystkich możliwych procedurach, brak regulacji zobowiązujących do działania bez zbędnej zwłoki oraz brak precyzyjnego określenia zakresu podmiotowego i przedmiotowego prawa do sprzeciwu sumienia. Szczególne utrudnienia w dostępie do legalnej aborcji – zdaniem autorów raportu – istnieją we Włoszech i Austrii. Około 70% włoskich ginekologów odmawia bowiem wykonania aborcji, powołując się na prawo do sprzeciwu sumienia, a w okresie od roku 2003 do 2007 ich odsetek wzrósł z 58,7% do 69,2% (w południowej części kraju jest on nawet wyższy). Wzrósł również odsetek anestezyjologów odmawiających udziału w przeprowadzeniu aborcji, (z 45,7% do 50,4%)<sup>19</sup>. Natomiast w odniesieniu do Austrii poseł McCafferty stwierdziła, że na terenach wiejskich w zachodniej części kraju, z powodu braku ginekologów gotowych dokonać aborcji, kobiety muszą ponosić koszty podróży do innych regionów kraju lub do innych państw<sup>20</sup>. Na utrudnienia wskazano również w Polsce, zwracając uwagę na częste powoływanie się na klauzulę sumienia przez szpitale oraz na decyzje kierownictwa

---

<sup>19</sup> Republic of Italy, Ministry of Health, *Report of the Ministry of Health on the Performance of the Law Containing Rules for the Social Care of Maternity and Voluntary Interruption of Pregnancy*, 2007-2008.

<sup>20</sup> International Planned Parenthood Federation European Network, *Abortion Legislation in Europe*.

szpitali zakazujące przeprowadzania niektórych zabiegów (w szczególności aborcji i sterylizacji), niezależnie od poglądów zatrudnionego tam personelu<sup>21</sup> (w raporcie wskazano, że podobna sytuacja ma miejsce na Słowacji; aborcji nie przeprowadza się tam w jednym z dużych szpitali w Bratysławie oraz w żadnym ze szpitali w Trnawie)<sup>22</sup>.

Zdaniem McCafferty regulacje dotyczące sprzeciwu sumienia powinny być przejrzyste, powinny nakazywać uzasadnienie swojego sprzeciwu i wskazanie, że wypływa on z przekonań moralnych lub religijnych, a decyzja podejmowana jest w dobrej wierze. Klarownie powinny zostać określone również obowiązki lekarzy, którzy korzystają z prawa do sprzeciwu sumienia (chodzi o obowiązek poinformowania pacjenta o możliwych sposobach postępowania oraz obowiązek odesłania pacjenta do innego specjalisty, który będzie gotów wykonać określoną procedurę). Zarówno poinformowanie pacjenta o alternatywnych sposobach postępowania, jak i odesłanie go do innego specjalisty powinny odbyć się bez zbędnej zwłoki (najlepiej w trakcie pierwszej wizyty, na której pacjent wyrazi wolę poddania się zabiegowi kontrowersyjnemu moralnie dla sumienia danego lekarza). W raporcie podkreślono, że szczegółowe i niezwłoczne informowanie pacjentki o możliwych sposobach postępowania ma na celu umożliwienie jej przeprowadzenia legalnej aborcji przed upływem ustawowo określonych terminów (np. 12 tygodni). Przytoczono tutaj przykład regulacji portugalskich. W tamtejszym kodeksie etyki lekarskiej jest mowa o obciążającym lekarza obowiązku natychmiastowego poinformowania pacjenta o swoich obiekcjach, a w ustawie (Law 16/2007) nakazuje się to uczynić bez zbędnej zwłoki (*timely fashion*). We Francji lekarz, który sprzeciwia się wykonaniu aborcji, ma obowiązek podania nazwiska innego specjalisty, który przeprowadzi ten zabieg. Wytyczne wydane przez brytyjskie towarzystwa lekarskie (British Medical Association i Royal College of Obstetricians and Gynecologists) zobowiązują lekarzy, którzy zgłaszają wątpliwości sumienia dotyczące wykonania aborcji, do podjęcia działań przygotowawczych do tego zabiegu oraz

<sup>21</sup> Federation for Woman and Family Planning, *Reproductive Rights in Poland, the effects of the anti-abortion law*, edited by Wanda Nowicka (2008).

<sup>22</sup> Na podstawie informacji *Slovak Family Planning Association*, 2010.

odesłania pacjenta bez zbędnej zwłoki do innego specjalisty, który wykona zabieg (przy czym nie wystarczy pacjenta jedynie poinformować, że powinien poszukać innego specjalisty, ale należy mu konkretnie takowego wskazać)<sup>23</sup>. Autorzy wytycznych wydanych przez brytyjską Narodową Służbę Zdrowia (National Health Service) stoją na stanowisku, że niedokonanie tego obowiązku jest naruszeniem zasad wykonywania zawodu<sup>24</sup>. Z kolei Polska, Chorwacja i Węgry, choć zobowiązują lekarza do poinformowania pacjenta o swoim sprzeciwie i odesłania do innego specjalisty, to jednak nie mają mechanizmów nadzorujących wykonanie tych przepisów, co może powodować ich nieprzestrzeganie z powodu braku konsekwencji prawnych. Poseł McCafferty wyraziła pogląd, że państwa mają obowiązek zapewnić dostęp do odpowiedniej jakości świadczeń opieki zdrowotnej, m.in. poprzez stworzenie sieci specjalistów, którzy będą gotowi udzielać wszystkich legalnych świadczeń bez niepotrzebnej zwłoki czasowej i bez narażania pacjentów na pokonywanie znacznych odległości. Niektóre kraje wdrożyły specjalne mechanizmy rekrutacji personelu w celu zapewnienia odpowiedniej liczby specjalistów gotowych do przeprowadzenia wszystkich legalnych procedur. Na przykład brytyjska Narodowa Służba Zdrowia nakazuje informować pracowników w czasie rekrutacji, że w zakresie ich obowiązków wchodzi wykonanie aborcji w sytuacji, gdy nie jest możliwe inne rozwiązanie<sup>25</sup>. Bazując na tych informacjach, w raporcie zaproponowano ustanowienie rejestru lekarzy, którzy nie chcą wykonywać określonych procedur, aby informacja na ten temat mogła być szeroko dostępna.

W opinii poseł McCafferty nie można nadmiernie rozszerzać prawa do sprzeciwu sumienia. Odnosząc się do obowiązku poinformowania pacjen-

---

<sup>23</sup> BMA's Handbook of Ethics and Law, RCOG Guidelines; oparte są one na przepisach brytyjskiej ustawy regulującej aborcję (Abortion Act, 1967).

<sup>24</sup> Doctors „should quickly refer a woman who seeks their advice about termination to a different [general practitioner]. [...] If doctors fail to do so, they could be alleged to be in breach of their terms of service”. United Kingdom National Health Service Executive, *Guidance on fundholder purchase of terminations of pregnancy*, „Health Service Guidelines” 1995, nr 37.

<sup>25</sup> United Kingdom National Health Service Executive, *Appointment of doctors to hospital posts*, „Health Service Guidelines” 1994, nr 39.

ta o możliwych sposobach postępowania, referująca raport stwierdziła, że prawo do sprzeciwu sumienia obejmuje jedynie wykonanie określonych procedur i nie odnosi się do przekazywania informacji, nawet jeśli spowodowałoby to skorzystanie przez pacjenta z opcji niezgodnej z sumieniem lekarza. W ramach prawa do informacji pacjent powinien mieć również dostęp do badań prenatalnych, nawet jeśli na podstawie ich wyniku podejmie decyzję niezgodną z przekonaniem lekarza<sup>26</sup>. Prawo do sprzeciwu sumienia według McCafferty nie powinno też obejmować sytuacji nagłych lub przypadków, gdy nie jest możliwe odesłanie pacjenta do innego specjalisty (np. z powodu odległości) – w takich okolicznościach lekarz powinien mieć obowiązek wykonania określonej procedury (na takim stanowisku stoi również Międzynarodowa Federacja Ginekologii i Położnictwa – International Federation of Gynaecology and Obstetrics<sup>27</sup>). Powołano się tu na przykład Norwegii, gdzie lekarz nie może odmówić wykonania procedury z powołaniem się na swoje sumienie, jeśli dostęp do innego specjalisty byłby utrudniony. W chwili obecnej tylko część państw członkowskich Rady Europy ma prawnie uregulowany zakaz powoływania się na prawo do sprzeciwu sumienia w przypadkach nagłego zagrożenia życia lub zdrowia (wśród tych państw wymienia się Polskę oraz Chorwację, Bośnię i Hercegowinę, Czechy, Litwę, Włochy, Portugalię, San Marino, Węgry, Wielką Brytanię – w przypadku dwóch ostatnich państw uregulowano tę kwestię tylko w odniesieniu do aborcji).

Zdaniem McCafferty również zakres podmiotowy prawa do sprzeciwu sumienia wymaga doprecyzowania. Referując raport, wyraziła ona pogląd, że przysługuje ono tylko lekarzom, a rozciąganie jego zakresu na innych pracowników ochrony zdrowia jest problematyczne. W Wielkiej Brytanii zakres ten został nieco doprecyzowany przez Izbę Lordów w 1988 r. poprzez określenie, że obejmuje on jedynie osoby uczestniczące bezpośrednio w wykonywaniu danej procedury<sup>28</sup>. McCaf-

<sup>26</sup> W Wielkiej Brytanii w 2003 r. orzeczono, że lekarz (katolik) dopuścił się przewinienia, nie informując pacjentki, że z powodu jej wieku występuje podwyższone ryzyko wad genetycznych płodu oraz że istnieją możliwości wykonania badań prenatalnych (High Court of England and Wales, *Enright and another v. Kwun and another*, 2003).

<sup>27</sup> FIGO, *Resolution on Conscientious Objection*.

<sup>28</sup> Rozpatrywany przypadek dotyczył sekretarki, która powołując się na prawo do sprzeciwu sumienia, odmówiła podpisania wniosku dotyczącego skierowania pacjentki na zabieg

ferty wyraziła opinię, że omawiane prawo może przysługiwać jedynie tym pracownikom, którzy są bezpośrednio zaangażowani w wykonanie określonej procedury, natomiast nie obejmuje osób zaangażowanych pośrednio (np. dyrektorów szpitali, pracowników administracji i pielęgniarek). Takie rozwiązanie obowiązuje w Norwegii i Włoszech, których regulacje przewidują korzystanie z prawa do sprzeciwu sumienia jedynie przez osoby bezpośrednio przeprowadzające lub asystujące przy wykonaniu zabiegu aborcji, natomiast nie obejmują personelu, który świadczy opiekę przed i po zabiegu. Wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie *Pichon and Sajous v. France* miałby wskazywać, że prawo do sprzeciwu sumienia nie obejmuje farmaceutów, jeśli leki są dostępne jedynie w aptekach i na receptę<sup>29</sup>. Za nieuzasadnione uznała McCafferty korzystanie z prawa do sprzeciwu sumienia przez zakłady opieki zdrowotnej, ponieważ akty prawa międzynarodowego gwarantują prawo do wolności myśli, sumienia i religii jednostkom, a nie instytucjom. Przytoczyła również przykład Francji i Niemiec, gdzie sądy wyższej instancji potwierdziły, że wolność sumienia ma charakter indywidualny (a nie instytucjonalny) i zakłady publiczne muszą zapewniać kobietom możliwość przeprowadzenia aborcji.

Referująca raport podkreśliła również, że państwa powinny wdrożyć odpowiednie sposoby monitorowania i nadzorowania przestrzegania regulacji prawnych w zakresie prawa do sprzeciwu sumienia oraz pociąganie do odpowiedzialności za działanie niezgodne z przepisami. Większość krajów ma odpowiednie procedury zaskarżania decyzji lekarskich, które naruszają prawa pacjentów. Takie procedury nie są przewidziane jednak wszędzie. Zdaniem McCafferty nie ma potrzeby tworzenia takich procedur jedynie w odniesieniu do klauzuli sumienia,

---

aborcji (BMA's Handbook of Ethics and Law; za: *Women's access to lawful medical care*, rapporteur: Ms McCafferty).

<sup>29</sup> Zdaniem Trybunału „as long as the sale of contraceptives is legal and occurs on medical prescription nowhere other than in a pharmacy, the applicants cannot give precedence to their religious beliefs and impose them on others as justification for their refusal to sell such products” (Application No. 49853/99, admissibility decision). Zob. A. Lamacková, *Conscientious Objection in Reproductive Healthcare: Analysis of Pichon and Sajous v. France*, „European Journal of Health Law” 2008, nr 15, s. 7-43.

ponieważ decyzje lekarskie w tym zakresie mogą podlegać zwykłym procedurom zaskarżania, obowiązującym w innych sytuacjach związanych z praktyką medyczną. Przykładem państwa, które posiada taką procedurę szybkiego odwołania i skargi w odniesieniu do odmowy wykonania aborcji, są Czechy. Z kolei Polskę wymieniono jako przykład kraju, gdzie brak jest odpowiednich procedur nadzorowania i zaskarżania decyzji lekarskich, czego przejawem miał być *casus* Alicji Tysiąc, która rzekomo uniknęłaby konsekwencji w postaci pogorszenia wzroku, gdyby mogła się odwołać od decyzji lekarza odmawiającego jej przeprowadzenia aborcji<sup>30</sup>.

W podsumowaniu poseł McCafferty jeszcze raz podkreśliła potrzebę wezwania krajów członkowskich do całościowego i precyzyjnego uregulowania prawa do sprzeciwu sumienia (zwłaszcza w odniesieniu do jego zakresu podmiotowego i przedmiotowego), tak aby zapewnić pacjentom dostęp do zalegalizowanych procedur medycznych. Za ważne uznała również wdrożenie w poszczególnych państwach mechanizmów pozwalających na kontrolowanie i nadzorowanie przestrzegania tych regulacji. Po raz kolejny uwypukliła obowiązki, które należy nałożyć na lekarzy pragnących skorzystać z prawa do sprzeciwu sumienia. Do tych obowiązków zaliczyła: poinformowanie pacjenta o wszystkich legalnych sposobach postępowania, odesłanie pacjenta do innego specjalisty i upewnienie się, że zapewni on świadczenie na odpowiednim poziomie, a także zakaz powoływania się na klauzulę sumienia w przypadkach nagłych oraz gdy niemożliwe jest odesłanie do innego specjalisty. Postulowała ponownie stworzenie rejestru specjalistów zgłaszających sprzeciw sumienia i wprowadzenie zakazu korzystania z klauzuli sumienia przez zakłady opieki zdrowotnej.

Należy zwrócić uwagę na dość emocjonalny ton raportu wyrażający się używaniem określonych przymiotników wobec osób reprezentu-

---

<sup>30</sup> Należy w tym miejscu jednak zaznaczyć brak rzetelności w raporcie poseł McCafferty. Europejski Trybunał Praw Człowieka nie wypowiedział się na temat wskazań medycznych do wykonania aborcji w przypadku Alicji Tysiąc (żaden z polskich specjalistów ginekologii ani okulistyki nie potwierdził wskazań medycznych do wykonania aborcji w tym przypadku, a późniejsze pogorszenie wzroku nie było następstwem ciąży i porodu). Zob. K. Szewczyk, *Tysiąc przeciwko Polsce*, <http://www.incet.uj.edu.pl/dzialy.php?l=pl&p=31&i=3&m=27&n=1&z=&kk=110&k=1> – dostęp: 8 marca 2011 r.



jących odmienny światopogląd (np. *devout catholic* w odniesieniu do lekarza, który jest przeciwnikiem aborcji) oraz bardzo wyraźną tendencję do postrzegania autonomii pacjenta i jego prawa dostępu do świadczeń jako wartości wyższej niżeli prawo lekarza do wolności myśli, sumienia i religii. Choć autorzy projektu rezolucji używali eufemizmów w postaci określeń „zdrowie reprodukcyjne kobiet”, to jednak treść raportu wyraźnie wskazuje na dążenie do zapewnienia szerszego dostępu do aborcji kosztem ograniczenia prawa do sprzeciwu sumienia pracowników ochrony zdrowia. Wskazuje na to wielokrotne wspomnianie o świadczeniach zdrowia reprodukcyjnego i jedynie marginalne uwzględnienie innych kontrowersyjnych procedur, a także nader częste akcentowanie obowiązków lekarzy w zapewnieniu dostępu do wszystkich zalegalizowanych świadczeń. Wydaje się, że autorzy nie zachowali równowagi w poszanowaniu autonomii obu podmiotów tworzących relację lekarz – pacjent, przeakcentowując autonomię pacjenta i sprowadzając lekarzy i innych pracowników ochrony zdrowia do roli urzędowych usługodawców. Zatem dobrze się stało, że na dalszych etapach prac projekt rezolucji uległ istotnym zmianom, co potwierdziło fundamentalne znaczenie prawa do wolności myśli, sumienia i religii.

#### 4. STANOWISKO KOMISJI DS. RÓWNOŚCI KOBIEI I MĘŻCZYŹN

Stanowisko Komisji ds. Równości Kobiet i Mężczyzn wobec projektu rezolucji przedstawione zostało dnia 6 października 2010 r. przez posel Ingrid Circene (jedną z wnioskodawczyń rezolucji) z Łotwy z Group of the European People's Party<sup>31</sup>. Komisja reprezentowana przez posel Circene pogratulowała Komisji ds. Społecznych, Zdrowia i Rodziny przedstawionego przez nią projektu rezolucji oraz poparła go, proponując siedem poprawek.

Pierwsza z poprawek podkreślała, że ograniczenie dostępu kobiet do legalnej i bezpiecznej aborcji przez korzystanie z prawa do sprze-

---

<sup>31</sup> *Opinion of the Committee on Equal Opportunities for Women and Men*, rapporteur: Mrs Circene, Doc. 12389. <http://assembly.coe.int/Main.asp?link=/Documents/Working-Docs/Doc10/EDOC12389.htm> – dostęp: 8 marca 2011 r.

ciwu sumienia spowoduje wzrost niechcianych ciąży, potajemnych aborcji i wtórnych powikłań zdrowotnych, w tym również śmierci. Druga poprawka rozszerzała zakaz korzystania z prawa do sprzeciwu sumienia na instytucje prywatne (wcześniej mówiono w tym kontekście tylko o instytucjach publicznych), przynajmniej w sytuacjach nagłych. Kolejna propozycja zmiany miała na celu rozszerzenie zobowiązania świadczeniodawców do udzielania pacjentowi informacji na temat nowoczesnych sposobów planowania rodziny i zapobiegania poczęciom. W poprawce czwartej zaproponowano, aby państwa wprowadziły sankcje i odszkodowania w przypadkach, gdy korzystanie z prawa do sprzeciwu sumienia naruszałoby prawo dostępu do legalnych usług medycznych, szczególnie jeśli zostałyby zagrożone zdrowie lub życie pacjenta. Poprawka piąta wprowadzała wymóg kształcenia pracowników ochrony zdrowia w taki sposób, aby potrafili wykonywać wszystkie legalne zabiegi, niezależnie od zgłaszanego sprzeciwu ze strony studenta lub stażysty. Miałyby to na celu zapewnienie dostępu do świadczeń w sytuacjach nagłych i innych, gdy nie można korzystać z prawa do sprzeciwu sumienia. Szósta poprawka zalecała ulepszenie szkolenia pracowników ochrony zdrowia w zakresie standardów etycznych i prawnych związanych ze sprzeciwem sumienia i zapewnieniem dostępu do świadczeń. Ostatnia poprawka wzywała do zapewnienia ochrony przed wrogością i niechęcią w miejscu pracy wobec lekarzy i innych pracowników ochrony zdrowia, którzy są gotowi wykonać zabiegi będące przedmiotem sprzeciwu sumienia ze strony innych świadczeniodawców.

W swoim komentarzu poseł Circene podkreśliła, że prawo do sprzeciwu sumienia niekiedy mocno ingeruje w prawo dostępu do legalnych świadczeń medycznych, szczególnie w odniesieniu do świadczeń z zakresu tzw. opieki reprodukcyjnej. Wyraziła głębokie zaniepokojenie statystykami przytoczonymi przez poseł McCafferty, które wskazują, że większość ginekologów i anestezjologów we Włoszech nie chce wykonywać aborcji. W jej opinii trudność w dostępie do świadczeń medycznych dla kobiet zamieszkujących regiony wiejskie jest wyrazem dyskryminacji z powodów geograficznych. Zgadza się ze stanowiskiem, że korzystanie z prawa do sprzeciwu sumienia musi być ograniczone precyzyjnymi przepisami i nadzorowane, aby nie narusza-

ło prawa do opieki zdrowotnej. Poparła rozwiązanie zobowiązujące do odsyłania pacjenta do innego ośrodka (świadczeniodawcy), który zapewni wykonanie legalnej procedury, wspierając się w tej materii także zaleceniami Światowej Organizacji Zdrowia z 2007 r.<sup>32</sup> Wyraziła przekonanie, że korzystanie z prawa do sprzeciwu sumienia powinno być znacznie ograniczone, ponieważ prawo do wolnego wyboru zawodu medycznego oraz specjalizacji lekarskiej obejmuje zgodę na wykonywanie procedur medycznych przypisanych tym rolom zawodowym. Posunęła się nawet do stwierdzenia, że ten, kto decyduje się na ginekologię, położnictwo, a nawet chirurgię i nie zamierza przeprowadzać aborcji, powołując się na prawo do sprzeciwu sumienia, podobny jest do żołnierza, który na podstawie tego prawa nie chciałby uczestniczyć w operacjach militarnych. Podkreśliła potrzebę szkolenia pracowników ochrony zdrowia w taki sposób, aby przeprowadzali wszystkie zalegalizowane procedury. Wyakcentowała potrzebę chronienia przed wrogością i dyskryminacją nie tylko tych, którzy odmawiają wykonania świadczeń niezgodnych z ich sumieniem, ale również tych, którzy wykonują świadczenia będące przedmiotem sprzeciwu ze strony ich zawodowych kolegów. Nawiązała również do poprawki zobowiązującej wszystkie zakłady opieki zdrowotnej, zarówno publiczne, jak i prywatne, do zachowania tych samych standardów postępowania w odniesieniu do prawa do sprzeciwu sumienia. Taka zasada powinna dotyczyć przynajmniej sytuacji nagłych, kiedy kobieta musi skorzystać z pomocy najbliższej placówki i nie ma czasu na poszukiwanie zakładu publicznego. Na końcu przypomniała rezolucję nr 1607 Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy, w której wzywano państwa członkowskie do stworzenia kobietom możliwości wyboru oraz zapewnienia dostępu do bezpiecznej i legalnej aborcji. Według niej jest to kolejny argument za tym, aby uregulować prawo do sprzeciwu sumienia w taki sposób, aby nie ograniczało ono dostępu do bezpiecznej i legalnej aborcji.

---

<sup>32</sup> WHO, *The WHO Strategic Approach to strengthening sexual and reproductive health policies and programmes*, [http://whqlibdoc.who.int/hq/2007/WHO\\_RHR\\_07.7\\_eng.pdf](http://whqlibdoc.who.int/hq/2007/WHO_RHR_07.7_eng.pdf) – dostęp: 8 marca 2011 r.

Analizując powyższe wystąpienia i projekt rezolucji, nasuwa się kilka uwag natury filozoficznej i prawnej. Wnioskodawcy i zwolennicy ograniczenia prawa do sprzeciwu sumienia nie odróżniają motywów sprzeciwu ze strony lekarzy, które oparte są często nie tyle na przesłankach religijnych, ile bardziej na podstawowych wartościach etyki medycznej (zwłaszcza w odniesieniu do aborcji czy eutanazji). Brak jest również głębszej refleksji nad zróżnicowaniem świadczeń medycznych, zdefiniowaniem ich zakresu i celu (można bowiem dyskutować, czy świadczeniem medycznym jest aborcja wykonywana z powodów socjalnych albo czy świadczenia z zakresu regulacji poczęć mają cel terapeutyczny). W powyższych wystąpieniach można zauważyć podobne postrzeganie od strony aksjologiczno-moralnej każdego zalegalizowanego świadczenia medycznego, tak jakby akt legalizacji zmieniał wartość moralną działania. Nie próbuje się np. uzasadniać od strony etycznej prawa dostępu do aborcji, powołując się jedynie na fakt legalizacji tego zabiegu, i wyciąga się z tego wniosek o obowiązku jego świadczenia. Trudno zgodzić się na taki tok rozumowania, ponieważ np. w Polsce w ustawie z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży prawodawca zrezygnował jedynie z wymierzania kary za dokonanie zabiegu aborcji w ściśle określonych okolicznościach (penalizując ten zabieg w pozostałych wypadkach), natomiast nigdzie nie zobowiązuje lekarzy do jego wykonania. Jedynie sytuacja zagrożenia życia lub ciężkiego rozstroju zdrowia kobiety ciężarnej mogą być rozważane jako wchodzące w zakres obowiązku pomocy pacjentowi, a więc uniemożliwiające odmowę zabiegu. W świetle tych regulacji nie można twierdzić, że kobiecie przysługuje „prawo do aborcji”, i wyciągać z tego wniosku o obowiązku państwa w zakresie realizacji tego prawa. Można co najwyżej wnioskować o „prawie kobiety do niekaralności” za wykonanie aborcji, ale z tego w żaden sposób nie wynika obowiązek świadczenia tego zabiegu. Zauważalny jest również brak głębszej refleksji nad wzajemnymi stosunkami pomiędzy prawami człowieka i różnicowaniem pomiędzy prawami podstawowymi, jak prawo do życia, oraz prawami społecznymi czy obywatelskimi, jak prawo dostępu do świadczeń opieki zdrowotnej. Rodzi się bowiem pytanie, czy słuszne jest stawianie tych praw na tej samej płaszczyz-

nie aksjologicznej. W prezentowanych stanowiskach i w projekcie rezolucji trudno dostrzec jakikolwiek szacunek dla życia ludzkiego w fazie prenatalnej i nie ma mowy o jakiegokolwiek podmiotowości dziecka poczętego. Głównymi wartościami, jakie podlegałyby ochronie w świetle tak sformułowanego dokumentu, są wolność i autonomia kobiety oraz prawo dostępu do zalegalizowanych świadczeń z zakresu opieki zdrowotnej. Natomiast zawężona zostałaby autonomia pracowników ochrony zdrowia, ponieważ ich indywidualne prawo do sprzeciwu sumienia byłoby mocno ograniczone. Zatem dobrze się stało, że projekt rezolucji uległ na końcowym etapie postępowania istotnym zmianom.

