

12

STUDIA
Z PRAWA
WYZNANIOWEGO

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

RADA NAUKOWA

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Artur Mezglewski
Marta Ordon
Piotr Stanisław

RECENZENCI TOMU

ks. dr hab. Franciszek Longchamps de Bérier, prof. UJ
ks. dr hab. Mirosław Sitarz, prof. KUL



12
/2009

STUDIA
Z PRAWA
WYZNANIOWEGO

Wydawnictwo KUL
Lublin 2009

REDAKCJA
Elżbieta Struś

OPRACOWANIE KOMPUTEROWE
Hanna Prokopowicz

OKŁADKA NA PODSTAWIE PROJEKTU
Agnieszki Smreczyńskiej-Gąbki

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2009

ISBN 978-83-7363-950-8

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

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

PIOTR STANISZ

PERSPEKTYWY ZMIANY SYSTEMU FINANSOWANIA
KOŚCIOŁÓW I INNYCH ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH
W POLSCE

WPROWADZENIE

Od kilkunastu lat, chociaż z różnym natężeniem i w odpowiedzi na różne propozycje, trwa w Polsce dyskusja nad zmianą modelu finansowania instytucji kościelnych. Jej aktualną fazę otworzyło podpisanie i ratyfikacja Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską. W treści tej umowy międzynarodowej znalazło się zobowiązanie do stworzenia specjalnej komisji, która zajęłaby się koniecznymi zmianami w sprawach finansowych instytucji i dóbr kościelnych. Strony Konkordatu przyjęły, że punktem wyjścia prac nad nowymi regulacjami stanie się obowiązujące ustawodawstwo polskie i przepisy kościelne, a przy opracowywaniu nowych zasad zostaną uwzględnione potrzeby Kościoła, wyznaczone przez jego misję oraz dotychczasową praktykę życia kościelnego w Polsce (art. 22 ust. 2)¹.

Pomimo upływu dziesięciu lat od ratyfikacji Konkordatu prace nad zapowiadaną reformą właściwie nie posunęły się do przodu. Co prawda Komisje Konkordatowe zostały powołane, a w ich ramach utworzono nawet zespoły zajmujące się sprawami finansowymi, ale prace Komisji koncentrowały się jednak *de facto* na zagadnieniach

¹ Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. (Dz.U. z 1998 r., Nr 51, poz. 318).

zupełnie innej natury. Spośród spraw finansowych opracowano jedynie nowe zasady udziału Funduszu Kościelnego w finansowaniu wydatków związanych z ubezpieczeniami społecznymi i ubezpieczeniem zdrowotnym osób duchownych, co okazało się konieczne w związku z reformą systemu ubezpieczeń społecznych dokonaną pod koniec lat 90. XX w. Do dnia dzisiejszego nie wypracowano natomiast żadnej kompleksowej koncepcji zmian zasad finansowania instytucji kościelnych w Polsce².

Brak satysfakcjonujących efektów prac Komisji Konkordatowych wywołuje coraz mocniejszą krytykę. Prowokuje również do stawiania pytań o przyczyny braku realizacji postanowień obowiązującego Konkordatu: czy wygasła już dostrzegana przed kilkunastu laty potrzeba zmiany systemu finansowania Kościoła Katolickiego i innych związków wyznaniowych, czy też przyczyn istniejącego stanu inercji należy szukać jedynie w braku potrzebnej woli politycznej?³

Odpowiadając na te pytania, należy przeanalizować obowiązujący system finansowania instytucji kościelnych w Polsce i ocenić jego zgodność z normami obowiązującej Konstytucji. Natomiast wzorców nowego modelu należy szukać przede wszystkim w rozwiązaniach przyjmowanych w innych demokratycznych państwach świeckich.

1. AKTUALNY SYSTEM FINANSOWANIA ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH W POLSCE

Podstawowym źródłem finansowania działalności kościołów i innych związków wyznaniowych jest dziś w Polsce ofiarność wiernych. Obowiązujące przepisy ułatwiają podmiotom wyznaniowym pozyskiwanie z tego źródła środków na prowadzoną działalność. Zbieranie

² Dotychczasowe prace Komisji Konkordatowych charakteryzuje W. Adamczewski, *Kompetencje „Komisji Konkordatowych” w Polsce*, w: *Konkordat polski w 10 lat po ratyfikacji. Materiały z konferencji*, red. J. Wroceński, H. Pietrzak, Warszawa 2008, s. 177-192.

³ Podobne pytania stawia J. Krukowski, *Realizacja Konkordatu z 1993 r. w polskim porządku prawnym*, w: *Konkordat polski w 10 lat po ratyfikacji. Materiały z konferencji*, red. J. Wroceński, H. Pietrzak, Warszawa 2008, s. 121-122.

ofiar na cele religijne, kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą, naukową, oświatową i wychowawczą, a także na utrzymanie duchownych i członków zakonów – jeśli jest realizowane w obrębie terenów kościelnych, w obiektach kultu oraz w miejscach i okolicznościach zwyczajowo przyjętych w danej okolicy i w sposób tradycyjnie ustalony – nie wymaga uzyskiwania pozwoleń, o których mowa w przepisach ustawy z dnia 15 marca 1933 r. o zbiorcach publicznych⁴. Natomiast przepisy podatkowe przewidują możliwość (limitowanego) obniżenia podstawy opodatkowania darczyńców podatkiem dochodowym od osób fizycznych i od osób prawnych o kwoty darowizn przekazywanych na cele kultu religijnego oraz na działalność pożytku publicznego⁵. Szczególnie korzystny jest reżim prawny, który dotyczy darowizn dokonywanych przez osoby fizyczne na kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą zgodnie z przepisami ustaw o stosunku państwa do niektórych związków wyznaniowych⁶. W od-

⁴ Dz.U. Nr 22, poz. 162 ze zm.

⁵ Zob. art. 26 ust. 1 pkt 9 ustawy z dnia 26 lipca 1991 r. o podatku dochodowym od osób fizycznych, zgodnie z którym dokonywane na tej podstawie odliczenia nie mogą przekroczyć 6% dochodu (Dz.U. z 2000 r., Nr 14, poz. 176 ze zm.) oraz art. 18 ust. 1 pkt 1 i 7 ustawy z dnia 15 lutego 1992 r. o podatku dochodowym od osób prawnych, w którym górny limit omawianych odliczeń został ustanowiony na poziomie 10% dochodu (Dz.U. z 2000 r., Nr 54, poz. 654 ze zm.). Na temat omawianych darowizn pisze T. Stanisławski, *Darowizny jako sposób finansowania zadań publicznych związków wyznaniowych*, w: *Funkcje publiczne związków wyznaniowych*.

Materiały III Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny, 16-18 maja 2006), red. A. Mezglewski, Lublin 2007, s. 231-235.

⁶ Zob. art. 55 ust. 7 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 29, poz. 154 ze zm.); art. 40 ust. 7 ustawy z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (Dz.U. Nr 66, poz. 287 ze zm.); art. 34 ust. 2 ustawy z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 73, poz. 323 ze zm.); art. 19 ust. 2 ustawy z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 73, poz. 324 ze zm.); art. 29 ust. 5 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 97, poz. 479 ze zm.); art. 33 ust. 5 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Chryścjan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 97, poz. 480 ze zm.); art. 28 ust. 5 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczy-

niesieniu do tych darowizn nie mają zastosowania limity ograniczające wysokość dokonywanych odliczeń⁷. Rozwiązaniem wspierającym pozyskiwanie przez związki wyznaniowe środków na prowadzoną działalność jest również możliwość przekazania 1% podatku dochodowego od osób fizycznych na rzecz organizacji pożytku publicznego. Zgodnie bowiem z ustawą z dnia 24 kwietnia 2003 r. o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie status tego rodzaju organizacji mogą uzyskiwać również osoby prawne i jednostki organizacyjne kościołów i innych związków wyznaniowych⁸.