## 5. OSTATECZNA TREŚĆ REZOLUCJI

Ostateczny tekst rezolucji nr 1763, zatytułowanej *Prawo do sprzeciwu sumienia w ramach legalnej opieki medycznej*, został przyjęty 7 października 2010 r. w czasie 35 posiedzenia Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy. Dokument przyjęto niewielką większością głosów – poparło ją 56 posłów, a 51 było przeciwko. Wersja ostateczna rezolucji istotnie odbiega od pierwotnej, na co wpływ miały liczne poprawki posłów. Na zmianę niewątpliwym wpływ miało również nagłośnienie sprawy w mediach i liczne protesty stowarzyszeń lekarskich (w tym polskiej Naczelnej Rady Lekarskiej)<sup>33</sup> oraz organizacji i środowisk pro-life (m.in. Światowej Federacji Katolickich Stowarzyszeń Medycznych, Międzynarodowej Federacji Katolickich Farmaceutów i Międzynarodowego Katolickiego Komitetu Pielęgniarek i Asystentów Społeczno-Medycznych)<sup>34</sup>.

Przyjęty tekst rezolucji składa się z czterech punktów. W pierwszym z nich stwierdzono, że żadna osoba, szpital ani inna instytucja nie może

---

<sup>33</sup> List Prezesa Naczelnej Rady Lekarskiej do Polskiej Delegacji do Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy z 5 października 2010 r. (<http://www.nil.org.pl/xml/nil/tematy/archiwum/2010> – dostęp: 8 marca 2011 r.).

<sup>34</sup> Zob. <http://www.naszdziennik.pl/index.php?dat=20101007&typ=sw&id=sw21.txt> – dostęp: 8 marca 2011 r.

być przymuszona lub w żaden sposób dyskryminowana z powodu odmowy przeprowadzenia lub asystowania w zabiegu aborcji, eutanazji lub innym działaniu powodującym śmierć ludzkiego płodu lub embrionu. W punkcie drugim Zgromadzenie Parlamentarne potwierdziło zarówno lekarskie prawo do sprzeciwu sumienia, jak i odpowiedzialność państwa za zapewnienie pacjentom dostępu do legalnych świadczeń medycznych. Wyraziło również obawę, że brak regulacji w zakresie prawa do sprzeciwu sumienia może szczególnie dotknąć kobiety o niskich dochodach i żyjące na terenach wiejskich. Punkt trzeci informuje, że w większości państw członkowskich Rady Europy praktyka sprzeciwu sumienia jest odpowiednio uregulowana, zapewniając poszanowanie praw pacjenta. Natomiast w punkcie czwartym, uwzględniając obowiązek państw związany z zapewnieniem dostępu do legalnej opieki medycznej oraz respektowaniem prawa do wolności myśli, sumienia i religii, Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy zachęca państwa członkowskie do przyjęcia regulacji gwarantujących prawo do sprzeciwu sumienia w odniesieniu do procedur medycznych, a także zapewniających, że pacjent uzyska informację o sprzeciwie bez zbędnej zwłoki i zostanie odesłany do innego specjalisty, a w przypadkach nagłych otrzyma właściwe leczenie<sup>35</sup>.

Należy zauważyć istotne zmiany treściowe w tekście rezolucji w porównaniu z wcześniejszymi jej wersjami. Punkt pierwszy rozszerza perspektywę spojrzenia na problem sprzeciwu sumienia, nie ograniczając go jedynie do aborcji i zdrowia reprodukcyjnego. Zauważa również podmiotowość embrionu i płodu. Ważną zmianą jest brak zakazu korzystania z prawa do sprzeciwu sumienia przez zakłady opieki zdrowotnej, czego chcieli projektodawcy (poseł Circene chciała tego nawet zakazać instytucjom prywatnym). Co więcej, posłowie ostatecznie nie tylko nie zakazali takiego sprzeciwu, ale nawet zakazali dyskryminacji instytucji, które odmawiają wykonania niektórych kontrowersyjnych moralnie zabiegów. Należy zauważyć różnicę w ocenie regulacji dotyczących sprzeciwu sumienia w państwach członkowskich – projekt rezolucji podkreślał braki w tym zakresie, natomiast w wersji ostatecznej stwier-

---

<sup>35</sup> Pełny tekst rezolucji w języku polskim (w tłumaczeniu autora) zamieszczony jest na końcu artykułu.

dono, że większość państw posiada odpowiednie przepisy w tym zakresie. Rezolucja nie mówi nic o wdrożeniu mechanizmów nadzoru i kontroli (w tym możliwości wnoszenia skarg przez pacjentów) przestrzegania przepisów regulujących korzystanie z prawa do sprzeciwu sumienia, czego domagali się projektodawcy. Obowiązek informowania pacjenta ograniczono jedynie do niezwłocznego poinformowania o sprzeciwie, natomiast zrezygnowano z obligowania świadczeniodawców do udzielania informacji o wszystkich możliwych sposobach postępowania. Utrzymano natomiast wymóg odesłania do innego specjalisty, ale zrezygnowano z obowiązku upewnienia się, że pacjent otrzyma właściwe świadczenie ze strony osoby, do której został odesłany. Zobowiązano państwo do zapewnienia właściwego leczenia w przypadkach nagłych (w projekcie zobowiązywano do tego konkretnego świadczeniodawcę). Natomiast wśród ograniczeń prawa do sprzeciwu sumienia nie wymienia się przypadku, gdy odesłanie do innego specjalisty nie jest możliwe, co znajdowało się w projekcie. Rezolucja nie określa również ściśle zakresu podmiotowego prawa do sprzeciwu sumienia, jak miało to miejsce w propozycji ograniczającej to prawo jedynie do pracowników bezpośrednio zaangażowanych w wykonanie świadczenia.

W ostatecznej wersji nie uwzględniono również większości poprawek zgłoszonych przez poseł Circene z Komisji ds. Równości Kobiet i Mężczyzn. Zrezygnowano z podkreślania negatywnych następstw ograniczenia dostępu do legalnej i bezpiecznej aborcji przez korzystanie z prawa do sprzeciwu sumienia (wzrost niechcianych ciąż, potajemnych aborcji i powikłania zdrowotne). Nie uwzględniono poprawki dotyczącej wprowadzenia sankcji i odszkodowań w przypadkach, gdy korzystanie z prawa do sprzeciwu sumienia naruszałoby prawo dostępu do legalnych usług medycznych, szczególnie w sytuacji zagrożenia zdrowia lub życia pacjenta. W głosowaniu nie zyskała także akceptacji propozycja wprowadzenia obowiązku uczestnictwa w okresie kształcenia przeddyplomowego i podyplomowego w zabiegach będących przedmiotem sprzeciwu ze strony studenta lub stażysty. W ostatecznym tekście nie znalazły się również propozycje dotyczące zapewnienia ochrony przed wrogością i niechęcią w miejscu pracy lekarzom, którzy są gotowi wykonać zabiegi będące przedmiotem sprzeciwu sumienia ze strony innych lekarzy.

## PODSUMOWANIE

W podsumowaniu należy stwierdzić, że w swoim ostatecznym kształcie omawiany dokument bardziej potwierdza, aniżeli ogranicza fundamentalne prawo do sprzeciwu sumienia. Choć wydaje się, że taka zmiana odbiega od intencji projektodawców, to jednak trzeba zauważyć, że ostateczny tekst rezolucji wprowadza większą równowagę pomiędzy prawem do wolności sumienia a prawem do ochrony zdrowia. Nie można tego było powiedzieć o pierwotnej wersji, która zdecydowanie wyżej stawiała prawo dostępu do legalnych świadczeń medycznych, aniżeli prawo do sprzeciwu sumienia. Rezolucja nie niesie jednak przełomowych rozwiązań ani nowych propozycji, dlatego można przewidywać, iż wraz z legalizowaniem coraz większej liczby moralnie kontrowersyjnych świadczeń medycznych będzie narastać konflikt pomiędzy prawem do sprzeciwu sumienia a prawem dostępu do legalnych świadczeń.

REZOLUCJA NR 1763 ZGROMADZENIA PARLAMENTARNEGO RADY EUROPY  
Z DNIA 7 PAŹDZIERNIKA 2010 R.

*PRAWO DO SPRZECIWU SUMIENIA W RAMACH LEGALNEJ OPIEKI MEDYCZNEJ*<sup>36</sup>

1. Żadna osoba, szpital ani instytucja nie może być przymuszona, pociągana do odpowiedzialności ani w żaden sposób dyskryminowana z powodu odmowy przeprowadzenia, udzielenia, asystowania lub podporządkowania się wykonaniu aborcji, spowodowania poronienia lub przeprowadzenia eutanazji albo jakiegokolwiek innego czynu, który mógłby spowodować śmierć ludzkiego embrionu lub płodu z jakiegokolwiek przyczyny.
2. Zgromadzenie Parlamentarne podkreśla potrzebę potwierdzenia prawa do sprzeciwu sumienia razem z odpowiedzialnością państwa za zagwarantowanie pacjentom dostępu do zalegalizowanych świadczeń medycznych bez zbędnej zwłoki. Zgromadzenie wyraża obawę, że nieograniczone korzystanie z prawa do sprzeciwu

<sup>36</sup> Resolution 1763, *The right to conscientious objection in lawful medical care*.



- sumienia może szczególnie dotknąć kobiety, zwłaszcza te o niskich dochodach lub żyjące na terenach wiejskich.
3. W ogromnej większości państw członkowskich Rady Europy prawo do wyrażania sprzeciwu sumienia jest właściwie uregulowane. Istnieją wyczerpujące i przejrzyste rozwiązania polityczne i prawne regulujące praktykę sprzeciwu sumienia wśród pracowników ochrony zdrowia i zapewniające, że interesy i prawa jednostek pragnących skorzystać z zalegalizowanych świadczeń medycznych są szanowane, chronione i zaspokajane.
  4. Z uwagi na zobowiązanie państw członkowskich do zapewnienia dostępu do legalnych świadczeń opieki medycznej i zabezpieczenia prawa do ochrony zdrowia, jak również mając na uwadze obowiązek poszanowania prawa do wolności myśli, sumienia i religii pracowników ochrony zdrowia, Zgromadzenie zachęca państwa członkowskie Rady Europy do opracowania wyczerpujących i przejrzystych rozwiązań definiujących i regulujących prawo do sprzeciwu sumienia w odniesieniu do zdrowia i świadczeń medycznych, które:
    - 4.1. Zagwarantują prawo do sprzeciwu sumienia wobec udziału w kwestionowanym świadczeniu;
    - 4.2. Zapewnią, że pacjenci zostaną poinformowani o sprzeciwie bez zbędnej zwłoki oraz odesłani do innego świadczeniodawcy;
    - 4.3. Zapewnią, że pacjenci otrzymają właściwe leczenie, szczególnie w przypadkach nagłych.

THE RIGHT TO CONSCIENTIOUS OBJECTION  
IN LAWFUL MEDICAL CARE. RESOLUTION 1763 OF THE PARLIAMENTARY  
ASSEMBLY OF THE COUNCIL OF EUROPE OF 7 OCTOBER 2010

### Summary

This paper elaborates on the origin of Resolution 1763, The right to conscientious objection in lawful medical care, adopted by the Parliamentary Assembly of the Council of Europe on 7 October 2010. The draft resolution

was prepared by the socialist and leftist MPs and aimed to curtail the right to conscientious objection by medical personnel and to increase the availability of legal, yet morally controversial, medical services, especially abortion. The work on the document began on 14 October 2008 when a group of MPs put forward a motion containing the draft resolution. The draft was later submitted to deliberations of the Committee on Social, Health and Family Affairs and the Committee on Equal Opportunities for Women and Men. Adoption of the document was preceded by a stormy debate on the nature of the right to conscientious objection and its subjective and objective scope as regards the medical care system and the right to health care. The adopted amendments significantly altered the original text. The final draft laid a strong emphasis on the fundamental nature of the right to freedom of conscience, including the right to conscientious objection, but also stressed the responsibility of the state for providing patients with access to lawful medical services. The Polish translation of Resolution 1763 has been attached at the end of the paper.

*Translated by Konrad Szulga*

**Paweł Bała, *Pod wezwaniem Boga czy Narodu? Religia a ustrój – studium przypadku polskich konstytucji*, Wydawnictwo von borowiecky, Warszawa 2010, ss. 359.**

Uważna lektura pracy dra nauk prawnych Pawła Bały, adiunkta Instytutu Nauk Społecznych Akademii Podlaskiej, znanego już z kilku publikacji z zakresu prawa konstytucyjnego zwłaszcza w aspekcie przystąpienia Polski do Unii Europejskiej, skłania do zaprezentowania jej czytelnikowi zainteresowanemu stosunkami Kościół–Państwo w Polsce. Już na początku warto zaznaczyć, iż jest to praca, która sięga do początków stosunków Kościoła katolickiego z państwami od początków cywilizacji zachodniej oraz do historii Polski i roli religii katolickiej w jej dziejach oraz praca, która w szczególności koncentruje się nad obecnością religii w polskich ustawach konstytucyjnych aż do 1997 r. włącznie. Sam tytuł pracy opatrzony znakiem zapytania *Pod wezwaniem Boga czy Narodu?* jest prowokacyjny, gdyż jakby zakłada alternatywę: przewagi religii (Boga) albo państwa (narodu) w dziejach Polski i rodzi inne pytania. Podtytuł *Religia a ustrój – studium przypadku polskich konstytucji* wyjaśnia, że w pracy chodzi o ukazanie wpływu religii w szerokim słowa znaczeniu na kształt regulacji dotyczących ustroju Polski zawartych w przepisach polskich konstytucji. Innymi słowy, sformułowanie *religia a ustrój* nasuwa przypuszczenie, iż Autor zakłada taki wpływ religii na ustrój Polski kształtowany w ciągu dziejów i wyrażony w konstytucyjnych normach prawnych. Istotnie już we *Wstępie* Autor wyjaśnia, iż będzie chodziło o problematykę relacji państwa do szeroko pojętej sfery religijnej, czyli o tematy w polskich konstytucjach wzbudzające emocje pewnej części społeczeństwa polskiego głównie

z tego powodu, że są emanacją wpływu określonej religii. Autor wyrażnie deklaruje, iż tym związkiem wyznaniowym, którego wpływ na polskie rozwiązania konstytucyjne w zakresie stosunków państwo–kościelnych będzie go interesował, jest religia rzymskokatolicka (s. 8-9). Autor zakłada też, iż model relacji państwo–kościelnych w Polsce, regulowany przecież przez poszczególne konstytucje, zostanie ukazany w kontekście poparcia społecznego większości narodu dla określonego związku wyznaniowego – Kościoła rzymskokatolickiego. Zakłada też, iż będzie chodziło o opracowanie interdyscyplinarne, a więc zawierające spojrzenie nie tylko w świetle prawa konstytucyjnego, ale także innych gałęzi oraz że temat będzie rozważany w kontekście ekonomii, historiozofii, socjologii i teologii (s. 7). Autor zaznaczył we *Wstępie*, iż praca będzie się składała z trzech części: pierwszej – poświęconej relacjom Kościół–państwo, drugiej – traktującej o roli rzymskiego katolicyzmu w dziejach narodu polskiego i trzeciej – zawierającej analizę polskich ustaw zasadniczych (s. 11). Ustosunkowując się do tego podziału, zaznaczyć należy, iż podział ten nie został uwidoczniiony w spisie treści a także brak w nim jakiegokolwiek proporcji objętościowej (pierwsza część to rozdział I s. 15-72; II część to rozdział II – s. 73-150 i III część to rozdziały III, IV i V – s. 151–295). Dlatego faktycznie od strony treści (rzeczowo) jest on zasadny i konsekwentnie utrzymany w całej pracy, mimo że nietypowy z punktu widzenia metodologicznego opracowania naukowego. Pod koniec pracy umieszczono ponadto Aneksy, wykaz źródeł oraz literatury i skorowidz. Te założenia Autora wyrażone we *Wstępie* zachęcają do lektury całej pracy.

Książka zawiera najpierw szerokie i czytelne uzasadnienie faktu istnienia Kościoła katolickiego jako instytucji. Autor wywód swój prowadzi na podstawie tekstów biblijnych oraz dzieł znaczniejszych pisarzy i filozofów chrześcijańskich. Ciekawe, choć może nieodkrywcze są jego wywody na temat dwóch instytucji funkcjonujących w naszej cywilizacji, tej ziemskiej – państwa i duchowej – Kościoła, ich wzajemnych stosunków a zwłaszcza w kontekście dualizmu chrześcijańskiego opartego na słowach Chrystusa: oddajcie cesarzowi, co cesarskie a Bogu, co do Niego należy (Mt 22,21). Jednak opracowana koncepcja dwóch mieczy, sojuszu tronu i ołtarza ukazana w ciągu wieków i w świetle źródeł kościelnych oraz świeckich, na podstawie dzieł znanych filozofów i politologów przedstawia w pracy od początków Kościoła aż do soborowego *aggiornamento* jest bardzo oryginal-

nalna w swej formie i prowadzi do ciekawych wniosków. Między innymi jako pierwszego władcę chrześcijańskiego uważa on Abgara IX (179-216), króla Odessy a pierwsze państwo wyznaniowe to Armenia za czasów panowania króla Tyriadesa nawróconego w 314 r. Tymczasem powszechnie się przyjmuje, że właśnie Konstantyn Wielki jest pierwszym twórcą koncepcji chrześcijaństwa jako religii państwowej. Ciekawe są jego poglądy na temat świeckości państwa i rzekomej możliwości jego neutralności (zob. s. 60). Zasługą chrześcijaństwa a nie środowisk świeckich jest rozdział państwa od Kościoła zgodnie z zasadą głoszoną przez Chrystusa, iż Jego królestwo nie jest z tego świata. Treści zawarte w I rozdziale pracy, nazwanym we *Wstępie* przez Autora częścią pierwszą pracy, oparte na bardzo dobrej znajomości historii, sprawiają, iż prawniczą książkę czyta się z wielkim zainteresowaniem.

Po wstępnej części wprowadzającej w tematykę Autor w II rozdziale pracy rozpoczyna swe badania od próby określenia narodu, państwa, kościoła państwowego, rodzenia się polskiej świadomości narodowej (s. 80) i przechodzi do omówienia roli katolicyzmu rzymskiego w historii narodu polskiego w okresie przedkonstytucyjnym. Opierając się na koncepcjach głównie endeckich, reprezentowanych przez Romana Stanisława Dmowskiego, Autor rzuca ciekawe światła na rolę Kościoła rzymskokatolickiego w historii Polski poczynając od państwa Wiślan i Polan (s. 73-96), poprzez znaczenie dokumentu *Dagome iudex* z 992 r., integracyjnej funkcji w czasie rozbicia dzielnicowego, czasy świetności Rzeczypospolitej Jagiellonów, potop, wojny z Turkami, jej upadek, powstania narodowe aż do pierwszej konstytucji z 1791 r. Nie brak też ciekawych wywodów na temat stanów w Polsce: duchowieństwa, szlachty, chłopów mazowieckich, ich patriotyzmie (s. 96). Czytelnik spotyka się tu z wielkim oczytaniem Autora w literaturze nie tylko polskiej, ale także niemieckiej i francuskiej na temat dziejów Polski i roli Kościoła w ich tworzeniu.

Po rozważaniach wprowadzających do zasadniczej części – nazwanej przez Autora trzecią – znajdziemy ciekawe wywody na temat tolerancji, wolności religijnej i charakteru państwa polskiego w aspekcie jego powiązania z religią rzymskokatolicką. Prowadzi je, opierając się na inwokacjach poprzedzających poszczególne konstytucje, istotne dla tematu przepisy konstytucyjne oraz w świetle okoliczności politycznych i uwarunkowań społecznych danej epoki. Słusznie napisał o tej pracy Adam Wielomęski

w swej recenzji zamieszczonej na stronie internetowej „Najwyższy Czas”: „U Pawła Bały [...] książki pisane są w sposób zrozumiały i przystępny. Po części wynika to z osobistego stylu tego młodego naukowca, po części jednak również z przyjętej metodologii” różnej od powszechnie przyjętego modelu pozytywistycznego omawiania prawa, „charakteryzującego się oderwaniem normy prawnej od wartości, historii i społecznego zakotwiczenia”.

Autor podzielił polskie konstytucje na monarchistyczne, republikańskie i osobny ostatni rozdział poświęcił Konstytucji z 7 kwietnia 1997 r. Do konstytucji monarchistycznych zaliczył Ustawę Rządową z 3 maja 1791, Konstytucję Księstwa Warszawskiego z 22 lipca 1807 i Królestwa Polskiego z 22 listopada 1815 r. (rozdział 3, s. 97-150). Ten obszerny rozdział, jak i wszystkie pozostałe, poprzedzony został szerokim wstępem na temat konstytucji pisanych, gdzie czytelnik znajdzie bardzo ciekawe zestawienie trzech konstytucji w kontekście środowisk ich powstania, a mianowicie ustawy sejmowej Rzeczypospolitej z 1791 r., będącej elementem programu modernizacji państwa, francuskiej powstałej w kontekście buntu „stanu trzeciego” przeciw omnipotencji monarszej i amerykańskiej mającej podtekst ekonomiczny (akt cukrowy, akt herbaciany, herbatka bostońska), wyrosłej na gruncie buntu przeciw Anglikom i będącej wynikiem kompromisu stronnictwa konserwatywnego i republikańskiego. Poza tłem historycznym Autor omawia szczególną treść wszystkich konstytucji, podkreśla oparcie się ich twórców na określonych systemach wartości, stosunek do pozostałych aktów normatywnych i trybunałów badających zgodność tych ostatnich z ustawą zasadniczą. Dopiero po tym oryginalnym wstępie Autor analizuje Ustawę Rządową z 3 Maja 1791 r., najpierw opisując z pasją i barwnie jej kontekst historyczny i okoliczności uchwalenia. Rzeczywiście, dzięki takiej metodologii uprawiania nauki prawa czytelnik z przyjemnością zapoznaje się najpierw z osobami grającymi najważniejsze role, ich programami a dopiero na końcu poznaje sam tekst prawny, który jest osadzony w realiach życia i tym samym łatwy do zrozumienia i zapamiętania. Niezmiernie pouczające są wywody Autora na temat suwerena. I w tym kontekście rozumiemy lepiej tytuł pracy *Pod wezwaniem Boga czy Narodu?* Preambuła do polskiej konstytucji zna pojęcie narodu w jednym państwie polskim, ale już nie w Rzeczypospolitej Obojgu Narodów (obwieszcza koniec państwa polsko-litewskiego, s. 112).

Głęboko chrześcijańskie jest w preambule konstytucji polskiej wezwanie imienia Boga w Trójcy Świętej Jedyne, podczas gdy w amerykańskiej „My Naród Stanów Zjednoczonych” a we francuskiej przejawy radykalizmu Oświecenia i pewnego rodzaju kompromisu szlachecko-mieszczańskiego oraz republikańsko-monarszego. Warte przeczytania są wywody Autora na temat pochodzenia w polskiej rzeczywistości władzy królewskiej legitymizowanej „dualistycznie” łaską Bożą i wolą narodu. Ciekawe są też wywody na temat nobilitacji stanu szlacheckiego czy na temat samego pojęcia narodu (s. 14-123). Autor porusza się swobodnie po doktrynie, powołując się na potwierdzenie swoich tez na autorytety zarówno duchowne, jak i świeckie. Ciekawie też tłumaczy umiejętność pogodzenia polskiej rzeczywistości tego czasu wolności religijnej z zakazem apostazji (wolność wyznania – pokój w wierze) i jednocześnie z pojęciem „religii panującej”, udziału biskupów w Senacie, czyli w świeckich strukturach państwa, na temat roli prymasa jako interreksa i pierwszych konkordatów ze Stolicą Apostolską z 1519 i 1525 r.

Poza tą pierwszą, do konstytucji monarchistycznych Autor zaliczył Ustawę konstytucyjną Księstwa Warszawskiego z 22 lipca 1897 r. (s. 131-149) i Ustawę konstytucyjną Królestwa Polskiego z 27 listopada 1815 r. (s. 140-150). Analizując stosunki państwowo-kościelne w Księstwie Warszawskim, podkreśla postępujące uzależnianie Kościoła od państwa, laickie prawo wyznaniowe, likwidację zakonów i inne przejawy podporządkowywania Kościoła władzy świeckiej. Jednak słusznie stwierdza na stronie 139, iż Kościół katolicki w dalszym ciągu był jedyną instytucją ponadzaborową, łączącą wszystkich Polaków. Natomiast przeprowadzając analizę przepisów konstytucji Królestwa Polskiego, utworzonego po Kongresie Wiedeńskim, zwraca uwagę, iż w kontekście historycznym carowi Aleksandrowi I chodziło o odejście od napoleońskiej polityki „areligijności”. W tekście konstytucyjnym samej religii katolickiej nie przypisano jednak roli „religii stanu” (s. 143), ale nazwano ją „religią większości” (s. 148). Cenne są także wyjaśnienia nieporozumień związanych z zaliczeniem polskich powstań wolnościowych przez papieża Grzegorza XVI z przyczyny błędnych informacji caratu do części rewolucji społecznej, jaka się przetaczała przez Europę. Autor, co należy także ocenić pozytywnie, ustosunkowuje się w sposób odpowiedni także do kontrowersyjnej w historii stosunków wyznaniowych w Polsce sprawy unickiej (s. 148-149).

Trudno w tak krótkiej recenzji omawiać także całą problematykę konstytucji uznanych przez Autora jako republikańskie: „marcowa” z 21 marca 1921, „kwietniowa” z 23 kwietnia 1935 i Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej z 22 lipca 1952 r. (rozdział 4, s. 151-219). Jak w poprzednich wywodach interesuje się pojęciem narodu jako suwerena, który przybiera inną nazwę w okresie PRL, określeniem stosunków państwowo-kościelnych i wolności religijnej zarówno w zakresie indywidualnym, jak i zbiorowym (związki wyznaniowe), wolnością religijną innych wyznań i religii funkcjonujących na terenie II Rzeczypospolitej a potem w PRL. Podkreślić jednak należy panoramiczność spojrzenia Autora na wolność religijną w różnych aspektach oraz w różnych okolicznościach politycznych i społecznych. Dla ciekawości podam przykład, że Autor wyjaśnia tego rodzaju kwestie interesujące czytelników, jak okoliczności powstania i trudności w realizacji pomnika odzyskanej niepodległości – świątyni Opatrzności Bożej czy wiele innych.

W obszernym rozdziale V (s. 219–314) omawiającym przedmiotową problematykę w obowiązującej konstytucji z 1997 r. Autor porusza kwestie obecnie dyskutowane i interpretowane w literaturze prawa wyznaniowego, jak: model relacji państwo–Kościoł, w szczególności reguły zwane konstytucyjnymi zasadami tych relacji, gwarancje wolności sumienia i religii, kwestie szczegółowe, jak określenie suwerena i polskiego *invocatio Dei*. Trzeba przyznać, iż posiadając dobrą orientację w literaturze specjalistycznej, niejednokrotnie zachowuje swoje zdanie oraz wyraża liczne wątpliwości, które stara się zwięźle i zrozumiale wyjaśniać.

Na zakończenie prezentacji i oceny pracy dra Pawła Bały *Pod wezwaniem Boga czy Narodu? Religia a ustroj – studium przypadku polskich konstytucji*, warto jeszcze raz podkreślić duże odczytanie Autora, szerokie spojrzenie na omawiany temat, ukazanie go w kontekście okoliczności powstania norm konstytucyjnych. Praca *Pod wezwaniem Boga czy Narodu?* pozwala nie tylko lepiej zrozumieć zakreśloną tematem problematykę wpływu religii na rozwiązania prawne w Polsce, ale także łatwiej ją sobie utrwalić. Poza tym godne podkreślenia są odniesienia Autora do uregulowań europejskich i światowych w tym przedmiocie. Bazując na konkretnych faktach, nie boi się zadawać kłopotliwych pytań i oceniać ostro pewnych rozwiązań, nazywać rzeczy po imieniu, np. „zamach stanu” czy „katolizacja kraju”. Zwraca też często uwagę na kompromisowość wielu rozwiązań normowa-



nych przepisami konstytucji, które należy uznać za pewną mądrość życiową i kompetencję prawodawcy, co gwarantuje dłuższe okresy aktualności przepisów i rozwiązań prawnych, czyli brak dezaktualizacji dobrego prawa.

Za cenne należy też uznać dwa aneksy do pracy „Imię Boga i fenomen religii w wybranych konstytucjach” oraz „Katolickie postulaty konstytucyjne” (s. 297-315). Obszerny wykaz źródeł i literatury obejmujący akty prawne, orzecznictwo, inne źródła, przez które rozumie źródła historyczne, teksty źródłowe i opracowania (s. 316-338), może budzić pewne zastrzeżenia w odniesieniu do samego podziału tych źródeł, ale z pewnością zasługuje na pozytywną ocenę pod względem ich kompletności i właściwego opisu bibliograficznego. Wreszcie dość obszerny indeks osób i rzeczy zwany skorowidzem z pewnością wymagał wiele pracy od Autora, ale dzięki niemu mamy komfort w znalezieniu konkretnych nazwisk czy szczegółowych kwestii.

Reasumując, praca dra Pawła Bały *Pod wezwaniem Boga czy Narodu? Religia a ustroj – studium przypadku polskich konstytucji* to praca cenna, napisana z pasją i ciekawie. Autor bardzo często wyraża nieakceptowane w literaturze (przecież różnych opcji politycznych i nierównego poziomu naukowego) swoje osobiste poglądy, które wolno mu posiadać i publicznie wyrażać. Z pozycji prawa wyznaniowego oceniam pracę bardzo pozytywnie i zachęcam do lektury, fascynującej oryginalnością interpretacji prawa nie w sensie pozytywistycznym, ale w kontekście genezy i okoliczności, uwarunkowań politycznych, społecznych i kulturowych a szczególnie w aspekcie wartości zakorzenionych od wieków w historii naszego narodu.

Henryk Misztal

**Joel S. Fetzer, J. Christopher Soper, *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2006, ss. 208.**

Na okładce tej książki widnieją stojące obok siebie: katolicki kościół Panny Marii oraz meczet Sułtana Yavuz Selima w niemieckim Mannheim. Jest to sugestywny obraz głębokich zmian, jakie nastąpiły w pejzażu wielu miast zachodniej Europy i to nie tylko w wymiarze architekto-

nicznym, ale przede wszystkim społecznym. Na wciąż zdominowanym przez chrześcijan Starym Kontynencie mieszkają obecnie bowiem około 53 miliony muzułmanów, w tym na terenie Unii Europejskiej około 16 milionów (mniej niż 4% całej populacji). Stanowią oni największą niechrześcijańską wspólnotę religijną. Trzy analizowane przez J.S. Fetzera i J.Ch. Sopera państwa są przykładem nienotowanego przed XX stuleciem rozwoju populacji islamskiej w Europie: w Wielkiej Brytanii w 1951 r. mieszkały 23 000 wyznawców Mahometa, zaś w 2001 r. 1,6 miliona (s. 36), we Francji: w 1964 r. ok. 100 000 muzułmanów, a w 2000 r. około 5 milionów (s. 77), natomiast w Niemczech w 1961 r. około 6 500 wiernych, zaś w 2002 r. około 3,4 miliona (s. 102). W tym ostatnim kraju w 1981 r. było 700 miejsc kultu muzułmańskiego, natomiast w 2002 r. już 2400 (s. 117). Chociażby te cząstkowe dane pokazują, iż mahometanie stali się ważnym czynnikiem w systemie stosunków zachodzących między władzą publiczną a wspólnotami religijnymi wielu państw Europy Zachodniej. Ich aktywność wywołała tam nową debatę na temat relacji państwo a religia, której nośność podniosła się z oczywistych względów po 11 września 2001 r.

Prezentowana anglojęzyczna książka wyszła spod pióra dwóch amerykańskich autorów, co należy uznać za jej walor. Obserwują przedmiot swych rozważań z odpowiedniego dystansu, co służy obiektywizmowi poczynionych konstatacji. Celem pracy jest przedstawienie postawy władz publicznych Anglii (a nie tytułowej Brytanii), Francji i Niemiec wobec religii muzułmańskiej w trzech zakresach: ekspresji religijnej w szkole publicznej, finansowania przez państwo prywatnych szkół religijnych oraz budowy meczetów. Fetzer i Soper konfrontują jednocześnie zebrany materiał, w tym i dane o stanie prawnym, z teoriami politologicznymi, służącymi wyświetleniu przyjętych przez władze publiczne poszczególnych państw strategii postępowania wobec środowiska muzułmańskiego (s. 7, 20). Teorie te wszakże (*resource mobilisation, political opportunity structure, ideological theory*), choć konsekwentnie przez autorów aplikowane, nie objaśniają trafnie w ich mniemaniu przyjętych przez trzy prezentowane państwa postaw względem islamu. Autorzy stawiają bowiem tezę, iż stosunek do środowiska muzułmańskiego determinują tam ugruntowane modele relacji państwo-kościół (s. 15, 129, 147): w Anglii model religii urzędowej, który ich zdaniem nakazuje władzy pragmatycznie uwzględniać oczekiwania znaczących wspólnot religijnych (np. s. 14); we Francji

model radykalnej laickości (*Laïcité*) odmawiający zasadniczo akomodacji działań państwa do potrzeb ludzi wierzących (np. s. 95); w Niemczech zaś model wielu wyznań urzędowych (*multiple establishment*), z trudem dopuszczający do pełni uprawnień nowe podmioty, lecz lojalnie współpracuje z wyznaniem zakwalifikowanymi do tego kręgu (s. 129).

Struktura publikacji przedstawia się następująco. Po wstępie następuje rozdział określający cele pracy i jej zakres, w tym uzasadnienie wyboru trzech zaznaczonych już wątków relacji państwo-islam, określanych mianem zagadnień kluczowych w ramach tych stosunków (s. 21-22). W ślad za tym znajdują się rozdziały poświęcone monograficznie trzem badanym krajom. Ich tytuły są dość mylące („Brytania: religia ustanowiona i szkoły islamskie”, „Francja: *laïcité* i *hijāb*”, „Niemcy: złożone ustanowienie religii i status korporacji publicznych”), a to ze względu na akcentowanie tylko jednego (choć newralgicznego) z wielu zagadnień podniesionych w ich obrębie. Po tych „krajowych” rozdziałach następuje rozdział omawiający wyniki badań opinii publicznej dotyczących społecznej percepcji muzułmańskich oczekiwań i osiągnięć w zakresie ekspresji religijnej w analizowanych państwach. Ostatni rozdział w zasadzie reasumuje wcześniejsze ustalenia poczynione przez autorów. W apendyksie zawarto prezentacje wykorzystanych w pracy ankiet i założeń badań terenowych. Następnie umieszczono słownik stosowanej terminologii obcojęzycznej, bogaty wykaz bibliograficzny oraz wnikliwy indeks osobowo-rzeczowy. Wśród bagatelnych słabości pracy wymienić można dość częste powtarzanie niektórych konstatacji, pisanie o Anglii jako o Wielkiej Brytanii (zob. s. 4), pretensjonalnie długą listę podziękowań sformułowaną przez autorów (s. XII-XV), uznanie kanclerza Gerharda Schrödera za prezydenta Niemiec (s. 5) a ustawy zasadniczej RFN za dzieło alian-tów (s. 107). Język opracowania jest erudycyjny a zarazem przystępny. Opracowanie redakcyjne wykonano na poziomie właściwym prestiżowemu wydawnictwu uniwersyteckiemu.

Lektura książki dowodzi, iż żadne z badanych państw nie wypracowało optymalnego sposobu traktowania środowiska muzułmańskiego. Przykładowo, angielska polityka multikulturalizmu spotyka się z zarzutem generowania nisz kulturowych, łatwo eksploatowanych przez radykałów religijnych (s. 25nn). Francuski konsekwentny laicyzm spowodował usunięcie ze szkół setek muzułmańskich dziewcząt niezłomnie noszących hidżab (s.

5). Niemiecki system trwającej wiele dekad weryfikacji kandydatów do statusu osoby prawa publicznego (*Körperschaft des öffentlichen Rechts*) sprawia, że muzułmanie nie mają prawa odprowadzać specjalnego podatku (*Kirchensteuer*) na rzecz swej wspólnoty konfesyjnej, a islam nie może stać się przedmiotem nauczania w szkołach publicznych, jak katecheza katolicka czy protestancka (s. 107-109, 111-116). Dowiadujemy się, iż wyznawcy Mahometa zamieszkujący Anglię, Francję i Niemcy wprowadzili dyskusję na temat stosunków państwo-religia w tych krajach na nową płaszczyznę. Znajdując w islamie formę potwierdzenia swej tożsamości w obcym kulturowo świecie, zaskoczeni głębokością procesów sekularyzacyjnych i niechętni do traktowania swej religii jako sprawy prywatnej, po latach bycia wstrzemięźliwymi, domagają się możliwości manifestowania religii według własnych wyobrażeń. Obok prawa noszenia hidżabu (chusty) czy burki, prowadzenia uboju rytualnego, budowy meczetów z minaretami (i śpiewem-modlitwą muezina), praktykowania obrzezania, tymczasowych małżeństw, pojawiają się postulaty dostosowania czasu pracy do pór modlitewnych, zapewnienia żywności *halāl* („dopuszczalnej” z punktu widzenia przepisów wewnątrzreligijnych) w szkołach publicznych, a także niekoedukacyjnych zajęć wychowania fizycznego, zwolnień z nauki darwinizmu i seksuologii czy z wycieczek szkolnych ułatwiających kontakty między uczniami obu płci. Nawet bardziej kontrowersyjne spośród wyliczonych oczekiwań nie zrażają tych wyznawców innych religii, którzy w stanowczych mahometanach postrzegają sojuszników w zabieganiu u władz publicznych o nowe koncesje (bądź odnowienie dawnych) na rzecz środowisk religijnych. Fetzer i Soper dowodzą, iż niektóre Kościoły chrześcijańskie podejmują się reprezentowania interesów muzułmanów wobec władz świeckich, licząc, iż jednolity front środowisk religijnych umożliwi utrzymanie, a nawet rozszerzenie wpływów religii w życiu mocno zlaicyzowanych już krajów zachodniej Europy (s. 57-58, 144). Towarzyszące większości muzułmanów przekonanie o zasadności zespolenia religii i państwa czyni ich zresztą zwolennikami utrzymania religii państwowej w Anglii (s. 18, 38, 110). Autorzy zwracają przy tym uwagę, iż starania kręgów muzułmańskich tracą zwykle na swej efektywności ze względu na głębokie wewnętrzne zróżnicowanie ich środowiska, które z tego względu nie powinno być w mniemaniu niektórych opatrywane łącznym określeniem „społeczność muzułmańska” (s.

9, 124). Zaznaczają przy tym, iż aczkolwiek islam zachodnioeuropejski w dużym stopniu powoduje integrację osób związanych z kulturą muzułmańską („bonding”), to wciąż ma jeszcze przed sobą odkrycie w szerszym zakresie roli budowniczego mostów („bridging”) ku innym członkom społeczeństwa (s. 154).

Książka amerykańskich autorów przynieść może bogaty materiał do przemyśleń dla tych polskich czytelników, którzy podejmują trud wyobrażenia sobie stosunków państwo–związki wyznaniowe w naszym kraju w sytuacji, gdy znacząco zmieni się kształt tutejszej sceny religijnej, i to w dużym stopniu dzięki wyznawcom islamu. Dyskusja na ten temat jest wciąż niestety bardzo wąła. Angażujmy się w nią, gdyż jest jeszcze trochę czasu, by stworzyć adekwatne warunki – zwłaszcza w zakresie rozwiązań prawnych – dla roztropnego traktowania życzeń naszych przyszłych muzułmańskich współobywateli.

*Tadeusz J. Zieliński*

**Artur Mezglewski, *Polski model edukacji religijnej w szkołach publicznych. Aspekty prawne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, ss. 290.**

Ostatnie dwadzieścia lat to czas wyjątkowy dla katechetyki i katechety szkolnej. Z analizy historycznej wynika, że jeszcze nigdy nie było tak dopracowanej organizacyjnie i programowo katechezy. Dokumenty Kościoła poświęcone katechezie, bogata literatura katechetyczna, podręczniki, liczni habilitowani katechetycy, wykształceni katecheci, urozmaicone metody, znakomite środki dydaktyczne, zaangażowani nauczyciele religii to jest znaczący dorobek katechetyczny, naukowy i duszpastersko-organizacyjny, który stwarza niepowtarzalną szansę ewangelizacyjną. Zarazem można mówić o pewnych mankamentach, cieniach katechezy, niedociągnięciach, trudnościach, dotyczących prawnych uregulowań funkcjonowania katechezy i statusu katechetów, organizacji nauczania religii, form doskonalenia i doksztalcania, zaangażowania katechetów w nauczanie przedmiotu, form i metod przekazu treści, współpracy z rodzicami itp. O tym należy dyskutować w gronie zainteresowanych jakością posługi ewangelizacyjnej na terenie szkoły,

aby ulepszać proces wychowywania w wierze. Proces ten niekiedy szwankuje, ponieważ to przede wszystkim człowiek i wiele współczesnych rodzin przeżywa kryzys, który stoi u podstaw zamętu aksjologicznego we współczesnym społeczeństwie.

W tę dyskusję bardzo dobrze wpisuje się monografia ks. prof. Artura Mezglewskiego pt. *Polski model edukacji religijnej w szkołach publicznych. Aspekty prawne*. Ukazanie się tej publikacji powinno ucieszyć odpowiedzialnych za katechizację, katechetów, wizytatorów kościelnych i nauczycieli religii, którzy wielokrotnie podejmowali się analizy prawnych aspektów nauczania religii w polskiej szkole, a teraz z pomocą w tych rozważaniach przychodzi głos kompetentnego prawnika, znanego z wielu publikacji w tej materii, w ogóle rzetelnego specjalisty z prawa wyznaniowego i oświatowego. Cenne jest zwłaszcza to, iż do tej pory takiego całościowego opracowania na temat statusu szkolnego nauczania religii w systemie prawa jeszcze nie wydano. Ukazywały się jedynie artykuły w pracach zbiorowych czy różnych periodykach, najczęściej na łamach „Katechety” i „Studiów z Prawa Wyznaniowego”.

Przedmiotem dysertacji A. Mezglewskiego są zagadnienia prawne związane z nauczaniem religii w szkołach publicznych. Z zakresu przedmiotowego wyłączył on problematykę szkół niepublicznych i przedszkoli. Sam tytuł pracy może nieco dezorientować. Recenzent przez pojęcie „edukacja religijna” rozumie religijne nauczanie i formację wynikającą z tego nauczania. A zatem chodzi o całokształt nauki religii i działań prowadzonych przez związki wyznaniowe, m.in. przez Kościół katolicki. Natomiast Autor monografii rygorystycznie zawęził przedmiot badań do nauczania religii w ramach lekcji religii, do czego jednakże miał pełne prawo. W prezentowanych treściach konsekwentnie trzyma się zakreślonych ram dzieła. Poza zakresem jego refleksji znalazły się np. wielorakie działania ewangelizacyjne w środowisku szkolnym.

Prezentowana książka składa się ze wstępu, sześciu rozdziałów i zakończenia. Bogata bibliografia została posortowana rodzajowo. Streszczenia dołączono w trzech językach (angielskim, niemieckim i włoskim), w których podano też spis treści.

Rozdział I ukazuje kontekst historycznoprawny poruszanych zagadnień, obejmujący okres II Rzeczypospolitej, lata Polski Ludowej (1944-

-1961 – proces eliminacji nauki religii ze szkół; 1961-1989 – edukacja pozaszkolna pod nadzorem władz oświatowych) i sytuację przejściową (1990-1991), cechującą się rozwiązaniami prowizorycznymi do uchwalenia ustawy o systemie oświaty 7 września 1991 r.

Rozdział II został poświęcony nauce religii jako przedmiotowi szkolnemu. Autor omówił trzy zasady: równoprawnego traktowania religii jako przedmiotu szkolnego, bilateralności w kształtowaniu rozwiązań prawnych i bezstronności światopoglądowej władz publicznych w relacji do nauczania religii.

W rozdziale trzecim Autor omawia prawa i obowiązki uczniów i ich opiekunów prawnych. Koncentruje się na podstawach prawnych prawa do udziału w katechizacji szkolnej, oświadczeniach o uczestnictwie w lekcjach religii i zasadzie fakultatywności.

Rozdział IV podejmuje problematykę kompetencji i zadań władz oświatowych w kwestii obowiązku organizacji zajęć z religii w ramach planu zajęć szkolnych. W dalszej części opisano podmioty sprawujące nadzór pedagogiczny nad tymi zajęciami, cele i formy sprawowania nadzoru oraz tryb postępowania w przypadku negatywnych wyników nadzoru.

Rozdział V dotyczy uprawnień związków wyznaniowych. A. Mezglewski analizuje wymóg przedstawiania podstawy programowej i programu nauczania Ministrowi Edukacji Narodowej, prawo do decydowania o programach i podręcznikach, do skierowania i odwoływania nauczycieli religii, do realizowania nadzoru nad nauczaniem religii oraz prawo do informacji o udziale w katechizacji swoich wiernych.

Szósty rozdział traktuje o statusie nauczycieli religii. Syntetycznie omówiono kwalifikacje nauczycieli religii, kwestie stosunku pracy, a także specyfikę zadań i statusu katechety w zakresie praw i obowiązków.

Autor po każdym rozdziale zamieszcza „Wnioski”, co jest dowodem jego metodologicznego kunsztu i umiejętności syntetycznego przedstawiania ustaleń badawczych. Można się zastanawiać, czy rozdział III ze względu na zawarte w nim konstytucyjne prawa i obowiązki jednostki nie powinien być umieszczony jako drugi. Wydaje się, że Autor przyjął taki a nie inny układ metodologiczny pracy z technicznych względów. Można przypuszczać, że chodziło mu o zachowanie ciągłości myśli przewodniej zawartej w publikacji.

Praca ks. A. Mezglewskiego jest dysertacją dogmatycznoprawną, czyli stanowi wykładnię obowiązującego prawa. Autor nie wchodzi w dywaga-

cje, jak być powinno, ale pisze, jak jest. Z tym że w ramach obowiązującego systemu prawnego bada, w jakim stopniu przepisy wykonawcze są zgodne z normą konstytucyjną i z normami ustawowymi.

Przez całą monografię przewija się teza, że religia jest przedmiotem równoprawnym w relacji do innych przedmiotów nauczanych w szkole. I słusznie Autor dowodzi, że o istnieniu zasady równoprawnego traktowania nauki religii można mówić dopiero po wejściu w życie Konstytucji z 2 kwietnia 1997 r., wcześniej bowiem stan prawny był niejasny. Dlatego na uznanie zasługuje przejrzyste przedstawienie statusu nauczania religii i nauczycieli religii, zarówno księży, sióstr zakonnych, jak i katechetów świeckich, w latach 1990-1992, gdy obowiązywały rozwiązania doraźne. Ten fragment publikacji jest niezwykle istotny ze względów historycznych, ale i praktycznych, związanych z emeryturą kapłanów.

Niektóre poglądy budzą wątpliwości i są kontrowersyjne, np. ocena instrukcji z 3 sierpnia 1990 r. i teza, że minister miał uprawnienia, aby udostępnić pomieszczenia szkolne, ale nie miał uprawnień, żeby wpisać religię w system oświaty. Autor twierdzi, że status prawny nauczycieli religii w sposób drastyczny odbiega od statusu innych nauczycieli (kwestie związane z misją kanoniczną, ustaniem stosunku pracy). Status jest problemem, ale rodzi się pytanie: jak go rozwiązać? Z wywodu zawartego w książce można wydedukować następane pytania: skoro wprowadzono nauczycieli w system awansu, to dlaczego utrzymujemy fikcję w nadzorze pedagogicznym, a mianowicie, że dyrektor jako jego przedstawiciel ocenia tylko stronę metodyczną?, czy nauczyciele religii są w stanie zrealizować wszystkie cele szkoły? Wydaje się, że najwięcej wątpliwości pojawia się w obszarze praw i obowiązków uczniów. Rodzi się pytanie o zakres fakultatywności.