Ważne źródło finansowania podmiotów wyznaniowych w Polsce stanowi Fundusz Kościelny utworzony przed ponad pięćdziesięciu laty w związku z upaństwowieniem nieruchomości ziemskich należących do kościołów i innych związków wyznaniowych⁹. Ze względu na niewłaściwe wykonanie przez władze państwowe obowiązków związanych z przejmowaniem tych nieruchomości Fundusz ten jest dziś zasilany bezpośrednio z budżetu państwa. Wysokość udzielanych

pospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 97, poz. 481 ze zm.); art. 27 ust. 5 ustawy z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 97, poz. 482 ze zm.); art. 24 ust. 5 ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 41, poz. 252 ze zm.); art. 26 ust. 5 ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 41, poz. 253 ze zm.); art. 29 ust. 5 ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 41, poz. 254 ze zm.).

⁷ Przedstawioną tezę potwierdziła m.in. Izba Finansowa NSA w uchwale z dnia 14 marca 2005 r. (sygn. akt FPS 5/04), „Zeszyty Naukowe Sądownictwa Administracyjnego” 2005, nr 2-3, s. 77-95. Pogląd ten wywołuje jednak również sprzeciwy, o czym świadczy m.in. zgłoszone do tej uchwały zdanie odrębne 8 sędziów (zob. tamże, s. 95-102).

⁸ Dz.U. Nr 96, poz. 873 ze zm. Zob. W. Wnuk, *Osoby prawne Kościoła Katolickiego jako podmioty uprawnione do uzyskania statusu organizacji pożytku publicznego*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2007, t. 10, s. 353-374.

⁹ Do przejęcia tych nieruchomości przez państwo doszło na podstawie ustawy z dnia 20 marca 1950 r. o przejęciu przez państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego (Dz.U. Nr 9, poz. 87, sprost. Dz.U. Nr 10, poz. 111 ze zm.). Zob. M. Winiarczyk-Kossakowska, *Przejęcie przez państwo „dóbr martwej ręki” (w pięćdziesiątą rocznicę)*, „Państwo i Prawo” 2000, z. 12, s. 52-65.

dotacji określana jest corocznie w ustawie budżetowej¹⁰. Podstawowym celem Funduszu Kościelnego jest opłacanie części składek na ubezpieczenia społeczne i ubezpieczenie zdrowotne osób duchownych. Oprócz tego z Funduszu dotowana jest działalność charytatywno-opiekuńcza, oświatowo-wychowawcza, opiekuńczo-wychowawcza kościołów i innych związków wyznaniowych oraz realizowane przez nie inicjatywy związane ze zwalczaniem patologii społecznych. Ostatnim z celów Funduszu jest odbudowa, konserwacja i remonty obiektów sakralnych i kościelnych o wartości zabytkowej¹¹.

Rozwiązania dotyczące Funduszu Kościelnego pozostają w pewnym napięciu z unormowaniami zawartymi w ustawie z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania¹². Zgodnie z art. 10 ust. 2 (*in principio*) tego aktu normatywnego „państwo i państwowe jednostki organizacyjne nie dotują i nie subwencjonują kościołów i innych związków wyznaniowych”. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że wolą ustawodawcy nie było ustanowienie bezwzględnego zakazu finansowania jakiegokolwiek aktywności związków wyznaniowych ze środków publicznych. W tym samym przepisie przyjęto bowiem *in fine*, że „wyjątki od tej zasady regulują ustawy lub przepisy wydane na ich podstawie”. Na zasadzie wyjątku – a ponadto przy poszanowaniu szeregu zasad związanych z przyjętą w Polsce koncepcją świeckości państwa – podmioty wyznaniowe mogą więc korzystać (i rzeczywiście korzystają) z różnorodnych dotacji państwowych. Z budżetu państwa finansowana jest w szczególności działalność kilku wyż-

¹⁰ W ustawie budżetowej na rok 2008 (załącznik 2, część 43, dział 758, rozdział 75822) ustalono wysokość dofinansowania Funduszu Kościelnego na 97 908 000 zł (Dz.U. z 2008 r., Nr 19, poz. 117).

¹¹ Do określenia aktualnego katalogu celów, na jakie świadczy Fundusz Kościelny, nie wystarczy uwzględnienie zmian, jakich dokonano w cytowanej wyżej ustawie z 20 marca 1950 r. Konieczne jest również wzięcie pod uwagę rozporządzenia Rady Ministrów z dnia 23 sierpnia 1990 r. w sprawie rozszerzenia zakresu celów Funduszu Kościelnego (Dz.U. Nr 61, poz. 354) oraz statutu, który stanowi załącznik do uchwały nr 148 Rady Ministrów z dnia 7 listopada 1991 r. w sprawie statutu Funduszu Kościelnego (MP Nr 39, poz. 279). Zob. P. Stanisz, *Finansowanie kościołów i innych związków wyznaniowych*, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisz, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2008, s. 223-226.

¹² Dz.U. z 2005 r., Nr 231, poz. 1965 ze zm.

szych uczelni kościelnych¹³. W art. 22 ust. 1 Konkordatu oraz art. 21a ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania przyjęto ponadto, że działalność służąca celom humanitarnym, charytatywno-opiekuńczym, naukowym i oświatowo-wychowawczym, podejmowana przez osoby prawne Kościoła Katolickiego oraz innych związków wyznaniowych, jest zrównana pod względem prawnym z działalnością służącą analogicznym celom i prowadzoną przez instytucje państwowe. Trudno mieć wątpliwości, że zasada ta odnosi się również do kwestii finansowych¹⁴.

Ostatnim źródłem finansowania kościołów i innych związków wyznaniowych w Polsce jest ich własna działalność gospodarcza. Obowiązujące przepisy państwowe nie ograniczają podmiotów wyznaniowych w prowadzeniu działalności nastawionej na zysk. Co więcej, zgodnie z ustawą z dnia 15 lutego 1992 r. o podatku dochodowym od osób prawnych środki uzyskane przez związki wyznaniowe z tego źródła mogą być zwolnione z opodatkowania podatkiem dochodowym od osób prawnych. Zwolnienie obejmuje te dochody, które zostaną przeznaczone na finansowanie kultu religijnego, cele oświatowo-wychowawcze, naukowe, kulturalne, charytatywno-opiekuńcze, konserwację zabytków, prowadzenie punktów katechetycznych oraz inwestycje sakralne (tj. budowę, rozbudowę i odbudowę kościołów i kaplic oraz adaptację innych budynków na cele sakralne), a także inwestycje przeznaczone na punkty kate-

¹³ Od dnia wejścia w życie ustawy z dnia 10 października 2008 r. o zmianie ustawy o finansowaniu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego z budżetu państwa (Dz.U. Nr 203, poz. 1268) do finansowania działalności tej szkoły wyższej w pełni stosuje się zasady określone dla uczelni publicznych (zob. ustawa z dnia 14 czerwca 1991 r. o finansowaniu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego z budżetu państwa, Dz.U. Nr 61, poz. 259 ze zm.). Z budżetu państwa finansowane są również: Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie (zob. ustawa z dnia 26 czerwca 1997 r., Dz.U. Nr 103, poz. 605 ze zm.), Papieskie Wydziały Teologiczne w Warszawie i Wrocławiu oraz Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” w Krakowie (zob. ustawy z dnia 5 kwietnia 2006 r., Dz.U. Nr 94, poz. 648-650). W ich przypadku finansowanie nie obejmuje jednak inwestycji budowlanych.

¹⁴ Zob. J. Krukowski, *Konkordat polski. Znaczenie i realizacja*, Lublin 1999, s. 167-169.

chetyczne i zakłady charytatywno-opiekuńcze (zob. art. 17 ust. 1 pkt 4a i 4b)¹⁵.