Analizując te trudne problemy prawne, Autor pisze, że obowiązujące do tej pory rozporządzenie, wydane przed 19 laty, regulujące naukę religii w szkole publicznej, jest już archaiczne, „nie przystaje do współczesnych standardów i z tego też powodu nie nadaje się do nowelizacji” (s. 233). Niektóre kwestie wynikające ze specyfiki nauczania religii wchodzą w zakres materii ustawowej, dlatego można by je ująć w odrębnej ustawie lub wpisać w tekst ustawy o systemie oświaty, a pozostałe sprawy rozstrzygnąć w rozporządzeniu wykonawczym, które winno być napisane na nowo. Istnieją ku temu liczne przesłanki. Artur Mezglewski stwierdza: „Rozpo-



rzządzenie wykonawcze z 1992 roku nie reguluje w sposób całościowy kwestii związanych z funkcjonowaniem nauki religii w szkołach publicznych. Regulacja stanu prawnego edukacji religijnej dokonana została także w wielu innych przepisach prawa oświatowego i nauczycielskiego. Zarówno w przepisach przedmiotowego rozporządzenia, jak też w pozostałych unormowaniach dostrzega się brak konsekwencji w realizacji zasady równoprawnego traktowania religii jako przedmiotu szkolnego. Przypadki te dotyczą: odrębnych zasad oceniania, oceny łącznej z religii i etyki, zakresu nadzoru pedagogicznego nad nauczaniem religii, odmienności w zakresie dopuszczania do użytku szkolnego programów i podręczników szkolnych, odrębności w zakresie kwalifikacji zawodowych nauczycieli”. Należy podzielić spostrzeżenia Autora, który szczegółowo przeanalizował wymienione obszary, zaznaczając jednak, że istnieje zakres spraw, jakie wymagają indywidualnego potraktowania. Są to przepisy dotyczące: „układowego modelu kształtowania rozwiązań prawnych odnoszących się do nauczania religii na wszystkich poziomach legislacji; realizacji prawa do udziału w lekcjach religii w sposób gwarantujący respektowanie zasady bezstronności światopoglądowej władz publicznych; zasad organizacji lekcji religii; realizacji nadzoru nad nauczaniem religii przez zainteresowane związki wyznaniowe; obowiązku przedstawienia podstaw programowych nauczania religii oraz uprawnień związków wyznaniowych w zakresie kształtowania treści programowych; kwalifikacji szczególnych do nauczania religii oraz szczegółowego trybu postępowania w przypadku utraty tych kwalifikacji; korelacji celów realizowanych przez system oświaty z celami realizowanymi przez związki wyznaniowe w kontekście specyfiki zawodu nauczyciela religii” (s. 232). Konstatacja jest prosta: Kościół powinien walczyć o to, aby religia była normalnym przedmiotem z uwzględnieniem jej specyfiki i pilnować tego na poziomie przepisów wykonawczych. Z analizowanych aktów prawnych wynika, co też podkreśla Autor, że nauka religii jest, z jednej strony, podporządkowana szkole, z drugiej zaś zachowuje wobec instytucji szkoły autonomię i niezależność. Tak ujęta lekcja religii umożliwia współdziałanie szkoły i Kościoła, a jednocześnie szanuje wzajemną autonomię obu tych podmiotów nauki religii.

Recenzowana monografia zasługuje na poważną uwagę ze względu na wyczerpujący materiał źródłowy i naukowe wywody, które mają istotny

wymiar praktyczny dla nauki religii w szkole i funkcjonowania katechetów. Autorowi należy pogratulować odwagi badawczej, precyzji i rzetelności, a przede wszystkim podziękować za dogłębne przedstawienie sprawy nauczania religii w szkole publicznej. Należy żywić nadzieję, że z tej publikacji skorzystają odpowiedzialni w Polsce za katechizację, pracownicy Ministerstwa Edukacji Narodowej, wizytatorzy kościelni i kuratorzyjni, dyrektorzy szkół i nauczyciele religii.

*Waldemar Janiga*

**Henryk Ryszard Tomaszewski, *Baptyści w Polsce w latach 1918-1958*, Warszawa 2008, ss. 516.**

Recenzowana praca jest już właściwie trzecią publikacją książkową tego autora dotyczącą historii baptyzmu na ziemiach polskich. Pierwszą z nich była praca pt. *Baptyści w Polsce w latach 1858-1918* opublikowana w 1993 r. Druga monografia pt. *Wspólnoty chrześcijańskie typu ewangeliczno-baptystycznego na terenie Polski w latach 1858-1939* (powstała na bazie napisanej jeszcze w latach 70. dysertacji doktorskiej i wydana drukiem w 2006 r.) poświęca baptystom strony 21-70. Prezentowana tutaj publikacja w zamiśle autora obejmuje 50 lat z dziejów baptyzmu na ziemiach polskich (s. 11), choć w rzeczywistości obejmuje okres 40 lat, czyli od początku okresu II Rzeczypospolitej do 1958 r. – daty jubileuszu 100-lecia istnienia tej tradycji religijnej w Polsce.

Praca składa się ze wstępu zatytułowanego *Od Autora*, Przedmowy autorstwa Konstantego Wiazowskiego – honorowego zwierzchnika Kościoła Chrześcijan Baptystów, następnie 11 rozdziałów, przy czym Zakończenie stanowi rozdział XI zawierający siedem podrozdziałów (niespotykana forma kompozycyjna), bibliografii, dwóch (?) wykazów skrótów, aneksów w liczbie 14 (czym zaś są 4 statuty pomieszczone na s. 481-491? Powinny być konsekwentnie ponumerowanymi aneksami) oraz wykazu nazwisk. Pierwsze 5 rozdziałów dotyczy dziejów baptystów w okresie II Rzeczypospolitej, rozdział VI traktuje o działalności Kościoła w czasie II wojny światowej, natomiast rozdziały VII-X wiążą się z powojenną historią najpierw Polskiego Kościoła Ewangelicznych

Chrześcijan Baptystów (1945-1947), a potem Polskiego Kościoła Chrześcijan Baptystów (1948-1958). Rozdział XI jest w rzeczywistości próbą podsumowania (nie powinien nosić numeru). Tekst pracy jest wzbogacony 39 fotografiami ilustrującymi różne przejawy życia Kościoła baptystycznego w omawianym okresie.

Niewątpliwym i niepodważalnym atutem pracy jest wykorzystane w niej bogactwo źródeł, w przeważającej części zaczerpniętych z archiwów państwowych, których badanie i znajomość – jeśli chodzi o autora – z pewnością zasługują na uznanie. To zresztą charakteryzuje chyba wszystkie jego dotychczasowe prace, w tym również nie tak dawno wydaną monografię o Zjednoczonym Kościele Ewangelicznym<sup>1</sup>. Cytowanie wielu dokumentów archiwalnych zarówno w tekście pracy, jak i pomieszczonych w aneksach z pewnością jest pożyteczne. Z drugiej jednak strony w czasie lektury tej publikacji da się zauważyć wyraźną dysproporcję pomiędzy źródłami archiwalnymi państwowymi, których wielość kontrastuje ze stosunkowo nielicznymi źródłami zaczerpniętymi z archiwum Kościoła Chrześcijan Baptystów. Bardziej adekwatnym do treści pracy byłby więc następujący jej tytuł: *Baptyści w Polsce w latach 1918-1958 w świetle archiwów państwowych*. Znamienne jest, że w pracy występuje zasadniczo brak informacji o działalności zborów baptystycznych, które przecież stanowią substancję Kościoła. Autor prezentuje raczej dzieje tej denominacji jako całości reprezentowanej przez Naczelną Radę Kościoła, z silnym akcentem położonym na relacje tego Kościoła z państwem i to postrzegane przez pryzmat dokumentów i opinii urzędników Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, a w okresie powojennym głównie Urzędu do Spraw Wyznań czy też Ministerstwa Spraw Zagranicznych. Ma więc rację Konstanty Wiazowski, który w Przedmowie zauważył ten ewidentny brak i napisał, że „trzeba jeszcze napisać historię zborów baptystycznych w Polsce od 1939 roku [...], przedstawić dzieje każdego zboru, jego przełożonych i ważniejsze wydarzenia” (s. 14).

W toku lektury pracy oraz jej bibliografii zaskakuje czytelnika brak odniesień do wcześniejszych opracowań historii ruchu baptystycznego w Polsce od jego początków w 1858 roku aż po rok 1958, kiedy baptyści świętowali 100-lecie swojego istnienia na ziemiach polskich. A przecież

---

<sup>1</sup> H. R. Tomaszewski, *Zjednoczony Kościół Ewangeliczny 1947-1987*, Warszawa 2009.

pisząc o historii baptystów w Polsce, niepodobna wręcz pominąć kluczowych opracowań Eduarda Kupscha<sup>2</sup>, Roberta Kluttiga<sup>3</sup>, Bohdana Jaroszewicza<sup>4</sup>, Michała Popko<sup>5</sup>, Krzysztofa Bednarczyka<sup>6</sup> i Alberta W. Wardina jr.<sup>7</sup>, nie wspominając o autorach publikujących po 1989 r. Jeśli autor pisze w swojej pracy o działalności oświatowej (s. 175-181) czy też o powojennym seminarium baptystycznym w Malborku (s. 368-369), dlaczego nie wspomina o wcześniejszym opracowaniu Konstantego Wiazowskiego na temat kształcenia teologicznego w Kościele baptystycznym?<sup>8</sup> Pisząc z kolei o obecności i udziale baptystycznych przedstawicieli w początkach zinstytucjonalizowanego ruchu ekumenicznego w Polsce (s. 257-261), autor nic nie wspominał – nawet w bibliografii – o monografii na ten temat opublikowanej w 2006 r.<sup>9</sup> Są to poważne zaniedbania i albo jest to wynik niestarannej i wybiórczej kwerendy, albo też przejaw świadomego pomijania innych autorów i niedoceny ich wysiłku badawczego.

Zastrzeżenia budzi również struktura pracy. Ogólnie odnosi się wrażenie, że konstrukcja pracy została zdeterminowana bardziej materiałami archiwalnymi, do których autor dotarł w trakcie żmudnych poszukiwań archiwalnych, niż chronologią poszczególnych ważnych wydarzeń kościelnych lub innym, bardziej konsekwentnym założeniem kompozycyjnym.

Poważne wątpliwości budzi zawartość w pracy materiałów i sekwencji, które nie dotyczą historii baptystów w Polsce w omawianym okresie. Autor pisze np. o V Kongresie Światowego Związku Baptystycznego (ŚZB) w Berlinie (s. 157-159), potem o kolejnym kongresie ŚZB w Kopenhadze

---

<sup>2</sup> E. Kupsch, *Geschichte der Baptisten in Polen 1852-1932*, Zduńska Wola 1932.

<sup>3</sup> R. Kluttig, *Historia baptystów niemieckich w Polsce 1858-1945*, Archiwum Kościoła Chrześcijan Baptystów (dalej – AKChB), Sygn. 1/133.

<sup>4</sup> B. Jaroszewicz, *Zarys dziejów Kościoła Baptystów w Polsce*, Warszawa 1955 (maszynopis pracy magisterskiej obronionej na Wydziale Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego).

<sup>5</sup> M. Popko, *Autobiografia. Wspomnienia o pracy zborów baptystów w Polsce*, AKChB, Sygn. 1/136.

<sup>6</sup> K. Bednarczyk, *Historia zborów baptystów w Polsce do 1939 roku*, Warszawa 1997.

<sup>7</sup> A.W. Wardin, *Gotfryd Fryderyk Alf Pionier ruchu baptystycznego na ziemiach polskich*, Warszawa 2003.

<sup>8</sup> K. Wiazowski, *Kształcenie teologiczne w Kościele Chrześcijan Baptystów w Polsce*, Warszawa 2000.

<sup>9</sup> A. Seweryn, *Na drodze dialogu. Zaangażowanie ekumeniczne Kościoła Baptystycznego jako członka Polskiej Rady Ekumenicznej w latach 1945-1989*, Warszawa 2006.

i jego przebiegu (s. 318-321), następnie o wyjeździe delegacji polskich baptystów do Szwecji i Norwegii (s. 331-334). Jeszcze bardziej dziwi omówienie w tej pracy kwestii represji duchownych w ZSRR, Bułgarii i Czechosłowacji (s. 349-353), czy chociażby stosunek ks. Zygmunta Michelisa (duchownego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego) do represji władz wobec duchownych w Polsce (s. 353-356). Zresztą cały rozdział IX *Polityka wyznaniowa w latach 1948-1950* (s. 339-362) nie dotyczy prawie wcale historii baptystów w Polsce. A jeśli już mówić o tej polityce, to rodzi się pytanie: jaka była polityka wyznaniowa w pozostałych latach powojennych (1945-1947 oraz 1951-1958). Cezura czasowa w tytule tego rozdziału jest bowiem nie do końca zrozumiała. Również nie na temat jest podrozdział 10.4 zatytułowany *Ingerencje UdSW w działalność Chrześcijańskiej Rady Ekumenicznej* (s. 376-379).

W spisie treści, który odzwierciedla przecież kompozycję pracy, daje się zauważyć, że dość często tytuły podrozdziałów nie są adekwatne do treści w nich zawartych. Np. w rozdziale V zatytułowanym *Agendy kościelne* podrozdział 5.5 mówi o Unii Zborów Baptystów Języka Niemieckiego w Polsce (s. 205-209). Natomiast autor nie omówił tak ważnych agend kościelnych, jak: praca z dziećmi (zborowe szkoły niedzielne oraz działalność wydawnicza związana ze służbą wśród dzieci) czy zawsze priorytetowa dla baptystów służba misyjno-ewangelizacyjna. Nie wspomnia również o agendach kościelnych działających już w okresie powojennym. W podrozdziale 1.3 zatytułowanym *Przeciwnicy baptystów na Kresach Wschodnich* autor pisze także o posiedzeniu Zarządu Związku Zborów Słowiańskich Baptystów i jego postanowieniach. W podrozdziale 2.4 o tytule *Relacje pomiędzy L. Szenderowskim a baptystami* czytamy raczej o podejściu baptystów do kwestii odbywania służby wojskowej (s. 63-67). Tytuł podrozdziału 4.4 sugeruje, że będzie w nim mowa o zagadnieniach rozpatrywanych na ogólnokrajowych zjazdach baptystycznych, gdy tymczasem autor pisze zaledwie o jednym zjeździe Stowarzyszenia Wzajemnej Pomocy Baptystów w maju 1929 r. (s. 126-129). Ponadto tytuł III rozdziału jest nieprecyzyjny, co rodzi uzasadnione pytanie: dlaczego autor zatytułował go: *Położenie prawne baptystów w latach 1918-1926* (s. 79-108), zaczynając zresztą od okresu zaborów (s. 79-82), a nie pisze o położeniu prawnym tego wyznania w dalszych latach? Jakie uzasadnienie ma cezura czasowa zastosowana w tym rozdziale? I wreszcie dlaczego

pisząc o kwestii przestrzegania Konstytucji z 1921 r. (s. 82-85), autor ma na uwadze tylko Kresy Wschodnie i Małopolskę, a nie całą Rzeczpospolitą?

Swoistą manierą autora jest częste cytowanie długich fragmentów dokumentów lub innych źródeł (np. s. 40-42, 100-102, 149-151, 166-168 czy 234-239) bez jakiegokolwiek komentarza czy oceny, co już wcześniej sygnalizowano. Również podsumowania każdego rozdziału są zaledwie krótkimi streszczeniami i powtórzeniami najważniejszych faktów zawartych w danym rozdziale, niezawierającymi wszak prób syntezy czy pogłębiomych wniosków autora. Podobny charakter ma rozdział XI, w którym autor nie pokusił się o sformułowanie syntetycznej oceny omawianego 40-lecia działalności baptystów czy choćby zestawienia i porównania trzech różnych okresów w dziejach baptystów (II Rzeczpospolita, okres II wojny światowej i trudny okres powojenny do 1958 r.). Mamy więc w rękach pracę, która jest co prawda dobrze udokumentowana archiwaliami, ma jednak bardziej charakter przyczynkarski, o czym świadczą np. podrozdziały 10.1 i 10.3 czy chociażby 10.7, gdzie mamy statystykę kościelną z lat 1952-1953. Dlaczego autor prezentuje dane tylko z tych dwóch lat, skoro w archiwach kościelnych są również zachowane dokumenty z lat 1947-1958?<sup>10</sup>

W wielu przypadkach mamy do czynienia z niepełnymi przypisami, szczególnie dotyczącymi dokumentów źródłowych zaczerpniętych z „Archiwum Kościoła Baptystów”. Przypis 5 (s. 18) nie podaje sygnatury akt, z których pochodzi cytowany dokument. Podobnie jest również w przypadku przypisów nr 76-81, 88, 95-100, 103-107 (s. 281-293). Do drobniejszych niedociągnięć recenzowanej pracy należy zaliczyć np. błędnie podane imię prezbitera Spałka (dwa razy zamiast Bronisław podano Bolesław – s. 53 i 71), podanie w bibliografii źródeł drukowanych i oddzielnie czasopism (które wszelako do źródeł drukowanych należą), czy dość dowolnie pomieszczone w tekście fotografie. Dziwią również stwierdzenia samego autora, który we wstępie *Od Autora* pisze, że stara się „w sposób obiektywny przedstawić historię Kościoła Baptystów”, a potem dodaje, że stara się „obiektywnie patrzeć na baptyzm na podstawie zgromadzonych dokumentów” (s. 12), co nie w pełni mu się udało

---

<sup>10</sup> Ankiety i tablice statystyczne Naczelna Rada Kościoła miała obowiązek sporządzać i przekazywać władzom wyznaniowym corocznie. Dokumenty te z lat 1947-1958 znajdują się w AKChB, numery sygnatur: od 1/82 do 1/91.

z racji opierania swojej narracji historycznej o Kościele na dokumentach przede wszystkim pozakościelnych. Odnosimy więc wrażenie, że czytając te prace, mamy ogląd dziejów baptystów raczej oczami urzędników państwowych różnego szczebla, niż samych baptystów czy niektórych żyjących jeszcze uczestników opisywanych wydarzeń. Ponadto oglądamy raczej Kościół jako całość, nie zaś jako poszczególne zbory, ich historię i sylwetki duchowych przywódców.

Niniejsza praca, mająca walor monografii bardzo dobrze udokumentowanej źródłami pochodzącymi przede wszystkim z archiwów państwowych, nie może pretendować jednakże do rangi pełnoprofilowego opracowania. Jest jednakowoż cennym przyczynkiem do badania dziejów baptyzmu w naszym kraju. Czytelnikowi pragnącemu poznać jego historię we wszystkich aspektach, zwłaszcza po II wojnie światowej, przyjdzie jeszcze poczekać na dogłębne, całościowe i syntetyczne opracowanie dziejów Kościoła baptystycznego w Polsce.

*Andrzej Seweryn*

**Andrzej Szymański, *Proces likwidacji działalności charytatywnej Kościoła katolickiego w sferze publicznoprawnej w latach 1945-1965. Studium historyczno-prawne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2010, ss. 263.**

W serii wydawniczej „Studia i Monografie” Uniwersytetu Opolskiego ukazała się ostatnio praca Andrzeja Szymańskiego pt. *Proces likwidacji działalności charytatywnej Kościoła katolickiego w sferze publicznoprawnej w latach 1945-1965. Studium historyczno-prawne* (Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego 2010). Publikacja ta powiększyła grupę opracowań, w których podejmowana jest problematyka wykorzystywania przepisów prawa Polski Ludowej do realizacji celów wyznaczonych przez realizowaną wówczas, antykościelną politykę wyznaniową. Problematyka, na której skoncentrował się Autor omawianej rozprawy – pomimo swego znaczenia – nie doczekała się jednak jeszcze całościowego omówienia.

Zawarte w pracy rozważania odnoszą się do powojennego dwudziestolecia, w czasie którego władze Polski Ludowej konsekwentnie dążyły do

maksymalnego ograniczenia zinstytucjonalizowanej działalności charytatywnej, prowadzonej przez Kościół katolicki. W Kościele widziano bowiem przeciwnika ideowego (a ściślej – wroga klasowego), a prowadzoną przez ten Kościół działalność dobroczynną postrzegano w kategoriach „wojny o dusze”.

O wartości omawianej rozprawy decyduje oparcie prowadzonych w niej rozważań na imponującej bazie źródłowej. Składają się na nią nie tylko właściwie dobrane akty normatywne, ale również bogaty materiał archiwalny. Trudno mieć wątpliwości, że w badaniach dotyczących okresu Polski Ludowej (nawet jeśli mają one charakter prawny), nie można się ograniczyć do analizy aktów normatywnych. Nie pozwala na to specyfika tego okresu, który zasadnie bywa określany jako czas prymatu polityki nad prawem.

Zdecydowana większość archiwaliów przebadanych przez Andrzeja Szymańskiego jest zgromadzona w różnych zespołach akt Archiwum Akt Nowych w Warszawie. Analizie poddano również kilka dokumentów przechowywanych w Archiwum Archidiecezji Katowickiej oraz w Archiwum Konferencji Episkopatu Polski. Należy przy tym dostrzec, że Autor dołożył starań, aby móc przeprowadzić pełną kwerendę w Archiwum Konferencji Episkopatu Polski oraz zbadać materiały zgromadzone w Archiwach Konsulty Żeńskich oraz Męskich Zgromadzeń Zakonnych. Jego starania zakończyły się jednak niepowodzeniem (zob. s. 15). Szkoda natomiast, że nie przeprowadził gruntownej kwerendy w archiwach Instytutu Pamięci Narodowej. Nie wydaje się, aby okolicznością w pełni usprawiedliwiającą to zaniechanie był fakt, że przeprowadzone tam „badania pilotażowe [...] wykazały w wielu przypadkach wtórność zgromadzonych tam dokumentów w stosunku do tych wchodzących w skład zespołu Urzędu do Spraw Wyznań w Archiwum Akt Nowych” (s. 15).

Precyzując zamierzenia badawcze, Autor we wstępie koncentruje się na właściwym ujęciu istoty kościelnej działalności charytatywnej. Nie negując wartości tych rozważań, trzeba jednak zwrócić uwagę, że przynajmniej podobnie potrzebne byłoby wyjaśnienie, jak należy rozumieć użyte w tytule sformułowanie „sfera publicznoprawna”. Można sądzić, że chodzi o sferę objętą zadaniami władz publicznych (w których wykonywanie włączały się podmioty kościelne), a nie o sferę podlegającą regulacjom prawa publicznego. Jednak jedyny dotyczący tej kwestii *passus*, w którym



tłumaczy się, że skoro „rozwiązywanie problemów społecznych w Polsce Ludowej [...] nie leżało w kompetencji Kościoła katolickiego”, lecz było (i jest) zadaniem „administracji rządowej bądź samorządu terytorialnego”, a w związku z tym Kościół, „włączając się w wykonywanie zadań z tego zakresu, stawał się [...] podmiotem praw i obowiązków w sferze publicznoprawnej” (s. 12-13) nie jest ani dostatecznie precyzyjny, ani wystarczająco przekonujący.

Okres objęty zainteresowaniem Autora zamyka rok 1965, kiedy to swój cel osiągnęła „większość działań skierowanych przeciwko kościelnej akcji charytatywnej”. Trafnie twierdzi on, że po tej dacie „wygasła [...] większość akcji o zasięgu ogólnopolskim i lokalnym, skierowanych przeciwko działalności dobroczynnej Kościoła katolickiego w Polsce”, a w konsekwencji, „[a]ż do kolejnego przełomu politycznego u progu lat osiemdziesiątych XX w. sytuacja w tej dziedzinie była w miarę stabilna” (s. 14). Trudno jednak nie zwrócić uwagi, że nadany pracy tytuł sugeruje, że w 1965 r. całkowicie dopełniony został proces likwidacji omawianej działalności kościelnej. Tymczasem sam Autor tłumaczy, że po 1965 r. nadal funkcjonowała pewna, niewielka liczba „reprezentacyjnych” placówek kościelnych, prowadzących działalność charytatywną „w sferze publicznoprawnej”. Problem polega jednak nie tyle na przyjęciu błędnych ram czasowych, ile raczej na nieco mylącym tytule opracowania. Uwaga ta dotyczy również zastosowania (a nawet wyeksponowania) w nim słowa „proces”. Opisywanej likwidacji działalności charytatywnej Kościoła katolickiego „w sferze publicznoprawnej” rzeczywiście nie dokonano w jednym dniu, lecz i w tym przypadku stosowano „politykę salami” („odcinania po plasterku”). Ciąg działań podporządkowanych realizacji celu założonego przez władze partyjno-państwowe całkowicie zasadnie można określić jako „proces”. Jednak zastosowanie tego słowa w tytule nakazywałoby położyć nacisk na dogłębne i uporządkowane przedstawienie poszczególnych elementów omawianego procesu, a w każdym razie nie pozwala na przyjęcie, że celem rozprawy jest jedynie „przedstawienie prawnych i faktycznych możliwości funkcjonowania akcji charytatywnej Kościoła katolickiego w Polsce w sferze publicznoprawnej w ciągu pierwszego powojennego dwudziestolecia” (s. 14 oraz 231-232).

Z zakresu rozważań wyłączona została problematyka upaństwowienia kościelnej organizacji „Caritas”. Autor uznał, że ma prawo jej nie podej-

mować ze względu na istnienie „źródłowego opracowania D. Zamiatyły pt. *Caritas. Działalność i likwidacja organizacji 1945-1950*” (s. 13), chociaż stwierdził jednocześnie, iż decyzja władz partyjno-państwowych o wprowadzeniu w tej organizacji zarządu przymusowego miała „przełomowe znaczenie” i „stała się praktycznie początkiem końca aktywności Kościoła rzymskokatolickiego na tym polu” (s. 94). Jednak istnienie innych, równie źródłowych opracowań, nie stało się przeszkodą dla omówienia – wyraźnie na ich podstawie – podjętej w nich problematyki (zob. np. s. 111-115 oraz 119-121). Zagadnienia związane z upaństwowieniem kościelnej organizacji „Caritas” nie są – na szczęście – całkowicie nieobecne na kartach rozprawy. Autor sporo pisze na przykład o upaństwowianiu tych placówek kościelnej „Caritas” (przedszkoli, domów dziecka itp.), które nie zgodziły się na przyjęcie zwierzchności noszącego tę samą nazwę i ustanowionego przez władze partyjno-państwowe Zrzeszenia Katolików.