Również poza podatkiem dochodowym od osób prawnych występują zwolnienia podatkowe odnoszące się do związków wyznaniowych oraz ich jednostek organizacyjnych. Zwolnienia te mogą być zasadnie traktowane jako pośrednie finansowanie grup religijnych z funduszy publicznych. Przykładów dostarczają przepisy odnoszące się do podatku od nieruchomości, na podstawie których poszczególne związki wyznaniowe i ich jednostki organizacyjne zostały zwolnione od opodatkowania szeregu kategorii nieruchomości¹⁶.

2. KRYTERIA KONSTITUCYJNOŚCI ROZWIĄZAŃ SKŁADAJĄCYCH SIĘ NA POLSKI SYSTEM FINANSOWANIA ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH

Przy ocenie polskiego systemu finansowania związków wyznaniowych możemy stosować bardzo różne kryteria. Z prawnego punktu widzenia niewątpliwie najważniejsza jest odpowiedź na pytanie, czy składające się na ten system rozwiązania odpowiadają temu modelowi państwa, który został nakreślony przez ustrojodawcę w obowiązującej Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej¹⁷.

¹⁵ Zgodnie z art. 17 ust. 1a cytowanego aktu normatywnego zwolnienie nie dotyczy jednak dochodów uzyskanych z działalności polegającej na wytwarzaniu wyrobów przemysłu elektronicznego, paliwowego, tytoniowego, wyrobów alkoholowych o zawartości alkoholu powyżej 1,5% oraz wyrobów z metali szlachetnych albo z udziałem tych metali, a ponadto dochodów pochodzących z handlu tymi wyrobami bądź uzyskanych z działalności polegającej na oddaniu środków trwałych lub wartości niematerialnych i prawnych do odpłatnego używania na warunkach określonych w przepisach dotyczących opodatkowania stron leasingu.

¹⁶ Zob. przepisy ustaw o stosunku państwa do poszczególnych związków wyznaniowych oraz przepisy ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, do których odsyła art. 1b ust. 1 ustawy z dnia 12 stycznia 1991 r. o podatkach i opłatach lokalnych (Dz.U. z 2006 r., Nr 121, poz. 844 ze zm.). Obowiązujące unormowania charakteryzuje B. Pahl, *Opodatkowanie majątku nieruchomościowego będącego w posiadaniu kościołów i innych związków wyznaniowych*, „Finanse Komunalne” 2006, nr 4, s. 5-18.

¹⁷ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. Nr 78, poz. 483 ze zm.).

W ustawie zasadniczej znajdujemy cały szereg zasad, które mogą się okazać użyteczne przy ocenie systemu finansowania kościołów i innych związków wyznaniowych. Najważniejsza jest zasada wolności sumienia i religii (zob. art. 53), która powinna stanowić punkt odniesienia przy ocenie wszelkich rozwiązań prawno-wyznaniowych w całym demokratycznym świecie. Wolność ta niewątpliwie oznacza swobodę finansowego wspierania kościołów i innych związków wyznaniowych. Wynika z niej jednak również wolność od przymusu świadczenia na związki wyznaniowe (lub też organizacje oparte na światopoglądzie ateistycznym), do których się nie należy. Z wolnością religijną nie da się bowiem pogodzić rozwiązań, które oznaczają przymus finansowego partycypowania w rozszerzaniu światopoglądu, którego się nie podziela¹⁸.

System finansowania instytucji kościelnych w Polsce powinien odpowiadać również innym normom konstytucyjnym, a w szczególności zasadzie równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych (art. 25 ust. 1), bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych (art. 25 ust. 2) oraz równości wszystkich bez względu na wyznanie (art. 32). Środki publiczne nie powinny być więc wykorzystywane bezpośrednio w celu rozszerzania określonego światopoglądu (czy to religijnego, czy też niereligijnego). Krytycznie należałoby ocenić również rozwiązania, które odnosząc się do kwestii finansowych, różnicowałyby uprawnienia obywateli na podstawie kryteriów wyznaniowych. Jako niedopuszczalne należałoby ocenić także finansowe wspieranie jednego tylko związku wyznaniowego lub grupy takich podmiotów, które zostałyby arbitralnie wyróżnione spośród pozostałych. Jednocześnie trzeba mieć świadomość, że zgodnie z treścią Preambuły do obowiązującej ustawy zasadniczej polska kultura jest zakorzeniona m.in. „w chrześcijańskim dziedzictwie Narodu”, a nałożony na władze publiczne obowiązek zachowania bezstronności

¹⁸ V. Pacillo, *Cooperazione dello Stato con le comunità religiose e finanziamenti pubblici*, „Annuario DiReCom” 2008, t. 7, s. 241. Podobną opinię prezentują również S. Ferrari i I.C. Ibán, krytykując rozwiązania przyjęte w Grecji i Danii (zob. *Diritto e religione in Europa occidentale*, Bologna 1997, s. 137-138).

światopoglądowej powinien być realizowany w sposób zapewniający należytą ochronę i promocję polskiej tożsamości narodowej. Nie można również zapominać, że zgodnie z orzecznictwem Trybunału Konstytucyjnego zasada równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych (podobnie jak i zasada równości *in genere*) nie oznacza schematycznego egalitaryzmu. Obowiązek jednakowego traktowania odnosi się do tych podmiotów, które w takim samym stopniu odznaczają się określoną cechą istotną¹⁹.

Reguły finansowania instytucji kościelnych w Polsce nie mogą ponadto prowadzić do naruszenia konstytucyjnej zasady autonomii i wzajemnej niezależności związków wyznaniowych oraz państwa, każdego w swoim zakresie (art. 25 ust. 3 *in principio*). Rozwiązania dotyczące kwestii finansowych powinny więc szanować regułę organizacyjnego i kompetencyjnego oddzielenia struktur religijnych i państwowych. Wzajemne stosunki państwa oraz związków wyznaniowych mają być jednak kształtowane również z poszanowaniem zasady ich współdziałania, które ma być realizowane dla dobra człowieka i dobra wspólnego (art. 25 ust. 3 *in fine*). Omawiane współdziałanie może mieć również swój wymiar finansowy.

Ze względu na praktyki, jakie wobec Kościoła Katolickiego i innych związków wyznaniowych były stosowane przez władze państwowe w okresie tzw. Polski Ludowej, przy ocenie aktualnego systemu finansowania podmiotów wyznaniowych powinno być brane pod uwagę również konstytucyjne unormowanie, zgodnie z którym „Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym, urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej” (art. 2).

¹⁹ Zob. Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 2 kwietnia 2003 r. (K 13/02; sentencja: Dz.U. Nr 62, poz. 577); D. Dudek, *Równouprawnienie kościołów i związków wyznaniowych na tle konstytucyjnych zasad prawa wyznaniowego*, w: *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego. Materiały I Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny, 14-16 stycznia 2003 r.)*, red. A. Mezglewski, Lublin 2004, s. 203-205; J. Krukowski, *Konstytucyjny system relacji między państwem a Kościołem katolickim oraz innymi kościołami i związkami wyznaniowymi*, w: *Ustrój konstytucyjny Rzeczypospolitej Polskiej*, red. R. Mojak, Lublin 2000, s. 105-106. Odmienny pogląd wyrazili M. Pietrzak i P. Borecki, publikując krytyczną głosę do powołanego wyżej wyroku („Przegląd Sejmowy” 2003, nr 5, s. 96-113).

Sprawiedliwość ta wymaga w szczególności naprawienia krzywd wyrządzonych w przeszłości obywatelom i ich wspólnotom przez władze państwowe.

Przy ewentualnej zmianie modelu finansowania instytucji kościelnych, oprócz znalezienia rozwiązań odpowiadających podanym już kryteriom, konieczne będzie jeszcze przestrzeganie zasady bilateralności, wynikającej z art. 25 ust. 4 i 5 obowiązującej Konstytucji. Zgodnie z tymi przepisami uregulowania dotyczące spraw składających się na stosunki między państwem a związkami wyznaniowymi powinny znajdować oparcie w umowach zawartych przez właściwych przedstawicieli obu stron²⁰. Organy władzy publicznej nie mogą jednostronnie regulować spraw wchodzących w zakres tych stosunków, a więc również kwestii odnoszących się do modelu finansowania podmiotów wyznaniowych. Należy bowiem przyjąć, że użyte w Konstytucji pojęcie „stosunki” między państwem a poszczególnymi związkami wyznaniowymi obejmuje również kwestie związane z finansowaniem działalności grup religijnych²¹. Niczego w tej kwestii nie zmienia brzmienie pkt 6 Deklaracji Rządu Rzeczypospolitej Pol-

²⁰ Odnosząc się do przywołanych w tekście przepisów ustawy zasadniczej, Trybunał Konstytucyjny stwierdził, że wynika z nich wiążący władze publiczne „obowiązek poszukiwania w sferze stosunków z kościołami i [innymi] związkami wyznaniowymi rozwiązań prawodawczych o charakterze konsensualnym, które znajdują akceptację adresatów”. Warto przy tym zwrócić uwagę, że dostrzegając różnicę brzmienia art. 25 ust. 4 oraz art. 25 ust. 5 Konstytucji RP, Trybunał wyraził przekonanie, iż „wymóg wcześniejszej umowy między Radą Ministrów a przedstawicielami Kościoła stosuje się również do uchwalania ustaw regulujących stosunek Państwa do Kościoła Katolickiego”. Zob. cytowany wyżej wyrok z 2 kwietnia 2003 r.

²¹ Przekonuje o tym chociażby treść obowiązujących dziś ustaw o stosunku państwa do poszczególnych kościołów i innych związków wyznaniowych. Na przykład w ustawie z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 29, poz. 154 ze zm.) sprawom majątkowym kościelnych osób prawnych poświęcono obszerny dział III (art. 52-59), a ponadto wśród przepisów przejściowych i końcowych usytuowano unormowania dotyczące regulacji spraw majątkowych Kościoła (art. 71). Do podobnych wniosków prowadzi również odniesienie się do praktyki, którą wypracowano we Włoszech na podstawie podobnych do polskich unormowań konstytucyjnych. Zob. P. Stanisławski, *Porozumienia w sprawie regulacji stosunków między państwem a niekatolickimi związkami wyznaniowymi we włoskim porządku prawnym*, Lublin 2007, s. 253-262.

skiej z dnia 15 kwietnia 1997 r., zgodnie z którym „Konkordat uznaje określone ustawodawstwem polskim kompetencje organów państwowych do regulowania kwestii finansowych i podatkowych kościelnych osób prawnych i fizycznych”, a strona państwowa – przed uregulowaniem tych kwestii – ma jedynie obowiązek zapoznania się z opinią strony kościelnej²². Obowiązek układowego regulowania kwestii związanych z finansowaniem kościołów i innych związków wyznaniowych wynika bowiem właśnie z ustawodawstwa polskiego (a ściślej – z przepisów polskiej Konstytucji)²³.

3. OCENA DOTYCHCZASOWYCH ROZWIĄZAŃ

Zestawienie wskazanych reguł z rozwiązaniami składającymi się na obowiązujący dziś w Polsce system finansowania kościołów i innych związków wyznaniowych jest zadaniem bardzo złożonym. Dążąc do sformułowania pełnej oceny, należałoby poddać analizie wszystkie szczegółowe normy, które chociażby pośrednio odnoszą się do finansowania grup religijnych. Na realizację tak kompleksowego celu nie pozwalają wąskie ramy niniejszego opracowania. Dlatego też ocena zostanie ograniczona do rozwiązań o charakterze systemowym.

Trudno o poważne argumenty przeciwko przyjmowaniu reguły, zgodnie z którą zasadniczy ciężar funkcjonowania grupy religijnej powinien spoczywać na jej członkach. Unormowania prawa polskie-

²² Zob. 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, podpisane w Warszawie w dniu 28 lipca 1993 r., MP z 1998 r., Nr 4, poz. 51.

²³ Odmienną opinię prezentuje P. Borecki, który w głosie do uchwały całej Izby Finansowej Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 14 marca 2005 r. stwierdza m.in., że „[...] ewentualna rewizja stanu prawnego w analizowanej dziedzinie [tj. w kwestiach dotyczących odliczeń podatkowych z tytułu darowizn na kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą] nie wymaga zgody zainteresowanych związków wyznaniowych”. Uzasadniając tę tezę, odwołuje się właśnie do pkt 6 rządowej deklaracji interpretacyjnej z 1997 r. („Zeszyty Naukowe Sądownictwa Administracyjnego” 2005, nr 2-3, s. 156-157).

go, które stanowią wyraz akceptacji tej reguły, pozostają w pełnej harmonii z zasadami wolności sumienia i religii oraz niezależności państwa i związków wyznaniowych. W maksymalnym stopniu szanują również zasadę bezstronności władz publicznych w sprawach przekoń religijnych, światopoglądowych i filozoficznych.

Zasadniczych zastrzeżeń nie powinny budzić również ulgi podatkowe, które mogą być wykorzystane przez podatników składających darowizny na działalność podmiotów wyznaniowych. Ustawy o podatkach dochodowych przewidują bowiem możliwość obniżania podstawy opodatkowania o kwoty darowizn składanych na bardzo różne cele, służące zaspokojeniu potrzeb obywateli oraz zagwarantowaniu lepszych warunków realizacji przysługujących im praw²⁴. Nie można również zapominać, że przepisy pozwalające na (limitowane) obniżanie podstawy opodatkowania darczyńców o kwoty darowizn składanych na rzecz podmiotów wyznaniowych zostały przyjęte w większości państw Europy Zachodniej²⁵. Trudniej natomiast uzasadnić fakt, że do darowizn na kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą, o których mowa w niektórych ustawach o stosunku państwa do poszczególnych związków wyznaniowych, nie stosuje się ograniczeń przewidzianych w ustawach podatkowych. Choć *de lege lata* wniosek taki jest w pełni uprawniony, jednak należy się zgodzić z tezą, że rozwiązania te pozostają w sprzeczności z zasadami równości wszystkich wobec prawa oraz równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych²⁶.

Obiekcji nie może budzić przyjęcie, że jednym ze źródeł finansowania podmiotów wyznaniowych może być ich własna działalność gospodarcza. Rozwiązanie to w żaden sposób nie koliduje z wolą ustrojodawcy, który zdecydował, że filarami społecznej gospodarki rynkowej, stanowiącej podstawę ustroju gospodarczego Rzeczypos-

²⁴ Zob. art. 26 ust. 1 pkt 9 ustawy z dnia 26 lipca 1991 r. o podatku dochodowym od osób fizycznych oraz art. 18 ust. 1 pkt 1 ustawy z dnia 15 lutego 1992 r. o podatku dochodowym od osób prawnych.

²⁵ S. Ferrari, I.C. Ibán, *Diritto e religione*, s. 142-144.

²⁶ Zwraca na to uwagę P. Borecki w cytowanej wyżej glosie do uchwały całej Izby Finansowej Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 14 marca 2005 r. (zob. zwłaszcza s. 151-153).

politej, są własność prywatna oraz swoboda działalności gospodarczej (art. 20 Konstytucji RP).

Na osobną refleksję zasługują unormowania, zgodnie z którymi dochody i nieruchomości związków wyznaniowych są w znaczącej mierze zwolnione z opodatkowania. Oceniając to rozwiązanie, należy zwrócić uwagę, że odpowiada ono logice przyjętej przez ustawodawcę. Wykorzystując rozwiązania prawnopodatkowe, zdecydował się on na wspieranie różnych podmiotów, których działalność skierowana jest na stworzenie warunków lepszej realizacji praw przysługujących obywatelom. Z tego powodu wolne od podatku – w części przeznaczony na cele statutowe – są również dochody tych podatników podatku dochodowego od osób prawnych, którzy prowadzą działalność naukową, oświatową, kulturalną lub dobroczynną²⁷. Trzeba również podkreślić, że uprzywilejowane traktowanie związków wyznaniowych (podobnie jak organizacji *non profit*) na gruncie prawa podatkowego jest standardem w państwach Unii Europejskiej²⁸.