Na strukturę pracy składają się cztery rozdziały. Dwa ostatnie można uznać za rdzeń opracowania. Poświęcono je bowiem przedstawieniu podejmowanych przez władze partyjno-państwowe działań faktycznych, których celem było maksymalne ograniczenie wpływu Kościoła na społeczeństwo przez prowadzoną przezeń działalność dobroczynną. Natomiast we wcześniejszych częściach omawianego opracowania przedstawiono kontekst tych działań oraz przeanalizowano przepisy odnoszące się do kościelnej działalności charytatywnej. Godną aprobaty praktyką jest uwzględnianie w strukturze każdego z rozdziałów formalnie wyodrębnionych podsumowań, które pomagają czytelnikowi w uchwyceniu najważniejszych wątków przeprowadzonych rozważań. Szkoda natomiast, że zasadniczych części opracowania nie wyposażono w podobnie przydatne wprowadzenia.

Rozdział pierwszy (s. 23-66) ma charakter części wprowadzającej w zasadnicze rozważania. Omówiono tu sytuację prawną Kościoła katolickiego w latach 1918-1965, przedstawiono posługę charytatywną jako jego działalność własną, scharakteryzowano podmioty odpowiedzialne za kościelną działalność charytatywną oraz przeanalizowano formy tej działalności. Sporą część rozważań zawartych w dwóch ostatnich podrozdziałach słusznie poświęcono zarysowaniu imponujących rozmiarów zaangażowania polskiego Kościoła w działalność charytatywną przed 1939 r. Po 1945 r.

podmioty kościelne zamierzały bowiem powrócić do przedwojennych tradycji, podejmując realizowane wcześniej inicjatywy. Można uznać, że treści zawarte w omawianym rozdziale dobrze przygotowują czytelnika do lektury kolejnych części pracy, chociaż do nauki nie wnoszą niczego nowego (podobnie zresztą jak wiele innych rozdziałów wprowadzających w różnego rodzaju opracowaniach). Nie zawsze jednak udało się Autorowi właściwie zapanować nad tokiem rozważań, które niekiedy zdają się tracić jakikolwiek związek z tematem opracowania. Trudno na przykład zrozumieć, jakiemu celowi służy szczegółowe omawianie postanowień Konkordatu z 10 lutego 1925 r. (s. 28-35), skoro nie wyprowadzono z nich żadnych wniosków dotyczących działalności dobroczynnej, a nadto „po roku 1945 umowa konkordatowa nie była wykonywana” (s. 38).

Przedmiotem rozdziału drugiego (s. 67-109) uczyniono regulacje prawne, znajdujące zastosowanie do kościelnej działalności charytatywnej, które obowiązywały w czasie powojennego dwudziestolecia. Obszerne uwagi poświęcono przepisom dotyczącym prowadzonej przez podmioty kościelne działalności zdrowotno-leczniczej oraz opiekuńczo-wychowawczej. Szczególną uwagę zwrócono przy tym na unormowania odnoszące się do upaństwowiania i zamykania placówek, w których prowadzona była taka działalność. Kształt tych unormowań pozostawał bowiem w ścisłym związku z planami wyeliminowania z tych ważnych sfer życia społecznego wpływów podmiotów „ideowo obcych” i niepodlegających się ścisłemu nadzorowi. Dążąc do realizacji zakładanych celów, władze partyjno-państwowe nie tylko przyjmowały nowe, odpowiednio ukształtowane akty normatywne (których przykładem jest ustawa z dnia 28 października 1948 r. o zakładach społecznych służby zdrowia i planowej gospodarce w służbie zdrowia). Wykorzystywały również akty uchwalone przed wojną (jak na przykład ustawa z dnia 11 marca 1932 r. o prywatnych szkołach oraz zakładach naukowych i wychowawczych), które poddawano nowej interpretacji, wydawano do nich nowe akty wykonawcze, a w razie potrzeby – również nowelizowano. W zawartych w omawianym rozdziale analizach słusznie uwzględniono również przepisy ustawy – Prawo o stowarzyszeniach oraz dekretu o zniesieniu fundacji. Pozostaje bowiem poza sporem, że zarówno katolickie stowarzyszenia (w tym występujące w tej formie zgromadzenia bezhabitowe), jak i fundacje były intensywnie zaangażowane w działalność dobroczynną. Dyskusyjne jest natomiast

wkomponowanie rozważań dotyczących tych kwestii w podrozdział odnoszący się do działalności zdrowotno-leczniczej. Jak wynika m.in. z lektury rozdziału III, zakłady prowadzone przez wymienione podmioty można raczej uznać za opiekuńczo-wychowawcze. Trzeba jednak podkreślić, że istota problemu nie sprowadza się do błędnego wyboru jednego z dwóch podrozdziałów. Polega raczej na tym, że poprzez nieoptymalne ukształtowanie struktury omawianego rozdziału Autor postawił się przed niewłaściwie sformułowaną alternatywą. Za uzasadnione należy natomiast uznać wyodrębnienie podrozdziału, który poświęcono analizie przepisów odnoszących się do osób zawodowo zaangażowanych w kościelną działalność charytatywną. Przedmiotem refleksji słusznie uczyniono tu zwłaszcza unormowania regulujące rozwiązanie umowy o pracę.

Kolejny, najobszerniejszy rozdział opracowania (s. 111-187), odnosi się do form ograniczania (a właściwie sposobów likwidacji) działalności instytucji charytatywnych Kościoła katolickiego. Jest to z pewnością najważniejsza część rozprawy. W kolejnych podrozdziałach – zgodnie z nadanymi im tytułami – przedstawiono kolejno: likwidowanie dzieł prowadzonych przez katolickie stowarzyszenia charytatywne, nacjonalizowanie instytucji pomocowych prowadzonych przez kościelne fundacje dobroczynne, przejmowanie kościelnych placówek służby zdrowia i domów pomocy społecznej oraz przejmowanie przez państwo kościelnych placówek opiekuńczo-wychowawczych. Na podstawie materiałów zgromadzonych przede wszystkim w trakcie własnej kwerendy archiwalnej, a częściowo również opierając się na istniejących opracowaniach, Autor ukazał sposób przeprowadzania akcji likwidacyjnych, a ponadto sformułował przekonującą ocenę legalności tych działań. Jest to niewątpliwa wartość tej części opracowania. Osobnych rozważań nie poświęcono – co prawda – wszystkim konkretnym przypadkom upaństwowiania i likwidowania placówek kościelnych, prowadzących szeroko rozumianą działalność dobroczynną. Jednak liczba omówionych przypadków uprawnia do formułowania wniosków natury ogólnej. Zastrzeżenia budzi natomiast struktura omawianego rozdziału. Analiza tytułów nadanych poszczególnym podrozdziałom prowadzi bowiem do wniosku, że zastosowany podział nie spełnia wymogu rozłączności. Dwa pierwsze podrozdziały wyodrębniono na podstawie kryterium podmiotu prowadzącego omawianą działalność (stowarzyszenia i fundacje), natomiast dwa kolejne wyodrębniono, odwołując się do

krITERIUM charakteru likwidowanych placówek (placówki służby zdrowia i domy pomocy społecznej oraz placówki opiekuńczo-wychowawcze). Prowadzi to do sytuacji, w której na przykład wątki dotyczące likwidacji stowarzyszeń „Opieka nad Dziewczętami” (a więc także przedstawienia likwidacji prowadzonych przez nie placówek opiekuńczo-wychowawczych) podejmowane są zarówno w podrozdziale 1, jak i w podrozdziale 4.

Ostatni rozdział rozprawy (s. 189-229) dotyczy stosunku władz państwowych do osób (konsekrowanych) zaangażowanych w kościelną działalność charytatywną. Uwzględnienie tej problematyki w pracy poświęconej ograniczaniu przez władze Polski Ludowej kościelnej działalności dobroczynnej jest w pełni uzasadnione, ze względu na ścisły związek obu zagadnień. Eliminowanie wpływu siostr zakonnych na osoby korzystające z opieki w placówkach państwowych dyktowane były bowiem tymi samymi powodami, które wcześniej zdecydowały o przejęciu tych placówek przez państwo (choć miało również związek z antyzakonną fobią, charakteryzującą ówczesne władze partyjno-państwowe). Uwaga czytelnika koncentrowana jest kolejno na zwalnianiu zakonnic z pracy, ograniczaniu im możliwości podnoszenia kwalifikacji i dokształcania się, wyłączeniu z ubezpieczenia społecznego i pozbawianiu prawa do świadczeń ubezpieczeniowych oraz eksmisjach i przymusowym przenoszeniu na inne miejsca pracy. Podobnie jak w poprzedniej części opracowania, zamierzeniem Autora nie było szczegółowe opisanie wszystkich konkretnych przypadków, ale raczej ukazanie intencji, motywów i sposobów realizacji podejmowanych przez władze działań antyzakonnych. Choć więc liczba przebadanych i opisanych przypadków nie jest nadmierna, należy uznać, że założone cele zostały zrealizowane.

Będąc pierwszą próbą monograficznego omówienia prawnych aspektów działań podejmowanych przez władze Polski Ludowej w celu maksymalnego ograniczenia zinstytucjonalizowanej działalności charytatywnej Kościoła katolickiego, rozprawa Andrzeja Szymańskiego pt. *Proces likwidacji działalności charytatywnej Kościoła katolickiego w sferze publicznoprawnej w latach 1945-1965. Studium historyczno-prawne* powinna zostać przyjęta z uznaniem. Co prawda zgodzić się trzeba z Autorem, że ze względu na „niekompletność zebranego materiału źródłowego” (s. 239) wiele kwestii szczegółowych nadal oczekuje na wyjaśnienie. W kontekście sporów na temat zakresu zrealizowanej po 1989 r. rewindykacji majątku

kościelnego, szczególnie przydatne byłoby całościowe przedstawienie problematyki dokonanej przed tą datą (a po 1945 r.) nacjonalizacji mienia wykorzystywanego przez podmioty kościelne do prowadzenia działalności dobroczynnej. Trudno mieć jednak wątpliwości, że omawiane opracowanie istotnie powiększa i porządkuje wiedzę na temat prawnych aspektów działań podejmowanych przez władze Polski Ludowej przeciwko akcji charytatywnej Kościoła katolickiego, a nadto stanowi ważny głos w dyskusji na temat instrumentalnego wykorzystywania przez nie obowiązującego prawa.

Piotr Stanisz

***Las asociaciones de fieles. Aspectos canónicos y civiles. Acta del VIII Simposio Internacional del Instituto Martín Azpilcueta (Pamplona 4-6 de noviembre 2009), dir. José Antonio Fuentes, Eunsa Pamplona 2011, pp. 379.***

Stowarzyszenie obejmuje pewną grupę osób, które się zrzeszają dla osiągnięcia wspólnym działaniem określonych celów. Gdy mówimy o stowarzyszeniach wiernych, mamy na uwadze cele związane z życiem Kościoła, takie jak osiągnięcie życia bardziej doskonałego, rozwój kultu publicznego, pogłębianie doktryny chrześcijańskiej czy podejmowanie dzieła apostołatu, wykonywanie dzieł pobożności lub miłosierdzia. Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 298 § 2, mając na względzie powyższą definicję stowarzyszeń wiernych, stwierdza: „Wierni powinni należeć do tych przede wszystkim stowarzyszeń, które przez kompetentną władzę kościelną albo zostały erygowane, albo są przez nią zalecane lub popierane”.

Książka *Las asociaciones de fieles. Aspectos canónicos y civiles* (Stowarzyszenia wiernych. Aspekty kanoniczne i cywilne) pod redakcją José Antonio Fuentes jest owocem VIII Międzynarodowego Symposium zorganizowanego na Uniwersytecie Navarry w Pampelunie w dniach 4-6 listopada 2009 r. i stanowi swoisty komentarz do tytułu V drugiej księgi Kodeksu Prawa Kanonicznego.

Recenzowane dzieło składa się z dwunastu artykułów. Najpierw José Antonio Fuentes prezentuje temat: *Aspectos fundamentales en la realidad*

*actual de las asociaciones de fieles (Fundamentalne aspekty w aktualnej rzeczywistości stowarzyszeń wiernych*, s. 11-30). Autor jako Przewodniczący Komitetu Organizacyjnego Sympozjum w swoim przedłożeniu najpierw zwraca uwagę na instrumenty wolności i dzieła ewangelizacyjnego. Wierni zawsze w historii Kościoła byli powołani do dzieła ewangelizacyjnego. Ową wolność ewangelizacyjną streścił Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Christifideles laici*: „Sprawą pierwszej wagi jest uznanie wolności zrzeczania się świeckich w Kościele. Wolność ta jest autentycznym prawem, które nie jest jakiegoś rodzaju »ustępstwem« ze strony władzy, ale wywodzi się z chrztu, jako z sakramentu, który wzywa świeckich do aktywnego udziału w komunii i w misji Kościoła. Sobór mówi o tym bardzo wyraźnie: »Zachowując należyty stosunek do władz kościelnych, świeccy mają prawo zakładać stowarzyszenia, kierować nimi i wstępować do już istniejących«. Prawo to zapewnione jest również w przepisach nowego Kodeksu: »Wierni mają prawo swobodnego zakładania stowarzyszeń i kierowania nimi dla celów miłości lub pobożności albo dla ożywienia chrześcijańskiego powołania w świecie, a także odbywania zebrań dla wspólnego osiągnięcia tych celów« (kan. 215)”. Następnie prof. Fuentes zwraca uwagę na istotny wzrost liczby stowarzyszeń w ostatnich dekadach, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II. Ważnym tematem, jaki porusza Autor artykułu, jest zagadnienie wzajemnej relacji stowarzyszeń do szerzącego się laicyzmu, którego zasadniczym aksjomatem jest twierdzenie, że religia jest sprawą prywatną, indywidualną, co neguje społeczny wymiar wolności religijnej. Zdaniem profesora z Pampeluny, „przedstawiciele laicyzmu uważają, że religia reprezentuje myślenie zacofane, nieracjonalne i nienaukowe” (s. 20).

W drugim artykule, kardynał, arcybiskup Barcelony, Lluís Martínez Sistach porusza temat: *Las asociaciones de fieles en la vida de la Iglesia (Stowarzyszenia wiernych w życiu Kościoła*, s. 31-58) Autor zajmuje się następującymi kwestiami: stowarzyszenia powstają wraz z Kościołem; znaczenia prawa do stowarzyszania się; regulacje prawne odnoszące się do stowarzyszeń wiernych; prawo do tworzenia i kierowania stowarzyszeniami; różnica między stowarzyszeniami publicznymi i prywatnymi; konfiguracja kanoniczna ruchów kościelnych; stowarzyszenia pozadiejezjalne a Kościół partykularny. Kardynał z Barcelony kończy swój artykuł zdaniem: „Stowarzyszenia wiernych są konieczne i bardzo ważne w życiu Kościoła” (s. 58).

Trzeci artykuł autorstwa profesora Katolickiego Uniwersytetu św. Krzyża w Mediolanie Ombretta Fumagalli Carulli nosi tytuł: *El Derecho de asociación en la Iglesia (Prawo do stowarzyszeń w Kościele, s. 59-79)*. Pani profesor w swoim przedłożeniu porusza pięć zagadnień: wolność do stowarzyszeń a prawo fundamentalne wiernych; wolność do stowarzyszeń a eklezjologia; stowarzyszenia i ruchy; prawo do stowarzyszeń między autorytetem a wolnością; wolność do stowarzyszania się osób świeckich.

Kolejny artykuł pt. *Intervención de la autoridad eclesiástica en las asociaciones de fieles (Interwencja władzy kościelnej w stosunku do stowarzyszeń wiernych, s. 81-98)*, autorstwa Fernando Lozano – Sekretarza Rady Prawnej Konferencji Episkopatu Hiszpanii, analizuje najpierw kan. 215 KPK 1983, a następnie omawia granice prawa do stowarzyszania się. Zasadniczo omawia trzy cele, które powinny harmonizować z misją Kościoła: kult, apostołat i miłość. W dalszej kolejności Autor podejmuje zagadnienie interwencji hierarchicznej przy tworzeniu stowarzyszeń (kan. 223 KPK 1983), odwołując się do adhortacji apostołskiej *Christifideles laici* n. 30. W końcowej części artykułu jest mowa o nadzorze władzy kościelnej nad funkcjonowaniem stowarzyszeń, by te zachowały nienaruszoną wiarę, obyczaje i by nie wkradły się nadużycia do dyscypliny kościelnej.

Piąty artykuł *Eficacia civil de los actos administrativos canónicos en materia de asociaciones (Skuteczność cywilna kanonicznych aktów administracyjnych w materii stowarzyszeń, s. 99-159)* jest autorstwa profesora Wydziału Prawa Uniwersytetu w Huelvie – Jesús Bogarín Díaz. Autor artykułu, po przedłożeniu definicji kanonicznego aktu administracyjnego i wymienieniu konkretnych aktów administracyjnych odnoszących się do stowarzyszeń, przechodzi do meritum zagadnienia, tzn. mówi o skuteczności cywilnej na gruncie statutu prawnego stowarzyszeń, członków stowarzyszeń, urzędów pełniących w stowarzyszeniach oraz dóbr materialnych należących do stowarzyszeń. Profesor z Huelvy konkluduje, iż nie ma jednoznacznej, systematycznej odpowiedzi na pytanie o skuteczność cywilną kanonicznych aktów administracyjnych, gdyż zarówno regulacje konkordatowe, jak i cywilne są zróżnicowane.

María del Carmen Garcimartín z Wydziału Prawa Uniwersytetu w La Coruña, przedstawiła artykuł pt. *Cuestiones registrales relativas a las asociaciones canónicas (Zagadnienia związane z rejestrem stowarzyszeń kanonicznych, s. 161-177)*. Autorka we wstępie zauważa, że zasadą ogólną



jest, by stowarzyszenia kanoniczne były wpisywane do rejestru stowarzyszeń religijnych, uzyskując w ten sposób osobowość prawną. Następnie omawia podmiot owego wpisu do rejestru oraz wymagania konieczne do skutecznienia tego wpisu. W dalszej kolejności Autorka omawia szczegółowe zasady postępowania przy dokonywaniu wpisu.

Kolejny artykuł *Las asociaciones de fieles: su regulación en la legislación canónica particular española (Stowarzyszenia wiernych: regulacja w kanonicznym ustawodawstwie partykularnym Hiszpanii, s. 179-231)* jest autorstwa profesor Wydziału Prawa Kanonicznego Papieskiego Uniwersytetu Comillas w Madrycie Carmen Peña García. Autorka przedstawia temat w trzech częściach. W pierwszej omawia cel i przedmiot swojego studium. W drugiej części omawia normy Konferencji Episkopatu Hiszpanii odnoszące się do stowarzyszeń. Autorka dokonuje tu szczegółowej analizy Instrukcji Konferencji Episkopatu Hiszpanii z 1986 r. W trzeciej części analizuje promulgowane normy diecezjalne o stowarzyszeniach. Na końcu są przedstawione dwa aneksy. W pierwszym są wymienione normy diecezjalne odnoszące się do stowarzyszeń i ich statutów (s. 223-228); w drugim są wyliczone normy diecezjalne odnoszące się do zgrupowania stowarzyszeń (s. 229-231).

Następny artykuł autorstwa s. dr Marii Areitio pt. *Asociaciones de fieles y la vida consagrada: distintas relaciones y sus perspectivas canónicas (Stowarzyszenia wiernych i życie konsekrowane: różne relacje i ich perspektywy kanoniczne, s. 233-262)*. S. Maria Areitio w pierwszej odsłonie artykułu eksponuje czynniki teologiczno-kanoniczne, które definiują kondycję wiernych w Kościele. W dalszej kolejności prezentuje możliwe trudności kanoniczne, jakie mogą się pojawić między stowarzyszeniami wiernych a różnymi formami życia konsekrowanego (w tym z trzecimi zakonami, które dziś posiadają inne nazwy) oraz siedmioma nowymi formami życia konsekrowanego, zatwierdzonymi przez Stolicę Apostolską.

W dziesiątym artykule *Asociaciones internacionales de fieles (Stowarzyszenia międzynarodowe wiernych, s. 263-281)* Miguel Delgado Galindo z Papieskiej Rady do spraw Wiernych Świeckich najpierw ukazuje międzynarodowy wymiar stowarzyszeń w Kościele, a następnie analizuje dokument – Dyrektorium Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej z dn. 3 grudnia 1971 r. o kryteriach definiujących międzynarodowe organizacje katolickie. W dalszej kolejności Autor omawia nowe ustawodawstwo

Kościółu odnośnie do stowarzyszeń (s. 271-275) i relacje między stowarzyszeniami a Kościołami partykularnymi (s. 278-281).

Arturo Cattaneo z Wydziału Prawa Kanonicznego Uniwersytetu św. Piusa X w Wenecji prezentuje temat: *Cuestiones canónicas planteadas por los nuevos movimientos eclesiales (Zagadnienia kanoniczne powstałe w wyniku pojawienia się nowych ruchów kościelnych, s. 283-303)*. Autor zauważa, że mimo iż niektóre ruchy kościelne powstały niedługo przed Soborem Watykańskim II, to jednak rozwój tychże ruchów należy przypisać na okres posoborowy. Profesor Cattaneo w dalszej kolejności przedstawia niektóre trudności, jakie mogą się pojawić z chwilą powstania nowych ruchów kościelnych: problem inkardynacji, obecności w tychże ruchach członków należących do instytutów życia konsekrowanego czy relacja między nowymi ruchami a wspólnotami parafialnymi.

Jesús Miñambres z Wydziału Prawa Kanonicznego Papieskiego Uniwersytetu św. Krzyża w Rzymie prezentuje przedostatni artykuł zatytułowany *Régimen patrimonial canónico de las asociaciones de fieles (Kanoniczny porządek dotyczący własności stowarzyszeń wiernych, s. 305-332)*. Profesor z Rzymu rozpoczyna swoje opracowanie od postawienia pytania: Dlaczego ustawodawca kościelny jest zainteresowany dobrami doczesnymi, jeśli ostatecznym celem działań Kościoła jest *salus animarum*, czyli cel duchowy? Profesor Miñambres w dalszej części artykułu daje odpowiedź na powyższe pytanie. Najpierw wyjaśnia motywację regulacji kanonicznej dóbr materialnych stowarzyszeń wiernych. Następnie omawia porządek kanoniczny dóbr stowarzyszeń publicznych, relacje między własnością stowarzyszeń bez osobowości prawnej a władzą kanoniczną. Autor artykułu konkluduje, iż porządek prawny stowarzyszeń posiada swoje źródło w prawie wszystkich wiernych do stowarzyszania się w celu osiągnięcia określonego celu.

W ostatnim artykule *Medidas de fomento y promoción en materia de asociaciones de fieles: régimen fiscal y mecenazgo (Środki rozwoju i promocji w materii stowarzyszeń wiernych: porządek finansowy i mecenat, s. 333-379)* profesor Rodríguez Blanco prezentuje swoje uwagi na temat prawa cywilnego i finansowego w odniesieniu do stowarzyszeń na podstawie Ustawy 49/2002 oraz Królewskiego Dekretu Ustawodawczego 4/2004. Obydwa akty prawne dotyczą podatków pobieranych od stowarzyszeń. W dalszej części artykułu Autor, powołując się na Ustawę 49/2002,

zdefiniował, na czym polega mecenat oraz wymienił, jakie dzieła wchodzą w jego zakres i tym samym cieszą się ulgami podatkowymi, m.in. działania w obronie praw człowieka, ofiar terroryzmu, promocja wolontariatu, ochrona środowiska, ochrona wartości konstytucyjnych, ochrona zasad demokratycznych, działania zmierzające do rozwoju tolerancji, ekonomii społecznej, badań naukowych, rozwój technologii.

Recenzowana pozycja stanowi bardzo ważny wkład w rozwój prawa kanonicznego i wyznaniowego, zwłaszcza dziedziny zajmującej się stowarzyszeniami w społeczności kościelnej i cywilnej. Należy rekomendować analizowaną pracę zbiorową, która stanowi swoisty komentarz do kanonów Kodeksu Prawa Kanonicznego traktujących o stowarzyszeniach nie tylko profesorom i studentom zajmującym się prawem kanonicznym i wyznaniowym, ale także pracownikom kurii diecezjalnych, zwłaszcza tym, którzy są odpowiedzialni za nadzór i rozwój stowarzyszeń na swoim terenie.

*Robert Kantor*



**II Ogólnopolska Konferencja Prawa Małżeńskiego i Rodzinnego pt. *Małżeństwo na całe życie?*, Olsztyn, 11 maja 2011 r.**

Katedra Prawa Kanonicznego i Wyznaniowego na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie w dniu 11 maja 2011 r. zorganizowała w Olsztynie II Ogólnopolską Konferencję Prawa Małżeńskiego i Rodzinnego pod tytułem *Małżeństwo na całe życie?* Pomocą przy tym przedsięwzięciu służyli także adwokaci zrzeszeni w Korpusie Adwokatów Kościelnych w Polsce oraz studenci z Koła Naukowego Prawników Kanonistów UWM oraz Europejskiego Stowarzyszenia Studentów Prawa Elsa Olsztyn.