Idea udzielania związkom wyznaniowym dotacji z funduszy publicznych na realizację celów mających znaczenie ogólnospołeczne znajduje swoje uzasadnienie przede wszystkim w wyrażonej w Konstytucji regule współdziałania państwa z kościołami i innymi związkami wyznaniowymi oraz w zasadzie pomocniczości, która zgodnie z deklaracjami ustrojodawcy jest jednym z założeń decydujących o kształcie przyjętych rozwiązań (zob. Preambuła do Konstytucji RP). Dzięki niektórym rodzajom aktywności podmiotów wyznaniowych (np. charytatywnej lub oświatowej) zmniejsza się zakres zadań obciążających instytucje publiczne. Przeznaczanie środków publicznych na taką działalność nie powinno być więc uważane za formę finansowania związków wyznaniowych, lecz raczej postrzegane jako koszt realizacji zadań publicznych²⁹. Ewentualna negatywna ocena przyjętych rozwiązań mogłaby być jedynie konsekwencją naruszenia

²⁷ Zob. art. 17 ust. 1 pkt 4 ustawy z dnia 15 lutego 1992 r. o podatku dochodowym od osób prawnych.

²⁸ Zob. S. Ferrari, I.C. Ibán, *Diritto e religione*, s. 141-144.

²⁹ M. Winiarczyk-Kossakowska trafnie zwraca uwagę, że prawdziwą korzyść z tego rodzaju rozwiązań odnoszą osoby korzystające z dotowanych rodzajów działalności

zasady bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań światopoglądowych, a także reguły równości wszystkich wobec prawa oraz równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych. Przyjęcie tej logiki wcale nie jest sprzeczne z ideą świeckości państwa. Przekonuje o tym przykład Francji, w której wszystkie szkoły wyznaniowe – zgodnie z ustawą z 1959 r. – mogą korzystać nawet z kompletnego dofinansowania ze środków publicznych³⁰.

Wiele różnych wątpliwości dotyczy natomiast istnienia Funduszu Kościelnego, chociaż ma ono mocne uzasadnienie historyczne. Utrzymywanie specjalnego funduszu państwowego, przeznaczonego na działalność podmiotów religijnych, budzi zastrzeżenia z perspektywy reguły bezstronności światopoglądowej władz publicznych oraz zasady świeckości państwa. Natomiast przyjęty sposób wydatkowania środków Funduszu nie uwzględnia w należyтым stopniu woli podatników (a więc również ich wolności sumienia i religii). Fundusz Kościelny słusznie uznawany jest więc za rozwiązanie anachroniczne³¹. O podobnych rozwiązaniach w wielu innych państwach Europy zdołano już zapomnieć. Różne formy bezpośredniego zaangażowania państwa w finansowanie działalności instytucji kościelnych oraz utrzymanie osób duchownych, wykorzystywane w przeszłości w takich państwach jak Włochy, Niemcy czy Węgry, zostały zastąpione nowoczesnymi modelami finansowania kościołów i innych związków wyznaniowych, chociaż – podobnie jak w Polsce – znajdowały one uzasadnienie we wcześniejszym przejęciu przez państwo dóbr kościelnych³².

podmiotów wyznaniowych (*Prawo wyznaniowe w praktyce administracyjnej*, Warszawa 1999, s. 93).

³⁰ V. Pacillo, *Cooperazione*, s. 228-229; A. Czohara, *Francuski model rozdziału Kościoła od Państwa po stu latach*, w: *Francuska ustawa z 9 grudnia 1905 r. o rozdziale Kościołów i Państwa z perspektywy stu lat*, red. M. Pietrzak, Warszawa 2007, s. 33-34.

³¹ Zob. *Trzeba wypracować nowy system finansowania Kościoła w Polsce. Rozmowa z bp. Wiktoorem Skworcem, przewodniczącym Rady Ekonomicznej Episkopatu Polski*, „Wiadomości KAI”, 2 marca 2003 r., s. 18.

³² Zob. N. Fiorita, *Remunerazione e previdenza dei ministri di culto*, Milano 2003, s. 63-68; M. Kosek, *Podatek kościelny w niemieckim systemie prawnym*, Płock 2004, s. 28-29; B. Schanda, *System finansowania Kościoła na Węgrzech*, w: *Systemy finansowe*

Zgodnie z mechanizmami zastosowanymi w powołanych wyżej państwach, a także w zgodzie z zasadą bilateralności, nowe zasady finansowania instytucji kościelnych powinny zostać opracowane z udziałem przedstawicieli kościołów i innych związków wyznaniowych³³. Zasadne jest więc pytanie o konsekwencje dokonania postulowanych zmian dla możliwości realizowania przez te podmioty właściwej im misji. Patrząc na tę kwestię z perspektywy Kościoła Katolickiego, nie można pominąć faktu, że na pierwszym etapie prac Komisji Konkordatowych strona kościelna optowała za restrukturyzacją (a więc utrzymaniem) Funduszu Kościelnego³⁴. Stanowisko to nie jest trudne do zrozumienia, jeśli spojrzy się na nie przez pryzmat troski o należyte zabezpieczenie uzasadnionych potrzeb Kościoła. W pełni można zrozumieć obawy przed takimi zmianami, które polegałyby jedynie na zniesieniu omawianego Funduszu. Na takie rozwiązanie nie pozwala jednak pamięć o okolicznościach jego utworzenia oraz o sposobach jego wykorzystywania w okresie tzw. Polski Ludowej. Ewentualnej likwidacji Funduszu Kościelnego powinno towarzyszyć ustanowienie nowych, ale podobnie efektywnych mechanizmów finansowania działalności kościelnej. Kierowanie się tym założeniem przez stronę kościelną w negocjacjach prowadzonych z przedstawicielami państwa będzie w pełni zrozumiałe, a to z kolei przynajmniej osłabi obawy, że likwidacja Funduszu Kościelnego może ograniczyć możliwości realizacji zadań stojących przed instytucjami kościelnymi³⁵.

wania instytucji kościelnych w Europie. Materiały Międzynarodowej Konferencji. Sandomierz, 13-14 września 1999 r., red. J. Krukowski, Lublin 2000, s. 86-89.

³³ Z uwagi na nieuwzględnianie tego postulatu na krytykę zasłużył projekt ustawy o zniesieniu Funduszu Kościelnego, który został przedłożony przez grupę senatorów w 2004 r. (druk senacki nr 771).

³⁴ Zob. K. Ners, *Zasady finansowania instytucji kościelnych w Polsce. Problematyka w aspekcie de lege lata i de lege ferenda*, w: *Systemy finansowania instytucji kościelnych w Europie. Materiały Międzynarodowej Konferencji. Sandomierz, 13-14 września 1999 r.*, red. J. Krukowski, Lublin 2000, s. 140-141.

³⁵ Doświadczenia włoskie przekonują, że możliwe jest opracowanie takiego systemu finansowania instytucji kościelnych, który nie tylko będzie zgodny z zasadami państwa świeckiego, ale nadto przyniesie Kościołowi satysfakcjonujące efekty finansowe. Z dostępnych danych wynika, że dochody pochodzące z włoskiej asygnaty

4. ROZWIĄZANIA STOSOWANE W INNYCH PAŃSTWACH

Poszukując rozwiązań, którymi można byłoby zastąpić Fundusz Kościelny, należy zwrócić uwagę na modele, które przyjęto w innych państwach europejskich. Przede wszystkim trzeba podkreślić, że nawet Francja dość daleko już odeszła od radykalnego rozumienia reguły wyrażonej w art. 2 ustawy z 9 grudnia 1905 r. o rozdziale Kościołów i państwa, zgodnie z którym „Republika [...] nie opłaca ani nie subwencjonuje żadnej religii”. W tym samym przepisie zawarto zresztą wyjątek od zacytowanej reguły. Przyjęto mianowicie, że z funduszy publicznych mogą być finansowane „wydatki związane z posługami duszpasterskimi, zapewniające swobodne wykonywanie praktyk religijnych w zakładach publicznych”³⁶. W późniejszych latach do tego wyjątku dodano kolejne. Współcześnie ze środków publicznych można finansować we Francji np. działalność szkół prowadzonych przez podmioty kościelne, ponadto bardzo korzystny jest status podatkowy stowarzyszeń kultu i stowarzyszeń diecezjalnych³⁷. Wszystko to prowadzi do wniosku, że zakaz wyrażony w art. 2 ustawy z 1905 r. w niewielkim tylko stopniu wpływa na kształtowanie współczesnych rozwiązań odnoszących się do finansowania podmiotów wyznaniowych we Francji³⁸.

Wzorców dla przyszłych rozwiązań polskich należy szukać przede wszystkim w tych państwach, w których przyjęto podobny model państwa świeckiego. Zasady finansowania grup religijnych zawsze

podatkowej ustabilizowały się w ostatnich latach na poziomie 900 mln euro. G. Feliciani, *L'applicazione della legge 20 maggio 1985, n. 222. Gli esiti di una ricerca*, „Diritto Ecclesiastico” 2006, cz. I, z. 3-4, s. 456-458.

³⁶ Tłumaczenie ustawy (w jej pierwotnym brzmieniu) na język polski w: *Francuska ustawa z 9 grudnia 1905 r. o rozdziale Kościołów i Państwa z perspektywy stu lat*, red. M. Pietrzak, Warszawa 2007, s. 229-240.

³⁷ B. Basdevant-Gaudemet, *Państwo i Kościół we Francji*, w: *Państwo i Kościół w krajach Unii Europejskiej*, tłum. J. Łopatowska-Rynkowska, M. Rynkowski, Wrocław 2007, s. 139-140; A. Czohara, *Francuski model*, s. 33-34; V. Pacillo, *Cooperazione*, s. 228-229.

³⁸ V. Pacillo twierdzi wręcz, że omawiany zakaz stanowi dziś już tylko atrapę, maskującą obowiązujące w rzeczywistości rozwiązania (zob. *Cooperazione*, s. 245-246).

pozostają bowiem funkcją przyjętego systemu relacji państwo–kościół³⁹. Nie można się więc dziwić, że uwaga polskich badaczy kierowana jest zazwyczaj na rozwiązania niemieckie i włoskie.

Istotę niemieckiego modelu finansowania związków wyznaniowych stanowi istnienie odrębnego podatku kościelnego (*Kirchensteuer*), bez którego trudno byłoby dziś sobie wyobrazić funkcjonowanie najliczniejszych w Niemczech grup religijnych⁴⁰. W przepisach konstytucyjnych przyjęto, że prawo pobierania tego podatku na podstawie list podatkowych i zgodnie z regulacjami obowiązującymi w poszczególnych landach mają te związki wyznaniowe, które są korporacjami prawa publicznego. Decydujące znaczenie dla powstania obowiązku podatkowego ma przynależność wyznaniowa, powiązana z zamieszkaniem na terytorium określonego landu. W konsekwencji do wygaśnięcia obowiązku podatkowego dochodzi jedynie na skutek oficjalnego wystąpienia ze związku wyznaniowego, utraty miejsca stałego zamieszkania na terytorium danego landu oraz śmierci podatnika. Zazwyczaj *Kirchensteuer* stanowi swego rodzaju dopłatę do podatku dochodowego od osób fizycznych. Podstawę opodatkowania podatkiem kościelnym stanowi wówczas kwota zobowiązania z tytułu podatku dochodowego. O wysokości stawki podatkowej decydują instytucje kościelne, ustalając ją obecnie zwykle na poziomie 8-9%. Zwolnione od obowiązku płacenia podatku kościelnego są jednak osoby, które nie osiągają określonego w przepisach dochodu⁴¹.

³⁹ J. Krukowski, *Systemy finansowania instytucji kościelnych w Europie. Wprowadzenie do problematyki*, w: *Systemy finansowania instytucji kościelnych w Europie. Materiały Międzynarodowej Konferencji. Sandomierz, 13-14 września 1999 r.*, red. J. Krukowski, Lublin 2000, s. 16.

⁴⁰ Zgodnie z danymi z 2004 r. dochody z podatku kościelnego stanowią ok. 80% budżetu Kościoła Katolickiego i Kościoła Luterańskiego. R. Astorri, *Il finanziamento delle confessioni nel sistema tedesco: l'imposta ecclesiastica*, „Diritto Ecclesiastico” 2006, cz. I, z. 3-4, s. 430.

⁴¹ Zob. M. Kosek, *Podatek kościelny*, s. 89-196; H. Marré, *Niemiecki system finansowania Kościoła*, w: *Systemy finansowania instytucji kościelnych w Europie. Materiały Międzynarodowej Konferencji. Sandomierz, 13-14 września 1999 r.*, red. J. Krukowski, Lublin 2000, s. 33-40.

Przedstawiony system finansowania związków wyznaniowych sprawdził się i utrwalił w realiach niemieckich, czego dowodem jest fakt, że po reunifikacji Niemiec podatek kościelny został wprowadzony również we wschodnich landach. Przeszczepianie rozwiązań niemieckich do porządków prawnych innych państw świeckich jest jednak trudne do wyobrażenia. Zaangażowanie instytucji państwowych w gromadzenie środków służących podmiotom wyznaniowym wymaga bowiem uzasadnień podobnie mocnych jak te, które spotykamy na gruncie niemieckim. Konstytucyjne gwarancje prawa do pobierania podatku kościelnego oraz wyraźne przyznawanie związkom wyznaniowym osobowości publicznoprawnej stanowią jednak rozwiązania charakterystyczne dla Republiki Federalnej Niemiec⁴². Dodatkową przeszkodę we wprowadzeniu podobnego podatku w Polsce stanowi gwarantowane w polskiej ustawie zasadniczej „prawo do milczenia” (art. 53 ust. 7), które trudno byłoby pogodzić z powiązaniem obowiązku podatkowego z przynależnością wyznaniową.

Od wielu lat szczególną uwagę badaczy polskich przyciągają natomiast rozwiązania włoskie. Podstawowe konstrukcje obowiązującego we Włoszech systemu finansowania związków wyznaniowych zostały opracowane w trakcie realizacji postanowień Konkordatu z 1984 r.⁴³ Zgodnie z przyjętymi wówczas przepisami przyznano podatnikom prawo decydowania o przeznaczeniu części środków (0,8% – *otto per mille*) uzyskiwanych przez państwo z podatku dochodowego od osób fizycznych. Ustalono, że kwoty składające się na wskazaną część podatku mogą być – zgodnie z wolą podatników – skierowane do Kościoła Katolickiego lub pozostawione w dyspozycji państwa. Przyjęto przy tym, że kwoty odpowiadające odsetkowi po-

⁴² Zob. R. Astorri, *Il finanziamento*, s. 416-425.