Celem konferencji była diagnoza realizacji wymaganej trwałości lub nierozzerwalności małżeństwa, analiza współczesnych tendencji i unormowań prawnych dotyczących zawierania małżeństwa, zastrzeżeń dotyczących trwałości lub nierozzerwalności małżeństwa, stawianych przy jego zawieraniu, wpływie tych postaw na ważność zawieranych małżeństw, a także środki prawnej i społecznej ochrony trwałości i nierozzerwalności małżeństwa. Obrady miały miejsce w budynku Biblioteki Głównej UWM i zgromadziły liczną grupę słuchaczy z całej Polski: teoretyków i praktyków prawa kanonicznego, rodzinnego, pracowników instytucji zajmujących się poradnictwem małżeńskim i rodzinnym, duszpasterzy, nauczycieli przygotowujących młodzież do życia w rodzinie, samorządowców, a także osób zamierzających zawrzeć małżeństwo lub żyjących już w związku małżeńskim. Podczas konferencji wystąpiło ponad 30 prelegentów z ośrodków naukowych z Gniezna, Krakowa, Lublina, Łodzi, Olsztyna, Poznania, Radomia, Szczecina, Warszawy i Wrocławia.

Patronat honorowy na konferencją objęli: abp Józef Kowalczyk – Metropolita Gnieźnieński, Prymas Polski, abp Wojciech Ziemba – Metropolita Warmiński, abp Andrzej Dzięga – Metropolita Szczecińsko-Kamieński, przewodniczący Rady Prawnej Konferencji Episkopatu Polski, kierownik Katedry Prawa Rodzinnego i Praw Rodziny WPPKiA KUL, bp Kazimierz Górny – biskup diecezji rzeszowskiej, przewodniczący Rady ds. Rodziny Konferencji Episkopatu Polski, bp Stanisław Stefanek – biskup diecezji łomżyńskiej, były przewodniczący Rady ds. Rodziny Konferencji Episkopatu Polski, Marian Podziewski – Wojewoda Warmińsko-Mazurski, Jacek Protas – Marszałek Województwa Warmińsko-Mazurskiego, Piotr Grzymowicz – Prezydent Miasta Olszyn, prof. dr hab. Józef Górniewicz – Rektor UWM oraz prof. dr hab. Lucjan Jędrychowski – przewodniczący Rady ds. Rodziny województwa warmińsko-mazurskiego. Natomiast w skład komitetu naukowego weszli: ks. prof. Wojciech Góralski (UKSW), ks. prof. Janusz Gręźlikowski (UKSW, UMK), ks. prof. Marian Machinek (UWM), prof. Mirosław Nazar (UMCS), ks. prof. Tomasz Rozkrut (UPJPII), prof. Maria Ryś (UKSW), prof. Bronisław Sitek (UWM), prof. Tadeusz Smoczyński (US), prof. Wanda Stojanowska (UKSW) oraz ks. prof. Ryszard Sztuchmiller (UWM).

Z uwagi na bogaty program wystąpień, konferencja została podzielona na cztery sesje tematyczne: 1 – trwałość małżeństwa w aspekcie socjologicznym, 2 – trwałość małżeństwa w aspekcie filozoficznym, teologicznym i społecznym, 3 – trwałość i nierozzerwalność małżeństwa w prawie kanonicznym, 4 – trwałość małżeństwa w prawie polskim i w prawie innych krajów. Konferencję poprzedziła msza św. w intencji obradujących pod przewodnictwem bpa Jacka Jezierskiego.

Wszystkich uczestników konferencji w imieniu organizatorów powitał ks. prof. dr hab. Ryszard Sztuchmiller, kierownik Katedry Prawa Kanonicznego i Wyznaniowego WPiA UWM. Przemówienia na rozpoczęcie obrad wygłosili: dyr. Agnieszka Boczkowska z Wydziału Spraw Obywatelskich i Cudzoziemców Warmińsko-Mazurskiego Urzędu Wojewódzkiego w Olsztynie oraz dr Piotr Krajewski prodziekan ds. studiów stacjonarnych WPiA UWM.

Sesji pierwszej – poświęconej trwałości małżeństwu w aspekcie socjologicznym – przewodniczył ks. prof. Jan Krajczyński z UKSW. Jako pierwszy z referatem pt. *Współczesne formy zagrożeń nierozzerwalności małżeństwa* wystąpił ks. dr Jarosław Wojtkun, rektor Wyższego Semina-

rium Duchownego w Radomiu. W wystąpieniu omówiono takie formy zagrożeń, jak: zaniedbania wychowawcze w domu rodzinnym, braki w kształtowaniu postawy samokontroli, powściągliwości, panowania nad sobą, uchybienia w zakresie wierności zobowiązaniom małżeńskim, wyjazdy zarobkowe jednego z małżonków za granicę, panujący klimat kulturowy współczesności, błędne pojmowanie wolności. Autor podkreślił, że „kryzys przeżywa samo pojęcie miłości, jeśli jest ona sprowadzana wyłącznie do poziomu uczucia, bez uwzględnienia wymiaru daru z siebie dla drugiego. Najważniejsze jest podejmowanie trudu pracy nad tym wszystkim, co małżeństwo umacnia i eliminować przeszkody, które niszczą małżeńską więź”. Następnie głos zabrał dr Adam Bartczak, adiunkt Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego, który w swoim referacie pt. *Wpływ tendencji prorozwodowych na trwałość małżeństwa* wskazał, że rozumienie „trwałości” na gruncie prawa świeckiego i prawa kanonicznego jest różne. Prawo cywilne posługuje się pojęciem trwałości w znaczeniu względnym, natomiast prawo kanoniczne, poza kilkoma wyjątkami, bezwzględny. Kościół czyni kroki zmierzające do podejmowania działań na rzecz zwiększania świadomości nierozzerwalności małżeństwa. Trzeci referat pt. *Rozwody we współczesnej Polsce* wygłosiła prof. dr hab. Ewa Waszkiewicz z Uniwersytetu Wrocławskiego. Zaakcentowała m.in. przyczyny i skutki rozwodu – dla małżonków i dzieci. Autorka ukazała zarówno negatywne skutki rozwodu, jak i pozytywne, wtedy gdy zła koegzystencja małżonków pociąga za sobą możliwość pojawienia się patologii społecznych.

Następnie głos zabrał ks. dr hab. Sylwester Kasprzak, kierownik Katedry Historii Administracji WPPKiA Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, który w swoim wystąpieniu pt. *Współczesne zagrożenia trwałości małżeństwa sakramentalnego i potrzeba starannego przygotowania nupturientów* wskazał m.in. na style życia poza małżeństwem w formie wolnych związków – coraz częściej kobiety i mężczyźni łączą się w związki, ale nie chcą wiązać się na stałe, nie przyjmując zobowiązań prawnych. Sesję zwieńczył referat mgra Rafała Wójcickiego – doktoranta Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW, członka Korpusu Adwokatów Kościelnych w Polsce – pt. *Trwałość małżeństwa w aspekcie socjologicznym i psychologicznym na podstawie badań biegłych z sądów kościelnych*, w którym podkreślono m.in. ogólny brak wiedzy na temat istoty małżeństwa i sensu

miłości małżeńskiej, brak więzi interpersonalnej i komunikacji słownej między małżonkami oraz problem niepoważnego traktowania małżeństwa.

Sesji drugiej, zatytułowanej *Trwałość małżeństwa w aspekcie filozoficznym, teologicznym i społecznym*, przewodniczył ks. prof. dr hab. Tomasz Rozkrut z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Jako pierwszy głos zabrał ks. prof. Ryszard Szytchmiller (UWM), który w referacie pt. *Odpowiednie przygotowanie do małżeństwa warunkiem jego trwałości i sukcesu* podkreślił, że model małżeństwa i rodziny prezentowany w nauczaniu Kościoła katolickiego i w prawie kanonicznym stale uwzględnia istotny element, jakim jest nierozzerwalność małżeństwa. Autor podczas wystąpienia akcentował, że potrzebne jest wypracowywanie coraz większej świadomości o konieczności solidnego przygotowania do małżeństwa. „Kościoł w Polsce wydaje się być w czołówce Kościołów lokalnych, które mają solidne przygotowanie do małżeństwa. Winien jednak pracować, aby tej pozycji nie utracić. Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin, uchwalone przez KEP w 2003 r. winno być dokładnie stosowane, a także dopracowywane, aby stale odpowiadało trudnym wyzwaniom” – powiedział ks. prof. R. Szytchmiller. Jako drugi z referatem pt. *Nierozzerwalność małżeństwa wyznacznikiem rozwoju* wystąpił ks. prof. dr hab. Henryk Stawniak, prodziekan Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW, kierownik II Katedry Kościelnego Prawa Małżeńskiego i Rodzinnego na tymże Wydziale. Wskazał on, że nierozzerwalność stanowiła zawsze wyzwanie dla małżonków oraz społeczności kościelnej i świeckiej. Nierozzerwalność ukazano w aspekcie historycznym, zwracając uwagę na racje i motywy ją uzasadniające (natura małżeństwa, sakramentalność, dobro małżonków i dobro potomstwa). Kolejny referat wygłosiła mgr Hanna Szczerbicz, doktorantka Katedry Pedagogiki Specjalnej Wydziału Nauk Społecznych UWM w Olsztynie. Tematyka referatu koncentrowała się wokół problemu, jakim jawi się trwałość małżeństwa w momencie pojawienia się na świecie potomka z niepełnosprawnością. Przedstawiono dwie sytuacje rodzinne, w których ojcowie w wyniku odejścia żon pozostali sami z niepełnosprawnym potomstwem. Sesję zakończyły wystąpienia 4 członków Studenckiego Koła Naukowego Prawników Kanonistów działającego przy Katedrze Prawa Kanonicznego i Wyznaniowego WPiA UWM: Adama Żulewskiego, który wraz z siostrą Marzeną, absolwentką WPiA UWM, przygotował komunikat pt. *Małżeństwo jako podstawowa jednostka ładu społecz-*



nego; Olafa Szczypińskiego, którego rozważania zawarte w komunikacie pt. *Obrączka – ciężar miłości?* oscylowały wokół dramatu Karola Wojtyły *Przed sklepem jubilera* i nauki św. Augustyna; Ilony Biedrzyckiej, która swoje wystąpienie pt. *Małżeństwo jako umowa – przymierze* zakończyła wnioskiem, że miłość powinna być darem losu wykorzystanym do zbudowania bezinteresownej i dozgonnej wspólnoty; Ilony Kasińskiej, która starała się przedstawić *Receptę na sukces małżeński*.

Trzecia sesja dotyczyła kwestii *trwałości i nierozzerwalności małżeństwa w prawie kanonicznym*. Składała się ona z dwóch części. Pierwszej części przewodniczyli ks. prof. Ryszard Sztuchmiller (UWM, Korpus Adwokatów Kościelnych w Polsce) oraz ks. dr Grzegorz Harasimiak (Uniwersytet Szczeciński, Korpus Adwokatów Kościelnych w Polsce). W swoim referacie pt. *Nierozzerwalność małżeństwa w przemówieniach papieża Jana Pawła II do Roty Rzymskiej* ks. prof. Wojciech Góralski (kierownik I Katedry Kościelnego Prawa Małżeńskiego i Rodzinnego UKSW) zaakcentował, że Ojciec Święty zdecydowanie ukazuje niezmienną naukę Kościoła na temat tego przymiotu małżeństwa, wskazuje przy tym na jego pochodzenie z prawa Bożego, naturalnego oraz na jego walor zarówno dla samych małżonków, jak i dla społeczności. Jan Paweł II apeluje również o przeciwstawianie się mentalności prorozwodowej. Następnie wystąpił ks. prof. Ginter Dzierżon, kierownik Katedry Norm Ogólnych Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW, który w swoim referacie pt. *Nierozzerwalność małżeństwa. Kwestie teoretycznoprawne* przybliżył funkcjonujące w systemie prawa kościelnego przywileje: przywilej pawłowy, rozwiązanie małżeństwa pomiędzy nawróconymi poligamistami, rozwiązanie węzła małżeńskiego w przypadku wystąpienia uwięzienia bądź prześladowań, a także tzw. przywilej piotrowy posiadający skuteczność prawną na mocy pozakodeksowego aktu prawnego. Jako trzeci głos zabrał ks. prof. Tomasz Rozkrut (UPJPII), który przedstawił referat pt. *Procesowa ochrona nierozzerwalności małżeństwa w rotalnych przemówieniach papieża Benedykta XVI*. „Dotychczasowe Magisterium papieża Benedykta XVI w przedmiocie procesowej ochrony nierozzerwalności małżeństwa jest niewątpliwie kontynuowaniem myśli Jana Pawła II. Benedykt XVI to Magisterium rozwija oraz stara się w nim odpowiedzieć na współczesne problemy Kościoła i świata. Ze szczególniejszą uwagą należałoby podkreślić, że wskazane elementy Magisterium benedyktyńskiego podkreślają

święty i sakramentalny charakter małżeństwa wraz z promocją naturalnej godności instytucji. Ponadto należy zauważyć, że obszar dotyczący obrony ważności małżeństwa kanonicznego w alocucjach rotalnych Benedykta XVI rozwija się poprzez podejmowanie nowych zagadnień dotyczących procesów małżeńskich wraz ze wskazaniem ich niepokojących aspektów” – stwierdził ks. prof. Rozkrut.

Następnie ks. prof. Jan Krajczyński, kierownik Katedry Prawa o Posłudze Nauczania Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW wygłosił referat pt. *Hipotetyczne wykluczenie nierozzerwalności małżeństwa*. Odnosił się on m.in. do najczęściej spotykanych sposobów warunkowego wykluczenia tego istotnego przymiotu małżeństwa oraz zasad dotyczących dowodzenia w sprawie o nieważność małżeństwa *ob exclusum bonum sacramenti*.

Ostatni referat, przed przerwą kawową, wygłosił sędzia Trybunału Metropolitalnego Gnieźnieńskiego ks. dr hab. Tomasz Rakoczy. Temat wystąpienia brzmiał: *Separacja kanoniczna jako gwarancja nierozzerwalności małżeństwa dla małżonków i społeczności Kościoła*. Jak stwierdził autor, „aktualność podjętego tematu jest usprawiedliwiona obserwacją rzeczywistości. Prowadzi ona mianowicie do dwóch niepokojących wniosków. Po pierwsze, sposób myślenia wiernych na temat małżeństwa został zawężony do sfery prywatności (małżeństwo jest wyłączną sprawą małżonków). Po wtóre, separacja kanoniczna nie jest praktycznie obecna w życiu Kościoła, co wiąże się z przyzwoleniem duszpasterzy i wiernych na różny sposób przeżywania małżeństwa i arbitralność stosowania się do wskazań Kościoła w sytuacji faktycznego rozpadu związku”. Ks. dr hab. Tomasz Rakoczy postawił wnioski *de lege lata* (np. potrzeba uświadomienia małżonkom, których wspólnoty się rozpadły, konieczności zwrócenia się do odpowiednich autorytetów kościelnych w celu uregulowania sprawy) oraz *de lege ferenda* (np. konieczność powołania do istnienia ośrodków mediacyjnych służących pomocą małżonkom w trudnej sytuacji).

Drugiej części tej sesji przewodniczył ks. prof. Wojciech Góralski (UKSW). Na początku głos zabrał ks. dr Tomasz Białobrzeski, adiunkt Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW. W swoim referacie pt. *Problematyka wykluczenia nierozzerwalności małżeństwa w wybranych wyrokach Trybunału Roty Nuncjatury Apostolskiej w Hiszpanii* wyróżnił cztery podstawowe zagadnienia: pierwsze dotyczyło nierozzerwalności małżeństwa; w drugim zostało omówione domniemanie za ważnością zawarte-

go związku oraz domniemanie zgodności wewnętrznej woli ze słowami, które ją wyrażają; następnie ukazana została szczególna uwaga sędziów skupiona na istotnych elementach, jakie musi spełniać pozytywny akt woli wykluczający nierozzerwalność, aby spowodować nieważność małżeństwa; czwarty punkt stanowiła sprawa dowodzenia wykluczenia w procesie kanonicznym. Następnie wystąpił ks. dr hab. Andrzej Pastwa, kierownik Zakładu Prawa Kanonicznego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego, który w swoim referacie pt. *Vinculum perpetuum (kan. 1134)* przybliżył przemówienie Benedykta XVI do Roty Rzymskiej z 2011 r., zwłaszcza zawarł w nim wypowiedź na temat natury węzła małżeńskiego: „Nie można [...] nigdy zapomnieć, że bezpośrednim celem przygotowania [nupturientów] jest pomoc w wolnym zawarciu prawdziwego małżeństwa, czyli ukonstytuowaniu węzła sprawiedliwości i miłości między małżonkami – z jego przymiotami jednością i nierozzerwalnością”. Kolejny referat pt. *Weryfikacja przekonań nupturientów na temat małżeństwa jako narzędzie ochrony jego nierozzerwalności* zaprezentował ks. dr Robert Piega, oficjał Sądu Biskupiego w Sosnowcu. Ks. dr Piega zaznaczył, że jego wystąpienie jest próbą komentarza nr 29 adhortacji apostolskiej *Sacramentum caritatis* z uwzględnieniem przemówienia papieża Benedykta XVI do Trybunału Roty Rzymskiej z 22 stycznia 2011 r. Następnie wygłoszony został referat pt. *Obrońca węzła małżeńskiego gwarantem ważności i trwałości małżeństwa*. Został on przygotowany wspólnie przez dr Justynę Krzywkowską, adiunkta Wydziału Prawa i Administracji UWM i mgr Monikę Krzywkowską, absolwentkę Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW. Analizując zadania obrońcy węzła małżeńskiego, odwołano się w wystąpieniu do obu Kodeksów Prawa Kanonicznego, do instrukcji procesowej *Dignitas connubii*, jak również do alokucji Jana Pawła II z 1988 r., w której papież mówił o większej odpowiedzialności obrońcy węzła, jego bardziej aktywnym uczestnictwie w dialogu procesowym zmierzającym do wyświeślenia prawdy o małżeństwie. Następnie głos zabrała mgr Anna Słowikowska, asystentka WPPKiA Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, która przedstawiła referat pt. *Znaczenie przeszkody pokrewieństwa duchowego dla trwałości i nierozzerwalności małżeństwa*. Według Autorki, utrzymanie tej przeszkody małżeńskiej w prawie katolickich Kościołów wschodnich świadczy o wpływie więzi pokrewieństwa duchowego na trwałość i nierozzerwalność małżeństwa. W trakcie wystąpienia mgr Słowi-

kowska próbowała odpowiedź m.in. na pytania: czy taka więź nie istnieje w Kościele łacińskim? Czy w Kościele katolickim obrządku łacińskiego i obrządków wschodnich powinny istnieć odrębne regulacje dotyczące ważności sakramentu małżeństwa? Sesję trzecią zakończyło wystąpienie Gustawa Piwko, członka Koła Naukowego Kanonistów KUL, który przedstawił komunikat pt. *Wyjątki od zasady nierozzerwalności małżeństwa na gruncie prawa kanonicznego*.

Czwarta, a zarazem ostatnia sesja, koncentrowała się na problematyce *trwałości małżeństwa w prawie polskim i w prawie innych krajów*. Przewodniczył jej ks. prof. Ginter Dzierżon z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jako pierwsza w tej sesji głos zabrała dr Małgorzata Łączkowska, adiunkt WPiA Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W swoim referacie pt. *Zasada trwałości małżeństwa w polskim prawie rodzinnym – aspekty materialno-prawne i procesowe* zaakcentowała, że zasada ta znajduje swoje źródło w Konstytucji RP, która szczególną ochroną otacza związek małżeński oraz rodzinę. Bardziej szczegółowa regulacja ustanawiająca małżeństwo jako związek trwały, choć rozwiązywalny, zawarta została w kodeksie rodzinnym i opiekuńczym, a także w odpowiednich przepisach kodeksu postępowania cywilnego. Analiza obowiązującej regulacji prawnej według Autorki pozwala na stwierdzenie, że prawo przewiduje odpowiednie narzędzia służące zasadzie trwałości małżeństwa. Pewne wątpliwości może natomiast budzić praktyczne ich stosowanie przez sądy orzekające w sprawach rozwodowych. Następnie wystąpiła dr Małgorzata Sosnowska z Politechniki Wrocławskiej, która w swoim referacie pt. *Karnoprawne aspekty ochrony trwałości małżeństwa w polskim porządku prawnym* przybliżyła m.in. znamiona wybranych przestępstw zamieszczonych w rozdziałach: XXVI, XXV a nawet XIX kodeksu karnego z 1997 r., wykazując ich destruktywny wpływ na funkcjonowanie małżeństwa. Jako trzeci wystąpił ks. dr Grzegorz Harasimiak, adiunkt WPiA UŚ, przedstawiając referat na temat *Kryminalizacji bigamii w kontekście konstytucyjnego obowiązku objęcia ochroną małżeństwa w Polsce*. W swoim wystąpieniu Autor skoncentrował się na konstytucyjnym obowiązku ochrony małżeństwa. Wskazał, że prawnokarną ochronę zyskały dwa istotne elementy małżeństwa: monogamiczność i heteroseksualność. Następnie głos zabrał ks. dr Marek Zaborowski, asystent Wydziału Zamiejscowe-

go Prawa i Nauk o Gospodarce KUL w Stalowej Woli. Zaprezentowany referat *Prawo rzymskie a nierozzerwalność małżeństwa* traktował o instytucji małżeństwa w tymże prawodawstwie w aspekcie jej nierozzerwalności. Kolejny referat pt. *Ochrona trwałości małżeństwa na gruncie przepisów prawa socjalnego – stan obecny i zagrożenia* wygłosił mgr Mirosław Wątroba z Kolegium Pracowników Służb Społecznych w Bielsku-Białej. Autor stwierdził, że „przepisy prawa socjalnego bez wątpienia wspomagają uregulowania kodeksu rodzinnego i opiekuńczego czy kodeksu postępowania cywilnego stojące na straży trwałości małżeństwa i mające zapobiegać nieuzasadnionym ingerencjom podmiotów zewnętrznych w relacje między małżonkami”. M. Wątroba zaakcentował, że należy zapobiegać pojawianiu się przepisów niekonstytucyjnych. Mgr Martyna Seroka z WPiA UWM ukazała *Instytucję separacji w prawie polskim*: wyjaśniła pojęcie separacji, jej etymologię, przesłanki orzeczenia separacji, skutków separacji, jak również zniesienie separacji. Sesję czwartą zakończyło wystąpienie Karoliny Tyszkiewicz, członka Studenckiego Koła Naukowego Prawników Kanonistów WPiA UWM, która przedstawiła komunikat pt. *Rozwód w islamie*.

Po każdej z czterech sesji miała miejsce ożywiona dyskusja dotycząca kwestii poruszonych w referatach. Wiele wystąpień wykazało powagę zagrożeń, w obliczu których staje związek małżeński oraz wskazało na wielkie znaczenie podejmowania inicjatyw wspierających trwałość i nierozzerwalność małżeństwa.

Podsumowania konferencji dokonał ks. prof. Ryszard Sztuchmiller, który podziękował współpracownikom za zorganizowanie tak wielce pożytecznego przedsięwzięcia naukowego, prelegentom za wygłoszenie referatów, osobom zabierającym głos w dyskusjach oraz wszystkim obecnym za udział w konferencji. Wyraził nadzieję, że to kolejne spotkanie przyczyni się jeszcze bardziej do pogłębienia tematyki dotyczącej trwałości małżeństwa i rodziny.

*Justyna Krzywkowska*

**Wykład Prof. Josepha H.H. Weilera pt. *Freedom of Religion and Freedom from Religion: The European Model*, Warszawa, 12 maja 2011 r.**

Dnia 12 maja 2011 r. Fundacja Ius et Lex oraz Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego zorganizowały kolejny z serii wykładów im. Leona Petrażyckiego. Wygłosił go prof. Joseph H.H. Weiler z New York University School of Law. Tematem jego wystąpienia była wolność religii i wolność od religii w Europie.

Spotkanie z profesorem Weilerem cieszyło się dużym powodzeniem. Nie wszystkim udało się zmieścić w Sali im. J. Brudzińskiego w Pałacu Kazimierzowskim Uniwersytetu Warszawskiego. Wielu wysłuchało wykładu, stojąc na korytarzu bądź na dziedzińcu (przez otwarte na parterze okna). Z pewnością nie zawiedli się ci, którzy przyszli usłyszeć i zobaczyć prawnika, występującego w sprawie Lautsi p. Włochom<sup>1</sup> jako pełnomocnik rządów Armenii, Bułgarii, Cypru, Federacji Rosyjskiej, Grecji, Litwy, Malty i Republiki San Marino, przyczyniając się do zmiany stanowiska Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie dopuszczalności wieszania krzyża we włoskich szkołach publicznych, postanowień Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności.

Profesor Weiler nie jest w Polsce osobą nieznaną. Na długo przed postępowaniem w sprawie Lautsi Wydawnictwo „W drodze” wydało jego doskonałą książkę: *Chrześcijańska Europa. Konstytucyjny imperializm czy wielokulturowość?*, w której twierdził, że „chrześcijanie mają prawo w sposób o wiele bardziej stanowczy przedstawiać swój chrześcijański punkt widzenia w dyskusji Europy i o Europie”<sup>2</sup>. Ponadto w sposób bardzo przekonujący wskazywał na niezrozumiałe (nawet dla niego – tradycyjnego żyda) pominięcie przez Konwent Europejski odniesienia do chrześcijańskich korzeni Europy w Preambule do Traktatu Ustanawiającego Konstytucję dla Europy.