⁴³ Podpisując Konkordat, układające się strony zdecydowały, że zadanie przygotowania norm odnoszących się do finansowania Kościoła zostanie powierzone specjalnie powołanej państwowo-kościelnej komisji parytetowej. Wypracowane w ramach tego gremium unormowania zostały wprowadzone do włoskiego porządku prawnego na podstawie ustaw z dnia 20 maja 1985 r. (nr 206 i 222). Zob. F. Finocchiaro, *Diritto ecclesiastico*, Bologna 2003, s. 13; S. Berlingò, *Fonti del diritto ecclesiastico*, w: S. Berlingò, G. Casuscelli, S. Domianello, *Le fonti e i principi del diritto ecclesiastico*, Torino 2000, s. 29.

datników, którzy przy wypełnianiu rocznej deklaracji podatkowej zrezygnowali z wyrażania swej woli co do przeznaczenia 0,8% podatku, zostaną podzielone zgodnie z proporcjami wyznaczonymi przez podatników, którzy skorzystali z przysługującego im prawa⁴⁴. Zarówno Kościół, jak i państwo zobowiązano do wydatkowania środków uzyskanych z tego źródła wyłącznie na ściśle określone cele. Podatnikom podatku dochodowego od osób fizycznych przyznano ponadto prawo pomniejszenia podstawy opodatkowania o kwoty darowizn składanych na rzecz nowo utworzonego Centralnego Instytutu do Spraw Utrzymania Duchowieństwa (Istituto Centrale per il Sostentamento del Clero) do kwoty 2 mln lirów w roku⁴⁵.

Dzięki opisanym rozwiązaniom możliwe stało się stworzenie nowego systemu finansowania duchownych katolickich. Ważną rolę w tym systemie odgrywają Instytuty do spraw Utrzymania Duchowieństwa, które – obok Instytutu Centralnego – utworzono w poszczególnych diecezjach. Na te właśnie Instytuty złożono obowiązek materialnego zabezpieczenia duchownych pozostających w służbie diecezji⁴⁶. Jednocześnie przeniesiono na nie własność dotychczasowych majątków beneficjalnych oraz przyjęto, że dochody ze zgromadzonych w ten sposób dóbr będą wykorzystywane w celu materialnego zabezpieczenia duchowieństwa. Subsydiarnie odpowiedzialnością za realizację tego zadania obciążono Instytut Centralny, dyspo-

⁴⁴ Trzeba mieć świadomość, że we Włoszech podatnik nie decyduje o przeznaczeniu 0,8% swojego podatku, ale raczej – na zasadzie pewnego rodzaju głosowania – uczestniczy w określeniu proporcji, według której zostanie podzielona całość wpływów z 0,8% podatku dochodowego od osób fizycznych. Zob. G. Feliciani, *L'applicazione*, s. 460; G. Vegas, *L'otto per mille a vent'anni dalla revisione del Concordato lateranense*, „Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica” 2004, nr 1, s. 189.

⁴⁵ Zob. C. Cardia, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Bologna 1996, s. 378-380; M. Pietrzak, *Demokratyczne, świeckie państwo prawne*, Warszawa 1999, s. 335-337.

⁴⁶ Zgodnie z ustawą nr 222 z 1985 r. wysokość kwoty gwarantującej duchownym „sprawiedliwe i godne utrzymanie” określa periodycznie Konferencja Episkopatu Włoch. Ustaliła ona, że bezpośrednio po święceniach kapłan ma dziś prawo do wynagrodzenia nieznacznie przekraczającego 800 euro, natomiast biskup zbliżający się do granicy wieku emerytalnego może liczyć na niemal 1250 euro. L. Mistò, *Il sistema di sostegno economico alla Chiesa italiana: una sfida ancora aperta*, „Diritto Ecclesiastico” 2006, cz. I, z. 3-4, s. 474.

nający darowiznami składanymi przez wiernych oraz częścią środków z asygnaty podatkowej, ustaloną na mocy decyzji Konferencji Episkopatu Włoch⁴⁷.

Rozwiązania przyjęte w odniesieniu do Kościoła Katolickiego zaczęto następnie wykorzystywać jako wzorzec dla unormowań dotyczących niekatolickich związków wyznaniowych. Przy zawieraniu porozumień w sprawie regulacji ich stosunków z państwem wyraźnie nawiązywano do przepisów mających zastosowanie do Kościoła Katolickiego, niekiedy wprowadzając do nich jednak pewne modyfikacje. W efekcie rozwiązania dotyczące poszczególnych grup religijnych są do siebie zbliżone, chociaż nie tworzą obrazu całkowicie jednolitego⁴⁸.

Najistotniejsze dla włoskiego modelu finansowania instytucji kościelnych jest rozwiązanie, które polega na pozostawieniu podatnikom prawa decydowania o przeznaczeniu kwoty stanowiącej 0,8% wpływów z podatku dochodowego od osób fizycznych. Kwota ta jest dzielona zgodnie z wolą podatników pomiędzy uprawnione kościoły i inne związki wyznaniowe oraz państwo. Prawo korzystania z dochodów z tego źródła ma Kościół Katolicki oraz pozostałe związki wyznaniowe, których stosunki z państwem zostały określone w ustawach uchwalonych na podstawie porozumień zawartych przez Radę Ministrów z ich przedstawicielstwami⁴⁹.

W stosunku do większości związków wyznaniowych, których relacje z państwem zostały określone w odrębnej ustawie, przewiduje się uczestnictwo nie tylko w podziale sum, których przeznaczenie zostało wyraźnie określone przez podatników, lecz także partycy-

⁴⁷ G. Rivetti, *La disciplina tributaria degli enti ecclesiastici. Profili di specialità tra attività no profit o for profit*, Milano 2008, s. 169-176; N. Fiorita, *Remunerazione*, s. 69-70; S. Ferrari, *Państwo i Kościół*, s. 400.

⁴⁸ Zob. P. Stanisz, *Porozumienia*, s. 253-262.

⁴⁹ Większość związków wyznaniowych z tej grupy korzysta z przysługującego im prawa. Na partycypowanie w podziale kwot pochodzących z asygnaty podatkowej nie zdecydowała się jedynie Unia Ewangelicko-Baptystyczna Włoch. Zob. G. Vegas, *L'otto per mille*, s. 183-198; F. Scaramuccia, *L'intesa battista: un'identità rispettata*, „Quaderni della Scuola di Specializzazione in Diritto Ecclesiastico e Canonico”, t. VI: *Le intese viste dalle confessioni*, red. M. Tedeschi, Napoli 1999, s. 84-88.

pację w podziale środków, w odniesieniu do których podatnicy nie określili swej woli w sposób wyraźny⁵⁰. Należy zauważyć, że rozwiązanie to ma bardzo duże znaczenie praktyczne. W ostatnich latach stale rośnie liczba podatników, którzy rezygnują z decyzji związanej z wyraźnym określeniem destynatariusza środków pochodzących z 0,8% podatku dochodowego⁵¹.

Dość zróżnicowane są katalogi celów, na które mogą być przeznaczane kwoty uzyskane przez związki wyznaniowe z 0,8% podatku dochodowego od osób fizycznych. We wszystkich ustawach uwzględniających ten sposób finansowania działalności instytucji religijnych przewiduje się możliwość wydatkowania tych kwot na działalność o charakterze socjalnym i humanitarnym, prowadzoną zarówno w kraju, jak i za granicą⁵². Zazwyczaj dopuszcza się również finansowanie z tego źródła działalności kulturalnej prowadzonej przez podmioty wyznaniowe⁵³. W niektórych aktach normatywnych uwzględniono ponadto szczególne cele, na które można wykorzystywać środki uzyskane dzięki mechanizmowi asygnaty podatkowej. Najbardziej pojemną formułę zastosowano w przepisach uzgodnionych ze Związkiem Włoskich Gmin Żydowskich. W ustawie odnoszącej się do tej grupy religijnej przyjęto, że kwoty pochodzące z omawianego źródła mogą być wydatkowane również na instytucjonalne cele Związku⁵⁴.

⁵⁰ Jedynie dwie formacje religijne korzystają dziś wyłącznie z kwot, w stosunku do których podatnicy złożyli wyraźną deklarację. Są to Zgromadzenia Boże we Włoszech oraz (do czasu ustawowej aprobaty porozumienia z 2007 r.) Stół Waldensów.