Wykład *Freedom of Religion and Freedom from Religion: The European Model* Joseph Weiler rozpoczął od pytania o miejsce religii w przestrzeni

<sup>1</sup> Wyrok z 18 marca 2011 r. Lautsi i inni p. Włochom (*Skarga nr 30814/06*).

<sup>2</sup> J.H.H. Weiler, *Chrześcijańska Europa. Konstytucyjny imperializm czy wielokulturowość?*, Poznań 2003, s. 9. Od czasu przeczytania tej książki autor miał nadzieję wysłuchania niniejszego wykładu.

publicznej, w państwie, w systemie kształcenia, w naszej publicznej tożsamości. Wyszedł naturalnie od przedstawienia różnych modeli stosunku państwa do religii i kościołów. W swoim wywodzie poszedł jednak o krok dalej, pokazując, jak nie można oderwać dyskusji nad modelem państwa wyznaniowego czy laickiego od relacji między państwem a narodem oraz rolę, jaką pełniła i pełni religia w kształtowaniu się narodowego samorozumienia państw. Zdaniem J.H.H. Weilera, w swoim szerokim kulturowym znaczeniu religia mogła stać się i często stała się „ważną a czasem konstytutywną częścią samorozumienia osób jako zbiorowości ludu czy narodu”. Tym samym nie zgadzał się on z wprowadzaniem religii jako jednego z punktów w dyskusji nad stosunkiem między państwem a Kościołem. Według prof. Weilera religia może pojawić się wcześniej niż państwo (przykład Irlandii) i być częścią tożsamości narodu, którego państwo jest wyrazem. „Religia może składać się na fundamentalne pojmowanie samookreślenia. A wymazanie religii z przestrzeni zbiorowej i publicznej może sprzeniewierzyć się temu pierwotnemu prawu do samookreślenia”<sup>3</sup>.

Podstawową konstrukcją, którą przyjął J.H.H. Weiler dla udowodnienia istnienia europejskiego modelu wolności religijnej, było rozróżnienie klasycznej, indywidualnej wolności religii i wolności od religii od wolności kolektywnej (tożsamościowej). O ile istnienie tej pierwszej nie budzi niczyich wątpliwości i państwa europejskie ją gwarantują na mocy postanowień swoich konstytucji oraz zawieranych umów międzynarodowych, o tyle druga wymaga wyjaśnienia. Zdaniem Weilera, wyrasta ona z samookreślenia rozumianego jako wolność państw/narodów do włączenia w ich samorozumienie, w ich symbolikę narodową i państwową związków z religią i symbolami religijnymi. Wobec tego kolektywna wolność religijna równie dobrze może być i jest podstawą do konstytucyjnego określenia się Francji jako kraju laickiego, jak i przyjęcia przez Wielką Brytanię, że monarcha jest głową Kościoła anglikańskiego, Krzyż św. Jerzego znajduje się na fladze państwowej a wszystkie (wierzące i niewierzące) dzieci w szkołach, śpiewając hymn państwowy, wznoszą modlitwę do Boga.

Zdaniem J.H.H. Weilera model europejski polega na tym, że dopuszczalne jest samookreślenie przez państwo swojego laickiego lub „nielaic-

---

<sup>3</sup> J.H.H. Weiler, *Wolność religii i wolność od religii – model europejski*, Warszawa 2011, s. 10.

kiego” charakteru i oba z nich są równie dopuszczalne z punktu widzenia EKPCz (której pierwotnymi sygnatariuszami były zarówno Francja, jak i Wielka Brytania). Dlatego Wielka Brytania, Malta, Dania czy Grecja przez sam fakt bycia tym, czym są, nie naruszają i nie mogą naruszać konwencji ani nie gwałcą wspólnych tradycji konstytucyjnych Europy. Stąd trudno wytłumaczyć podstawę wymagania od Turcji, by „w Europie” stała się laicka, podczas gdy nie pozwolilibyśmy sobie na to żądanie wobec Danii.

Wykład profesora Weilera pociągał nie tylko prostotą wywodu, ale również swobodą, z jaką prelegent wyjaśniał teoretyczne konstrukcje hipotetycznymi przykładami oraz osobistym doświadczeniem<sup>4</sup>. Jego szczerość i odwaga zjednywały mu przychylność sali, która często żywo reagowała na prezentowane oryginalne myśli. Jednym z momentów, w którym prof. Weiler „popłynął pod prąd”, było zakwestionowanie twierdzenia, że laickość ucieleśnia zasadę neutralności. Podał tu przykład Francji, która zachowuje neutralność, wobec różnych grup religijnych we francuskiej przestrzeni publicznej, nie jest jednak neutralna w szerszym politycznym znaczeniu. W zależności od politycznego koloru francuskiej demokracji w danym momencie na ścianach sal szkolnych będzie mógł wisieć portret Woltera, Marksa, szlachetne zwołanie rewolucji francuskiej *Liberté, égalité, fraternité*, lecz nie będzie tam miejsca dla krzyża, mezuzy i półksiężycy<sup>5</sup>. Przykład ten obrazuje spór, jaki można zaobserwować w Europie, o najbardziej odpowiednie uregulowanie „symbolicznego i ikonograficznego splątania Kościoła i Państwa”. Zdaniem J.H.H. Weilera stanowisko laickie nie jest tu wcale neutralne, lecz jest jednym z biegunów dyskusji. Tego opowiedzenia się po jednej ze stron nie zauważają jednak współcześni europejscy zwolennicy liberalnej demokracji, którzy są „święcie” przekonani, że laickość jest

---

<sup>4</sup> Zabawnie brzmiała, choć zapewne śmieszna dla matki profesora Weilera nie była, historia z jej dzieciństwa, gdzie w Kongo Belgijskim uczęszczała do (jedynej w okolicy) katolickiej szkoły podstawowej prowadzonej przez siostry zakonne. W imię wolności religijnej babcia J.H.H. Weilera, uzgodniła z siostrami nie obowiązek ściągnięcia krzyża i zakaz modlitw katolickich w obecności wyznawcy judaizmu. Babcia uzyskała zgodę na wypowiedzianie słowa „Moses” w tych miejscach, gdzie pozostałe dzieci mówiły „Jesus”. Zdaniem prof. Weilera choć na pewno bycie kimś innym wiązało się ze swego rodzaju cierpieniem dziecka, jednak jakiej tolerancji musiało to uczyć obie strony, które godziły się na pluralizm i prawdę w sprawach, jakie uznawały za ważne?

<sup>5</sup> J.H.H. Weiler, *Wolność religii*, s. 13-14.



dla zbudowania takiej demokracji warunkiem *sine qua non*. Stąd atakują pryncypialnie wszelkie religijne przejawy państwa „nielaickiego”.

W tym miejscu profesor Weiler wskazał na przewagę, jaką nad państwem laickim (w swoim francuskim bądź amerykańskim odcieniu) ma europejska wersja państwa nielaickiego. W jego opinii daje ona lepszą okazję do przekazania lekcji tolerancji w stosunku do tych, którzy – jak w sprawie Lautsi – nie wyznają religii bądź są wyznawcami innej religii. Utrzymanie religijnie inspirowanej symboliki tożsamościowej państwa, połączone z odrzuceniem dyskryminacji z przyczyn religijnych, jest lepszą głębią do wzrostu cnoty tolerancji. Zakazanie zaś wszelkiej symboliki religijnej wcale nie prowadzi do kształcenia się w tej cnotcie.

Model europejski (model, w którym jest miejsce zarówno dla Francji, jak i Danii czy Wielkiej Brytanii) może stać się atrakcyjnym i obiecującym rozwiązaniem dla świata. Weiler błyskotliwie zestawił tutaj ambicje starego Zachodu eksportowania modelu liberalnej demokracji z próbą równoczesnego narzucenia laickości państwa. Próby te uznał za mało obiecujące, jako że „ogromne połacie ziemi zamieszkiwane są wciąż przez ludzi wierzących”<sup>6</sup>, dla których model francusko-amerykański jest całkowicie niepociągający. Skoro jednak model europejski nie zakłada wyrzucenie religii do sfery prywatnej i dopuszcza kultywowanie kolektywnej, religijnie inspirowanej tożsamości, staje się on modelem obiecującym dla świata, modelem nie narzucanym siłą, lecz pociągającym przykładem. Jest on sposobem na połączenie gwarancji wolności religijnej na poziomie indywidualnym i pluralizmu rozwiązań w zakresie wolności kolektywnej, które najbardziej odpowiadają danej społeczności.

Trzeba przyznać, że wystąpienie Josepha Weilera spotkało się z żywymi reakcjami publiczności. Nie wszyscy zostali przekonani do wartości, jaką jest europejski pluralizm religijny. Wśród wymiany poglądów na tematy wolności religijnej w Polsce, profesor Weiler proszony był o ocenę faktu odwołania na Wydziale Prawa UW wykładu o prawach zwierząt, który miał wygłosić Peter Singer, kontrowersyjny etyk znany ze swych proaborcyjnych poglądów<sup>7</sup>. Prelegent odpowiedział z rzadko spotykaną w świecie

<sup>6</sup> Tamże, s. 19.

<sup>7</sup> Peter Singer nie tylko dopuszcza aborcję do ostatniego stadium ciąży, ale usprawiedliwia również zabijanie niepełnosprawnych noworodków.

naukowym stanowczością i szczerością. Najpierw zaznaczył, że „nienawidzi wszystkiego, co Peter Singer reprezentuje”<sup>8</sup>, jednak skoro został zaproszony, to w imię akademickiej wolności wypowiedzi pozwoliłby mu na wygłoszenie nawet kontrowersyjnych poglądów.

Stał się też profesor Weiler mimowolnym obrońcą krzyża i Kościoła. Odpowiadał na zarzuty przeciw krzyżowi jako „symbolowi opresji”, formułowane przez wykładawcę z Wydziału Prawa UW, który posłużył się przykładem swojej mniejszościowej orientacji seksualnej, dowodząc prześladowań ze strony Kościoła w Polsce zarówno siebie, jak i swego narzeczonego. Zdaniem dyskutanta Kościół katolicki w Polsce ogranicza jego prawa, będąc przeciwnikiem legalizacji związków homoseksualnych czy zapłodnienia *in vitro*, przez co zasługuje na krytykę za mieszanie się w sprawy publiczne. Odpowiadając, J.H.H. Weiler wskazał na fakt, że nie można winić Kościoła za stan prawa w Polsce (czy w innym państwie), gdyż to nie Kościół tworzy prawo, tylko demokratycznie wybrana większość. Dodał przy tym, że Kościół ma takie samo prawo do prezentowania swojego stanowiska w sprawach dla niego ważnych, jak np. wegetarianie, organizacje ekologów czy związki zawodowe, którym nikt nie zabrania protestowania i wyrażania swoich poglądów. Gdy poglądy swe manifestują różne organizacje, to wszystko jest w porządku – takie jest prawo demokracji. Dlaczego natomiast zajmowanie stanowiska przez Kościół uznawane jest za mieszanie się w sprawy publiczne? Natomiast to jest rolą Kościoła, który ma zdanie w sprawach ważnych i jego rolą jest stanąć w bramach miasta i krzyknąć, jak stary prorok: „nawróćcie się do Boga i czyńcie to, czego Bóg od was oczekuje”.

Wyrok w sprawie Lautsi pozwala na współistnienie w Europie takich rozwiązań w sprawie publicznego eksponowania symboli religijnych, które najbardziej odpowiadają społecznościom danych państw. Rozwiązanie społecznego napięcia w odniesieniu do religii musi być odkryte na poziomie państwa. W opinii J.H.H. Weilera, gdybyśmy mieli jednolitą decyzję w sprawie wieszania krucyfiksów w Europie, nigdy byśmy nie mogli go powiesić w klasie szkolnej. Pozostawienie tego wyboru poszczególnym państwom członkowskim Rady Europy jest rozwiązaniem optymalnym,

---

<sup>8</sup> „I hate everything Peter Singer stands for”.

modelem europejskim, który w połączeniu z gwarancją wolności religijnej na płaszczyźnie indywidualnej może przynieść nadzieję dla świata<sup>9</sup>.

Napisana osiem lat temu *Chrześcijańska Europa* zawiera uderzające stwierdzenie J.H.H. Weilera, że europejscy chrześcijanie żyją w getcie, które sami sobie stworzyli. Doszedł do takiego wniosku, studiując 86 podstawowych publikacji dotyczących natury integracji europejskiej. Niektórych z autorów znalazł jako praktykujących chrześcijan. „Jednak w 79 nie [było] ani jednej wzmianki, choćby najmniejszej aluzji do chrześcijaństwa. W owych wyjątkowych wypadkach o chrześcijaństwie [wspominało się] w kontekście subsydiarności”<sup>10</sup>. Prawdziwym skandalem prof. Weiler nazywa nieobecny głos chrześcijan w kształtowaniu obecnej konstrukcji europejskiej. „[...] W fundamentalnej dyskusji nad Europą brakowało i nadal brakuje jasnego i wyrazistego przedstawienia myśli i nauki chrześcijańskiej. Głosu, który można krytykować, z pewnością. Z którym można dyskutować, naturalnie. Który można by odrzucić, bez wątpienia – w końcu żyjemy w demokracji. Jednak brak tego głosu. Jednak brak tego głosu bardzo nas wszystkich zabuza. A przecież winą za ten stan rzeczy nie można obarczać całkowicie ani nawet przede wszystkim Konwentu służącego świeckiej koncepcji Kościoła w państwie. W znacznej mierze mamy tu do czynienia z milczeniem, które chrześcijanie narzucili sobie sami. W Europie Unii chrześcijaństwo zamknęło się – tak, zamknęło – w getcie”<sup>11</sup>.

Bijąc się we własne piersi, Autor musi przyznać rację J.H.H. Weilerowi. W dyskusji po wykładzie ataki skierowane przeciw Kościołowi nie doczekały się wyjścia z getta (*coming-outu*) żadnego chrześcijanina, nie licząc oklasków w momentach, gdy to żyd – Weiler brał Kościół w obronę. Znamienna była też nieobecność Polski w koalicji państw chrześcijańskich, prezentujących swoje stanowisko przeciw wyrokowi siedmioosobowej Izby Trybunału. Znamienne było niespójne stanowisko państwa

---

<sup>9</sup> Optymistyczna wizja prezentowana przez JHH Weilera zakłada, że w modelu europejskim zachowany będzie pluralizm odzwierciedlający tożsamość konstytucyjną poszczególnych państw. Jednocześnie Weiler nie pozostawia wątpliwości, że na podstawie demokratycznego wyboru może dojść do oderwania nowych konstytucyjnych wartości od pierwotnej tożsamości osadzonej w religii. Przykład Węgier świadczy jednak, że wybór ten może być wyborem odwracalnym i państwo może ponownie odkryć swoją tożsamość „nielaicką”.

<sup>10</sup> J.H.H. Weiler, *Chrześcijańska Europa*, s. 24.

<sup>11</sup> Tamże, s. 13.

włoskiego, które nie mogło się zdecydować, czy krzyż jest symbolem religijnym, czy też nie. O dziwo, stanowisko syna rabina było najlepszą obroną praw milczących chrześcijan do korzystania ze swojej wolności religijnej. I chociaż w pewnym momencie wystąpienie nazwane zostało przez rozżalonego słuchacza „kazaniem”<sup>12</sup>, to było ono z gatunku tych kazań, których się nie zapomina. Niosło w sobie ono wiele optymizmu i nadziei dla świata, który szermując hasłami tolerancji, coraz mniej jej przejawia wobec osób wierzących. Na szczęście, podczas gdy chrześcijanie trudzą się ryglowaniem bram do swego getta, o ich prawo do bycia chrześcijanami walczy wierzący żyd. Podczas gdy wiara stała się głupstwem dla świata, argumentacji Josephe’a Weilera trudno odmówić słuszności, gdyż występuje on równocześnie (sam twierdzi, że przede wszystkim) jako praktykujący konstytucjonalista.

*Tomasz Sieniow*

### **VIII Ogólnopolskie Sympozjum Prawa Wyznaniowego, Zjazd Katedr i Wykładowców Prawa Wyznaniowego, nt. *Finansowanie kościołów i innych związków wyznaniowych*, Konstancin-Jeziorna, 18-19 maja 2011 r.**

W dniach 18-19 maja 2011 r. w Konstancinie-Jeziornie odbyło się VIII Ogólnopolskie Sympozjum Prawa Wyznaniowego połączone ze Zjazdem Katedr i Wykładowców Prawa Wyznaniowego pt.: *Finansowanie kościołów i innych związków wyznaniowych*. Zorganizowania tego naukowego spotkania podjęły się katedry: Prawa Wyznaniowego i Konkordatowego na Wydziale Prawa i Administracji oraz Prawa Wyznaniowego i Konkordatowego na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie we współpracy z Polskim Towarzystwem Prawa Wyznaniowego. Honorowy patronat nad Sympozjum objął Wojewoda Mazowiecki Jacek Kozłowski.

---

<sup>12</sup> Nie wiem czy był to najlepszy znak gościnności, gdy znamienitemu gościowi, który przemierza Atlantyk, by podzielić się swoją wiedzą, jeden z reprezentantów gospodarzy „dziękuje za kazanie”.

Otwarcia sympozjum i powitania przybyłych gości dokonał ks. prof. dr hab. K. Warchałowski kierownik Katedry Prawa Wyznaniowego i Konkordatowego WPiA UKSW. Następnie słowa powitania do zebranych skierowała Prorektor UKSW prof. dr hab. D. Kielak. Do słów powitania dołączył się także dziekan WPiA UKSW prof. dr hab. M. Michalski. Dopelnieniem inauguracji sympozjum były również słowa powitania wypowiedziane przez Prezesa Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego prof. dra hab. T.J. Zielińskiego (ChAT) oraz Kierownika Katedry Prawa Wyznaniowego i Konkordatowego WPK UKSW ks. prof. dra hab. J. Krukowskiego. W tych krótkich wystąpieniach dokonano przybliżenia tematyki zorganizowanego sympozjum, podkreślając jej aktualność i doniosłość.

Przewodnictwo sesji I pt.: *Zagadnienia wprowadzające i historia*, objął prof. dr hab. W. Uruszczak (UJ). Jako pierwszy swoje wystąpienie wygłosił ks. prof. dr hab. P. Stanisz (KUL) nt.: *Sprawy majątkowe jako element stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi*. Prelegent omówił pojęcie stosunków pomiędzy państwem a związkami wyznaniowymi oraz pojęcie spraw majątkowych. Następnie podjął próbę odpowiedzi na pytanie, czy i w jakim zakresie sprawy majątkowe są częścią tych stosunków. Punktem odniesienia podjętych rozważań stały się przepisy art. 25 ust. 4 i 5 Konstytucji RP wprowadzające metodę konsensualną kształtowania tych relacji. W ostatnim słowie prelegent zajął się zagadnieniem Funduszu Kościelnego.

Jako kolejny głos zabrał ks. prof. dr hab. D. Walencik (UO) nt.: *Formalnoprawne uwarunkowania stanowienia regulacji prawnych dotyczących finansowania związków wyznaniowych w Rzeczypospolitej Polskiej*. Prelegent skupił się na praktyce parlamentarnej dotyczącej ustaw odnoszących się bezpośrednio do kwestii finansowania związków wyznaniowych. Przywołane zostały ustawy indywidualnie regulujące status prawny związków wyznaniowych uchwalone przed wejściem w życie Konstytucji z 1997 r. oraz omówiony został pokrótce proces ich tworzenia na zasadzie dwustronnej. W dalszej części wskazano i omówiono ustawy, które w swojej treści normują zagadnienia dotyczące finansowania związków wyznaniowych, skupiając się w sposób szczególny na zagadnieniach proceduralnych.

Kolejne wystąpienie wygłosił ks. prof. dr hab. W. Góralski (UKSW) pt.: *Finansowanie instytucji kościelnych i duchowieństwa w regulacji wybra-*

nych umów konkordatowych okresu posoborowego. Prelegent na wstępie podkreślił, że realizacja misji duchowej Kościoła w zakresie organizowania i sprawowania kultu, nauczania, prowadzenia dzieł miłosierdzia, czy utrzymania duchownych wymaga niezbędnych środków materialnych. W dalszej części skupił się na źródłach pozyskiwania tych środków przez związki wyznaniowe. Sprawy te są przedmiotem regulacji konkordatowych, czyli umów zawieranych przez Stolicę Apostolską z państwami. Ponadto przykładowo omówił umowy konkordatowe z takimi państwami, jak: Hiszpania, Chorwacja, Portugalia.

*Finansowanie kościołów i innych związków wyznaniowych na ziemiach czeskich w XX wieku wraz z zagadnieniem restytucji majątkowej po 1989 roku* to temat podjęty przez dra P. Leszczyńskiego (PWSZ w Gorzowie Wlkp.). Prelegent rozpoczął wystąpienie od przedstawienia rysu historycznego dotyczącego przynależności politycznej ziem czeskich. System finansowania związków wyznaniowych w Czechach, zdaniem autora, swoją proveniencją sięga charakterystycznego systemu, jakim był józefinizm. Prelegent przedstawił rozwiązania wykształcone w tym systemie, które stanowiły podstawę finansowania związków wyznaniowych. W dalszej części skupiona została uwaga na omówieniu kolejnych reform prawnych dotyczących finansowania tych podmiotów na ziemiach czeskich.

Następne wystąpienie zatytułowane: *Polityka państwa pruskiego wobec finansów Kościoła katolickiego w XVIII – XX wieku* zostało wygłoszone przez ks. dra hab. M. Różańskiego (WSM). Prelegent na początku wystąpienia wskazał na przekrój wyznaniowy ludności zamieszkującej państwo pruskie od XVIII wieku, wskazując tereny zamieszkiwane przez ludność wyznania katolickiego. Omówione zostały trzy okresy polityki państwa w zakresie finansowania związków wyznaniowych. Pierwszy okres związany był z oświeceniową tendencją sekularyzacji dóbr kościelnych, drugi okres charakteryzował się racjonalizacją systemów podatkowych państwa, natomiast trzeci okres to okres *kulturkampf*. Rozważania te dotyczyły dokonywania kolejnych reform finansowania związków wyznaniowych i przybliżenia podstaw normatywnych tych rozwiązań.

Jako kolejny swoje wystąpienie zatytułowane: *Formy materialnego wspierania nie(rzymsko)katolickich kościołów w okresie PRL-u na terenie byłego województwa rzeszowskiego* wygłosił ks. prof. dr hab. S. Nabywaniec (URz). Prelegent wskazał, że na terenie byłego województwa rzeszow-

skiego funkcjonowało kilkanaście związków wyznaniowych niekatolickich. W wystąpieniu szczególną uwagę skupiono na Kościele prawosławnym i polskokatolickim. Autor wskazał i przedstawił formy wspierania finansowego tych związków wyznaniowych z Funduszu Kościelnego. Omówiona została ponadto działalność Urzędu do Spraw Wyznań na tym terenie w stosunku do wskazanych kościołów.

Kolejne zagadnienie zatytułowane: *Instrumentalne wykorzystywanie środków Funduszu Kościelnego w latach 1950–1989* zostało przedstawione przez mgra M. Zawislaka (KUL). Prelegent rozpoczął od omówienia okoliczności powstania Funduszu Kościelnego ze wskazaniem podstaw normatywnych. W dalszej części uwaga skupiona została na samej istocie tej instytucji jako rekompensaty za przejęte nieruchomości kościelne przez państwo ze wskazaniem źródeł uzyskiwania dochodów przez ten Fundusz oraz sposobie wydatkowania środków z Funduszu Kościelnego. Ponadto przedstawił i omówił wybrane przykłady instrumentalnego wykorzystania środków z Funduszu Kościelnego.

Po wygłoszonych referatach miała miejsce ciekawa dyskusja, w której udział wzięli oprócz referentów: mgr A. Siciński, dr A. Czochara, prof. dr hab. T.J. Zieliński, prof. dr hab. M. Pietrzak, dr hab. Z. Zarzycki, dr M. Czuryk, prof. dr hab. W. Uruszczak.

Sesja II, zatytułowana: *Podatek i ubezpieczenie*, odbyła się pod przewodnictwem ks. prof. dra hab. H. Misztala (KUL). Jako pierwszy w tej sesji głos zabrał prof. dr hab. R. Mojak (UMCS) nt.: *Powszechny podatek kościelny jako forma finansowania działalności kościołów i innych związków wyznaniowych*. Prelegent na początku podkreślił, że zagadnienie, które opracował, jest wieloaspektowe. Wystąpienie w szczególności zostało poświęcone próbie sformułowania podstawowych zasad systemu podatkowego na przykładzie rozwiązań niemieckich. W dalszej części autor poczynił kilka uwag na temat możliwości wykorzystania rozwiązań i doświadczeń niemieckich na gruncie polskim z uwagi na perspektywę reform systemu finansowania kościołowi innych związków wyznaniowych.

Kolejny referat wygłosił prof. dr hab. J. Koredczuk (UWr) pt.: *Ulgi podatkowe z tytułu darowizn jako źródło finansowania kościołów i innych związków wyznaniowych oraz ich działalności*. Wystąpienie zostało skoncentrowane na omówieniu reżimu prawnego darowizn, których

można dokonywać na rzecz związków wyznaniowych jako form finansowania tych podmiotów. Prelegent skupił się na darowiznach na rzecz kultu religijnego i na kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą oraz ulgach podatkowych przysługujących darczyńcom z tytułu poczynienia wskazanych darowizn. W wystąpieniu wskazano podstawy normatywne wymienionych darowizn oraz omówiono wymogi, które muszą spełnić darczyńcy i osoby obdarowane.

Natomiast *Zwolnienia podatkowe dla związków wyznaniowych w orzecznictwie Sądu Najwyższego USA* stały się tematem wystąpienia dra P. Michalika (UPJPII). Na początku została omówiona pierwsza poprawka do Konstytucji federalnej jako podstawa normatywna orzeczeń dotyczących zwolnień podatkowych dla związków wyznaniowych w USA. Następnie przywołano rys historyczny, będący genezą wskazanego orzecznictwa, jaką jest doktryna separacji związków wyznaniowych i państwa. Prelegent również szczegółowo omówił podstawowe orzecznictwo Sądu Najwyższego USA dotyczące wskazanej kwestii.

Z powodu nieobecności ks. prof. dra hab. R. Sztuchmilera (UWM) jego wystąpienie pt.: *Składki ubezpieczeniowe adwokatów kościelnych* odczytała dr J. Krzywkowska (UWM). Na początku zostały wskazane wymagania wobec adwokatów kościelnych określone w Kodeksie Prawa Kanonicznego. Następnie wskazano podstawy normatywne oraz tytuły, z których wynika obowiązek odprowadzania składek na ubezpieczenie przez adwokatów kościelnych. Wskazano również obowiązki nałożone na wykonujących ten zawód w związku z odprowadzaniem składek na poszczególne ubezpieczenia.

Po wygłoszonych referatach zawiązała się ciekawa dyskusja, w której obok prelegentów głos zabrali: dr P. Leszczyński, dr B. Górowska, dr P. Florianowicz-Błahut, ks. B. Pieron.

Sesja III, zatytułowana: *Varia*, odbyła się pod przewodnictwem ks. prof. dra hab. M. Sitarza (KUL). Jako pierwszy swoje wystąpienie zaprezentował dr W. Brzozowski (UW) pt.: *Działalność kultowa czy działalność gospodarcza? Wokół statusu prawnego scjentologów*, Rozpoczął od próby odpowiedzi na pytanie, czy demokratyczne państwo prawne powinno powstrzymać się od definiowania tego, czym jest religia. Następnie sięgnął do orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka dotyczącego scjentologów. Posiłkując się nim, prelegent stwierdził, że Trybunał Praw



Człowieka nie jest podmiotem, którego rolą jest wskazywanie, co religią jest, a co nią nie jest. Jego zdaniem to władze krajowe mogą rozstrzygać tę kwestię i uzależniać od niej rejestrację danej wspólnoty.

Kolejne wystąpienie wygłosiła dr A. Tunia (KUL) pt.: *Finansowe aspekty działalności jednostek organizacyjnych związków wyznaniowych w zakresie turystyki religijnopielgrzymkowej*. Celem wystąpienia było ukazanie problemu stosowania przez kościelne jednostki organizacyjne świadczące usługi w zakresie turystyki religijnopielgrzymkowej odpowiednich zabezpieczeń finansowych przewidzianych przez przepisy prawa państwowego. Wskazane zostały rodzaje tych zabezpieczeń finansowych, które powinny być stosowane przez jednostki świadczące usługi turystyczno-pielgrzymkowe. Wystąpienie zostało poświęcone działalności kościelnych jednostek organizacyjnych prowadzących działalność turystyczną w ramach reżimu prawnego zgodnego z ustawą o usługach turystycznych.

Natomiast dr M. Czuryk (WSM w Warszawie) wygłosiła referat nt.: *Źródła finansowania działalności charytatywnej kościołów i innych związków wyznaniowych*. Zdaniem prelegentki działalność charytatywna należy do istotniejszych funkcji realizowanych przez związki wyznaniowe. Omówiła źródła finansowania tej działalności prowadzonej przez związki wyznaniowe (o charakterze pośrednim i bezpośrednim). Następnie podkreśliła, że gwarancje finansowania instytucji kościelnych w znacznej mierze uzależnione są od modelu stosunków pomiędzy państwem a tymi podmiotami. Wskazała, że w Polsce funkcjonuje model demokratycznego państwa świeckiego, które zapewnia związkom wyznaniowym również wsparcie finansowe.

Kolejne wystąpienie zostało wygłoszone przez mgra M. Poniatowskiego (UKSW) pt.: *Finansowanie „kościelnych” organizacji pożytku publicznego*. Prelegent rozpoczął wystąpienie od poczynienia kilku uwag ogólnych dotyczących omawianego zagadnienia, następnie wskazał przesłanki, jakie musi spełnić konkretna jednostka kościelna, aby uzyskać status organizacji pożytku publicznego. Następnie omówił postępowanie dotyczące rejestracji i uzyskania statusu organizacji pożytku publicznego. Wskazał również skutki majątkowe uzyskania takiego charakteru przez daną kościelną osobę prawną, czyli możliwość przekazania na rzecz takiej organizacji 1% podatku dochodowego.

Natomiast mgr M. Piszcz-Czapla (MSWiA) przedstawiła wystąpienie zatytułowane: *Likwidacja Komisji Majątkowej – zagadnienia legislacyjne*. Prelegentka rozpoczęła od wskazania celu nowelizacji ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP dokonanej ustawą zmieniającą z dnia 16 grudnia 2010 r., jakim było zniesienie Komisji Majątkowej a nie zniesienie postępowania regulacyjnego. Prelegentka omówiła skład Komisji Majątkowej oraz wskazała na rozpatrywane przez okres jej działalności sprawy. Następnie skupiła uwagę na omówieniu etapów procedury legislacyjnej projektu ustawy nowelizującej ustawę o stosunku państwa do Kościoła katolickiego.

Z kolei dr P. Borecki (UW) wygłosił referat pt.: *Postępowanie regulacyjne wobec gmin wyznaniowych żydowskich*. Prelegent w swoim wystąpieniu skupił się na aspektach praktycznych postępowania regulacyjnego oraz skutkach tego postępowania dla gmin wyznaniowych żydowskich w Polsce. Omówiona została także geneza tej formy możliwości odzyskania wcześniej utraconych nieruchomości. Następnie wskazane oraz omówione zostały podstawy normatywne tego postępowania regulacyjnego wynikające z ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej.

Jako kolejny swoje wystąpienie zatytułowane: *Konstytucyjność przepisów dotyczących postępowań regulacyjnych* wygłosił dr P. Sobczyk (UKSW). Punktem wyjścia rozważań stał się złożony wniosek do Trybunału Konstytucyjnego o zbadanie konstytucyjności ustawy nowelizującej ustawę o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, na podstawie której została zniesiona Komisja Majątkowa. Prelegent wskazał i omówił – jego zdaniem – niekonstytucyjne aspekty tego aktu normatywnego. Zaliczone do nich zostały zagadnienia proceduralne. Następnie omówił oraz wskazał mankamenty zastosowanej procedury, które zdaniem prelegenta stanowią podstawę stwierdzenia niekonstytucyjności badanego aktu.

Po przedstawionych wystąpieniach zawiązała się dynamiczna dyskusja, w której obok prelegentów udział wzięli: mgr A. Siciński, dr P. Borecki, ks. prof. dr hab. A. Mezglewski, dr P. Leszczyński, mgr P. Marciniak, dr A. Czohara, ks. prof. dr hab. M. Sitarz.

Równolegle odbyła się sesja IV zatytułowana: *Zagadnienia porównawczo-prawne*, a jej przewodniczenie objął dr hab. J. Szymanek (UW). Jako

pierwszy w tej sesji swoje wystąpienie wygłosił ks. prof. dr hab. P. Ryguła (UO) pt.: *Finansowanie Kościoła katolickiego w hiszpańskiej monarchii konstytucyjnej (hiszpańska droga do samofinansowania się Kościoła katolickiego)*. W wystąpieniu szeroko zostały przedstawione kwestie historyczne, które wpływały na kształtowanie się systemu stosunków państwo–kościół w Hiszpanii oraz na finansowanie Kościoła katolickiego. W następnej części prelegent wskazał podstawy normatywne współczesnego systemu prawnego Hiszpanii, czyli monarchii parlamentarnej i stosunków państwo–kościół, które wpływają na kwestie dotyczące finansowania Kościoła katolickiego w tym kraju.

Kolejne wystąpienie dra K. Walczuka (PR) zostało zatytułowane: *Finansowanie związków wyznaniowych na Słowacji*. Prelegent rozpoczął od podkreślenia, że kwestie dotyczące finansowania związków wyznaniowych na Słowacji są normowane niejednorodnie, w wielu aktach prawnych. Następnie omówił te podstawy normatywne. W wystąpieniu wskazano organy państwowe zajmujące się stosunkami państwo–kościół oraz omówiono także zasady i zakresy finansowania związków wyznaniowych na Słowacji. Ponadto wskazano i przybliżono formy finansowania tych podmiotów.

Kolejne wystąpienie pt.: *Finansowanie związków wyznaniowych w Niemczech – podatek kościelny*, przedstawił mgr J. Cupriak (UW). Prelegent skupił się na szczegółowych rozwiązaniach określających podatek kościelny w Niemczech. Ponadto wskazał zalety, ale również wady tej instytucji. Określone i omówione zostały podstawy normatywne tej formy finansowania związków wyznaniowych. Następnie omówił samo pojęcie niemieckiego podatku kościelnego i zasady funkcjonowania. Autor określił beneficjenta tego podatku i cechy, jakie musi on posiadać oraz osobę zobowiązaną do odprowadzania tego podatku.

Natomiast dr B. Krupa (PW) przedstawiła referat pt.: *Finansowanie związków wyznaniowych we Włoszech*. Prelegentka wskazała i omówiła podstawy normatywne określające relacje państwo–kościół we Włoszech, a w szczególności normy określające zasady finansowania związków wyznaniowych, czyli Paktów Laterańskich. Omówiła również nowelizację tego aktu. Prelegentka omówiła różne formy finansowania działalności związków wyznaniowych we Włoszech, takie jak szkolnictwo różnych szczebli, funkcjonowanie sądów kościelnych, renowacja, utrzymanie zabytkowych obiektów sakralnych.

Kolejne wystąpienie przedłożył ks. prof. dr hab. J. Krajczyński (UKSW) pt.: *Finansowanie związków wyznaniowych w Szwajcarii – podatek kościelny*. Autor na początku swojego wystąpienia podkreślił, że ustalenie zasad prawnych w zakresie finansowania kościołów i innych związków wyznaniowych w tym państwie wiąże się z analizą ustawodawstwa poszczególnych państw federacyjnych wchodzących w skład Konfederacji Szwajcarskiej. Omówione zostały ogólne zasady, dotyczące stosunków pomiędzy państwem a kościołami, znajdujące się w samej Konstytucji Konfederacji. Następnie prelegent omówił system finansowania związków wyznaniowych w przykładowo wybranych przez siebie kantonach.

Natomiast zagadnienie zatytułowane: *Finansowanie ze środków publicznych społecznych inicjatyw instytucji religijnych w Stanach Zjednoczonych* przedstawił prof. dr hab. T.J. Zieliński (ChAT). Prelegent rozpoczął wystąpienie od określenia samego pojęcia społecznej inicjatywy, wskazując jej przykłady, jak prowadzenie ośrodków pomocy społecznej, czy opieki domowej nad chorymi i niepełnosprawnymi. Omówiony został historyczny rozwój reżymu prawnego dotyczącego finansowania wskazanych działalności prowadzonych przez instytucje religijne w Stanach Zjednoczonych. Ponadto wskazano i omówiono problemy prawne, jakie dotyczą tego zagadnienia.

Jako kolejna głos zabrała mgr M. Osuchowska (UKSW) nt.: *Finansowanie kościołów i innych związków wyznaniowych na przykładzie wybranych państw Ameryki Łacińskiej*. Prelegentka omówiła rozwiązania konstytucyjne i konkordatowe takich krajów, jak: Argentyna, Boliwia, Brazylia, Kolumbia, Chile, Ekwador, Meksyk, Peru, Urugwaj oraz Wenezuela. Podkreśliła podobieństwa pomiędzy rozwiązaniami prawnymi tych państw w zakresie finansowania kościołów i innych związków wyznaniowych, a jednocześnie wskazała różnice występujące w tych systemach. Ponadto omówiła historyczne uwarunkowania kształtowania się istniejących współcześnie w tych państwach rozwiązań prawnych.

Natomiast ks. prof. dr hab. J. Krukowski (UKSW) wygłosił prelekcję pt.: *Finansowanie kościołów i innych związków wyznaniowych na świecie. Próba klasyfikacji systemów*. Prelegent podkreślił ogromną różnorodność wskazanego zagadnienia. Wymienione i omówione zostały czynniki takie, jak prawo, kultura czy historia danego państwa, wpływające na tę różnorodność na poszczególnych kontynentach. Przedstawiony został

podział na państwa wyznaniowe i świeckie z podkreśleniem, że w obrębie tych dwóch grup można dokonać wielu innych jeszcze rozróżnień. Takie rozróżnienie można poczynić – według prelegenta – również na podstawie kryterium finansowania kościołów i innych związków wyznaniowych w zakresie form i źródeł tego finansowania.

Przedstawione wystąpienia stały się zacznym ciekawej dyskusji, w której oprócz prelegentów głos zabrali: ks. prof. dr hab. W. Góralski, dyr. J. Różański, dr hab. J. Szymanek oraz mgr A. Młynarczyk.

Natomiast sesja V pt.: *Kultura i nauka* odbyła się pod przewodnictwem prof. dr hab. M. Winiarczyk-Kossakowskiej (UW). Jako pierwszy w tej sesji został przedstawiony referat pt.: *Źródła finansowania archiwów kościelnych* przez ks. dr. P. Steczkowskiego (URz) przygotowany razem z dr. J. Dziobkiem-Romańskim (URz). W wystąpieniu omówiony został status prawny archiwów kościelnych w prawie wewnętrznym Kościoła katolickiego oraz w prawie państwowym. Następnie prelegent stwierdził, że kościoły i inne związki wyznaniowe mają obowiązek prowadzenia archiwów, a te wchodzą w skład narodowego zasobu archiwalnego. Dalej omówił zasady finansowania i ochrony archiwów kościelnych.

Kolejne wystąpienie wygłosił dr M. Bielecki (KUL) pt.: *Troska państwa i związków wyznaniowych o zachowania dziedzictwa kulturowego*. Prelegent podkreślił, że wspólna troska państwa i związków wyznaniowych o zachowanie dziedzictwa kulturowego jest konsekwencją konstytucyjnej zasady współdziałania tych podmiotów dla dobra człowieka i dobra wspólnego. Ze strony państwa polega ona w głównej mierze na pomocy. Następnie wskazano i omówiono także rozwiązania prawne określające ramy finansowej pomocy ze strony państwa w celu zachowania dziedzictwa narodowego oraz same źródła finansowania.

Natomiast ks. prof. dr hab. A. Mezglewski (PR) wygłosił referat pt.: *Finansowanie działalności katechetycznej w przedszkolach i szkołach publicznych*. Prelekcja rozpoczęta została od przedstawienia aspektów historycznych dotyczących działalności katechetycznej w przedszkolach i szkołach publicznych. Ukazane i omówione zostały podstawy normatywne finansowania tej działalności związków wyznaniowych ze wskazaniem źródła finansowania. Omówiono także przepisy określające status prawny nauczycieli religii ze wskazaniem na realizowane przez nich zadania oświatowe oraz cele wyznaczone przez władze zwierzchnie danego związku wyznaniowego.

Następne wystąpienie wygłoszone przez mgra M. Olszówkę (UW) zatytułowano: *Finansowanie wyznaniowego szkolnictwa wyższego ze środków publicznych w świetle Konstytucji RP*. Prelegent rozpoczął od wyjaśnienia pojęcia wyznaniowego szkolnictwa wyższego oraz pojęcia środków publicznych. Wskazane i szczegółowo omówione zostały konstytucyjne normy, będące podstawą uregulowań prawnych wskazanego zagadnienia. Następnie przedstawił podstawowe zasady relacji państwokościół określone w art. 25 Konstytucji oraz ich konsekwencje w zakresie finansowania wyznaniowego szkolnictwa wyższego.

Po przedstawionych referatach doszło do ciekawej i dynamicznej dyskusji, w której swoją aktywność zaznaczyli obok prelegentów: mgr R. Brożniak, ks. prof. dr hab. W. Góralski oraz ks. prof. dr hab. K. Warchałowski.

Na zakończenie sympozjum głos zabrał Prezes Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego prof. dr hab. T.J. Zieliński, dziękując uczestnikom za obecność. Następnie słowa podziękowania zostały wygłoszone przez Kierownika Katedry Prawa Wyznaniowego i Konkordatowego WPiA UKSW ks. prof. dra hab. K. Warchałowskiego oraz Dziekana Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW ks. prof. dra hab. J. Wroceńskiego. Należy zaznaczyć wysoki poziom merytoryczny, precyzyjność charakteryzującą wygłoszone prelekcje oraz staranne i rzetelne przygotowanie całej konferencji naukowej. Niestety, z powodu absencji prof. dr hab. E. Waszkiewicz (UWr) nie został wygłoszony referat nt.: *Finansowanie gmin wyznaniowych żydowskich we współczesnej Polsce*. Na aprobatę w szczególności zasługuje zapowiedź opublikowania materiałów z zakończonego VIII Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego przygotowanych przez prelegentów.

Aneta Maria Abramowicz

NOTY O AUTORACH

- Abramowicz Aneta M. – mgr, asystent Katedry Prawa Wyznaniowego, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL.
- Balicki Adam – dr, adiunkt Katedry Prawa Cywilnego i Postępowania Cywilnego, Wydział Zamiejscowy Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL w Tomaszowie Lubelskim.
- Bielecki Marek – dr, adiunkt Katedry Prawa Wyznaniowego, Wydział Zamiejscowy Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL w Tomaszowie Lubelskim.
- Czelny Michał ks. – mgr lic., asystent Katedry Prawa Wyznaniowego, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL.
- Falski Jacek – dr, adiunkt Instytutu Nauk Prawnych PAN w Warszawie.
- Janiga Waldemar ks. – dr, Dyrektor Wydziału Nauki Katolickiej Kurii Metropolitalnej w Przemysłu, nauczyciel konsultant w Podkarpackim Centrum Edukacji Nauczycieli w Rzeszowie, Oddział w Przemysłu.
- Kantor Robert ks. – dr, adiunkt Katedry Prawa Kanonicznego, Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie.
- Krzywkowska Justyna – dr, adiunkt Katedry Prawa Kanonicznego i Wyznaniowego, Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.
- Leszczyński Paweł A. – dr, docent Instytutu Administracji i Bezpieczeństwa Narodowego, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Gorzowie Wlkp.
- Mazurkiewicz Dariusz ks. – dr, obrońca węzła w Sądzie Biskupim Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej.
- Michalik Piotr – dr, asystent Katedry Doktryn Politycznych i Prawnych, Wydział Historii i Dziedzictwa Kulturowego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.
- Misztal Henryk ks. – prof. dr hab., Katedra Prawa Wyznaniowego, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL.
- Pawlikowski Jakub – dr n. med., doktorant KUL.
- Pieron Bartłomiej ks. – mgr lic., doktorant KUL.
- Piszczyńska-Czapła Monika – mgr, Naczelnik Wydziału Regulacji Prawnych i Funduszu Kościelnego w Departamencie Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych Ministerstwa Administracji i Cyfryzacji.

- Seweryn Andrzej ks. – dr n. teolog., Rektor Wyższego Baptistycznego Seminarium Teologicznego w Warszawie.
- Sieniow Tomasz – dr, adiunkt Katedry Prawa Unii Europejskiej, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL.
- Skorniewski Mariusz – mgr, doktorant KUL.
- Stanisławski Tadeusz ks. – dr, adiunkt Katedry Nauki Administracji, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL.
- Stanisz Piotr ks. – dr hab., prof. KUL, Kierownik Katedry Prawa Wyznaniowego, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL.
- Steczowski Piotr ks. – dr, kierownik Zakładu Teorii Prawa i Doktryn Polityczno-Prawnych, Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Szymanek Jarosław – dr hab., prof. UW, Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego.
- Zieliński Tadeusz J. – dr hab., prof. ChAT, Katedra Prawa Wyznaniowego i Kanonicznego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, Dziekan Wydziału Teologicznego ChAT, Prezes Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego.



## SPIS TREŚCI

### ARTYKUŁY

JAROSŁAW SZYMANEK	
Przepisy wyznaniowe w Konstytucji RP (uwagi porządkujące) . . . . .	5
TADEUSZ J. ZIELIŃSKI	
Prawo wewnętrzne gmin wyznaniowych żydowskich w Polsce a normy ustawowe . . . . .	25
PIOTR MICHALIK	
Realizacja tolerancji religijnej w XVII-wiecznym Marylandzie . . . . .	47
JACEK FAŁSKI	
Francuski zakaz noszenia symboli religijnych w szkołach publicznych przed ETPC. Kontrowersje, uwagi, oceny . . . . .	79
DARIUSZ MAZURKIEWICZ	
Nadzór państwa nad punktami katechetycznymi na przykładzie działań administracji w Zielonej Górze wobec Kościoła gorzowskiego . . . . .	111
BARTŁOMIEJ PIERON	
Finansowanie celów kultu religijnego realizowanego przez kościoły i inne związki wyznaniowe . . . . .	141
PIOTR STECZKOWSKI	
Powstanie Polskiego Związku Katolicko-Społecznego . . . . .	161
MONIKA PISZCZ-CZAPLA	
Prowadzenie działalności gospodarczej na cmentarzach wyznaniowych przez osoby prawne Kościoła katolickiego . . . . .	187
ADAM BALICKI	
Aspekty prawne organizacji rekolekcji wielkopostnych w kontekście funkcjonowania szkoły . . . . .	203
MAREK BIELECKI, MARIUSZ SKORNIIEWSKI	
Ewolucja statusu prawnego cerkwi w Korczminie . . . . .	221
MICHAŁ CZELNY	
Ochrona danych osobowych w działalności Kościoła katolickiego w Polsce . . . . .	241

## MATERIAŁY

TADEUSZ STANISŁAWSKI	
Konsekwencje budżetowe pośredniego wspierania instytucji wyznaniowych ze środków publicznych w Polsce .....	269
PAWEŁ A. LESZCZYŃSKI	
Nowelizacja ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego na podstawie art. 25 ust. 5 Konstytucji RP – wewnętrzkościelne prace studyjne w 2002 roku oraz aktualne propozycje jej zmian. ....	283
JAKUB PAWLIKOWSKI	
Prawo do sprzeciwu sumienia w ramach legalnej opieki medycznej. Rezolucja nr 1763 Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy z dnia 7 października 2010 r. ....	313

## RECENZJE

PAWEŁ BAŁA	
<i>Pod wezwaniem Boga czy Narodu? Religia a ustrój – studium przypadku polskich     konstytucji</i> , Wydawnictwo von borowiecky, Warszawa 2010, ss. 359 (Henryk Misztal) .....	339
JOEL S. FETZER, J. CHRISTOPHER SOPER	
<i>Muslims and the State in Britain, France and Germany</i> , Cambridge University Press, Cambridge – New York 2006, ss. 208 (Tadeusz J. Zieliński) .....	345
ARTUR MEZGLEWSKI	
<i>Polski model edukacji religijnej w szkołach publicznych. Aspekty prawne</i> , Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, ss. 290 (Waldemar Janiga) .....	349
HENRYK RYSZARD TOMASZEWSKI	
<i>Baptyści w Polsce w latach 1918-1958</i> , Warszawa 2008, ss. 516 (Andrzej Seweryn) .....	354
ANDRZEJ SZYMAŃSKI	
<i>Proces likwidacji działalności charytatywnej Kościoła katolickiego     w sferze publicznoprawnej w latach 1945-1965. Studium historyczno-prawne</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2010, ss. 263 (Piotr Stanisław) .....	359
<i>Las asociaciones de fieles. Aspectos canónicos y civiles.</i>	
<i>Acta del VIII Simposio Internacional del Instituto Martín Azpilcueta     (Pamplona 4-6 de noviembre 2009)</i> , dir. José Antonio Fuentes, Eunsa Pamplona 2011, pp. 379 (Robert Kantor) .....	366

## SPRAWOZDANIA

II Ogólnopolska Konferencja Prawa Małżeńskiego i Rodzinnego pt. <i>Małżeństwo na całe życie?</i> , Olsztyn, 11 maja 2011 r. (Justyna Krzywkowska) .....	373
Wykład Prof. J.H.H. Weilera pt. <i>Freedom of Religion and Freedom from Religion: The European Model</i> , Warszawa, 12 maja 2011 r. (Tomasz Sieniow) .....	382
VIII Ogólnopolskie Sympozjum Prawa Wyznaniowego, Zjazd Katedr i Wykładowców Prawa Wyznaniowego, nt. <i>Finansowanie kościołów i innych związków wyznaniowych</i> , Konstancin-Jeziorna, 18-19 maja 2011 r. (Aneta M. Abramowicz) .....	388
Noty o autorach .....	399