⁵¹ Odsetek podatników dokonujących wyraźnego wyboru destynatariusza środków pochodzących z 0,8% od szeregu lat jest niższy od 50%. Zob. G. Vegas, *L'otto per mille*, s. 185-186; G. Feliciani, *L'applicazione*, s. 457-460.

⁵² W przypadku Zgromadzeń Bożych możliwość finansowania działalności prowadzonej za granicą jest ograniczona wyłącznie do krajów Trzeciego Świata. Natomiast w przepisach dotyczących Związku Włoskich Gmin Żydowskich dokonano egzemplifikacji tego rodzaju celów, podkreślając możliwość finansowania działań zmierzających do ochrony mniejszości przed rasizmem i antysemityzmem.

⁵³ Wyjątek stanowią rozwiązania dotyczące Kościoła Katolickiego oraz Zgromadzeń Bożych. Natomiast w odniesieniu do Gmin Żydowskich zastosowano rozbudowaną formułę, obejmującą działalność kulturalną oraz troskę o zachowanie dziedzictwa historycznego, artystycznego i kulturalnego.

⁵⁴ Zgodnie z przepisami ustawy regulującej jego sytuację prawną Związek troszczy się o religijne interesy Żydów we Włoszech, dba o zachowanie tradycji i dóbr

W przepisach dotyczących Kościoła Katolickiego oraz Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego zawarto natomiast unormowanie, że możliwe jest wydatkowanie tych sum na utrzymanie osób sprawujących funkcje kultowe oraz na cele związane z kultem⁵⁵.

Warto zwrócić uwagę, że również te kwoty, które poprzez system asygnaty podatkowej zostały przeznaczone państwu, powinny być wydatkowane na ściśle określone cele. Katalog tych celów obejmuje zwalczanie głodu na świecie, usuwanie skutków klęsk żywiołowych, pomoc uchodźcom oraz konserwację dóbr kultury⁵⁶.

Dużo większą jednolitością odznaczają się natomiast unormowania, które odnoszą się do odliczeń podatkowych dokonywanych ze względu na darowizny przekazywane na rzecz związków wyznaniowych. Trzeba jednak podkreślić, że stan ten jest efektem ewolucji, gdyż początkowo między reżimami dotyczącymi różnych związków wyznaniowych istniały dość znaczące rozbieżności⁵⁷.

kultury żydowskiej, koordynuje i uzupełnia działalność poszczególnych gmin oraz zachowuje kontakty z żydowskimi wspólnotami i jednostkami organizacyjnymi z innych państw. Zob. F. Finocchiaro, *Diritto*, s. 345.

⁵⁵ W przepisach odnoszących się do Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego wśród celów, na które mogą być wydatkowane środki uzyskiwane z asygnaty podatkowej, znajduje się również prowadzenie działalności ewangelizacyjnej.

⁵⁶ Zob. C. Cardia, *Manuale*, s. 393.

⁵⁷ Jeszcze w 1996 r. włoski Sąd Konstytucyjny (w orzeczeniu z 27-31 maja 1996 r., nr 178) wypuklał różnice istniejące w unormowaniach odnoszących się do poszczególnych formacji religijnych. Sąd Konstytucyjny uznał wówczas za niedopuszczalne badanie konstytucyjności przepisów podatkowych ograniczających prawo do odliczeń z tytułu darowizn jedynie do tych sytuacji, w których zostało to przewidziane w odrębnej ustawie, normującej stosunki pomiędzy państwem a danym związkiem wyznaniowym zgodnie z art. 8 ust. 3 Konstytucji Republiki Włoskiej. Jako argument uzasadniający tę decyzję wskazano brak jednolitego wzorca, który – w konsekwencji orzeczenia uznającego niekonstytucyjność zaskarżonego rozwiązania – można byłoby rozciągnąć na wszystkie związki wyznaniowe (G.U. nr 23 z 5 maja 1996 r.). Wkrótce po wydaniu tego orzeczenia usunięto jednak rozwiązania najbardziej odstające od modelu najczęściej przyjmowanego w unormowaniach układowych. Zmieniono bowiem przepisy dotyczące Włoskich Gmin Żydowskich, upodabniając je do rozwiązań mających zastosowanie w innych formacjach religijnych. Jeszcze przed dokonaniem tych zmian twierdzenie Sądu o niemożliwości odtworzenia jednolitego wzorca rozwiązań dotyczących odliczeń podatkowych, które przewidziano w ustawach opartych na porozumieniach z niekatolickimi związkami wyznaniowymi, spotkało się ponadto z kry-

We wszystkich przepisach odnoszących się do poszczególnych kościołów i innych związków wyznaniowych obowiązuje aktualnie jednolity limit odliczeń, których mogą dokonać od podstawy opodatkowania podatnicy podatku dochodowego od osób fizycznych z racji uprzedniego przekazania darowizn na rzecz określonych podmiotów wyznaniowych. Limit ten pierwotnie został określony na poziomie 2 mln lirów, a po wprowadzeniu waluty europejskiej wynosi on 1032,91 euro. W przepisach dotyczących większości związków wyznaniowych, posiadających indywidualną regulację prawną, wyraźnie określono również cele, na które powinny być wydatkowane uzyskane z tego źródła środki⁵⁸. Katalogi tych celów odznaczają się pewnym zróżnicowaniem. Regulacje dotyczące niekatolickich związków wyznaniowych odbiegają przy tym od wzorca przyjętego w przepisach dotyczących Kościoła Katolickiego, w których przyjęto, że omawiane darowizny powinny być przekazywane Centralnemu Instytutowi do spraw Utrzymania Duchowieństwa (a więc powinny być wykorzystywane wyłącznie na cele związane z utrzymaniem duchownych). W ustawach odnoszących się do niekatolickich związków wyznaniowych jednolicie stanowi się natomiast, że środki pochodzące z darowizn odliczanych od podstawy opodatkowania mogą być wykorzystywane przede wszystkim na potrzeby kultu⁵⁹. Zgodnie z unormowaniami zawartymi w kilku ustawach środki te można wydatkować

tyką wyrażoną w doktrynie. Zob. B. Randazzo, *Norme finanziarie pattizie Stato – confessioni religiose acatoliche: un difficile bilanciamento tra ragionevolezza e „bisogno di differenza”*, „Giurisprudenza Costituzionale” 1997, s. 569-581.

⁵⁸ Wyjątek stanowi Związek Włoskich Gmin Żydowskich, w przypadku którego cele te zostały określone w sposób bardzo ogólny. Jediną wskazówkę dotyczącą sposobu wykorzystywania środków uzyskanych z tego źródła przez Gminy Żydowskie stanowi unormowanie, przewidujące, że odliczeniu podlegają nie tylko dobrowolne ofiary wiernych, lecz także kwoty wpłacone przez nich gminom tytułem obowiązkowego opodatkowania. Podatki te – zgodnie z przepisami regulującymi sytuację prawną Związku Włoskich Gmin Żydowskich – są wykorzystywane na działalność prowadzoną przez gminy. Natomiast obszerny katalog zadań właściwych gminom jest zawarty w ich obowiązującym statucie (zob. jego pkt 1). Tekst statutu w: *Il codice di diritto ecclesiastico*, red. P. Moneta, Piacenza 2002, s. 229-244.

⁵⁹ W przepisach dotyczących Zgromadzeń Bożych jako osobny cel wymienia się również troskę o dusze.

również na takie cele, jak: utrzymanie osób sprawujących funkcje kultowe (Unia Chrześcijańskich Kościołów Adwentystów Dnia Siódmego, Zgromadzenia Boże, Kościół Ewangelicko-Luterański), działalność wychowawcza i dobroczynna (Stół Waldensów i Unia Chrześcijańsko-Baptystyczna) oraz ewangelizacja (Unia Chrześcijańskich Kościołów Adwentystów Dnia Siódmego i Kościół Ewangelicko-Luterański). W odniesieniu do Zgromadzeń Bożych przewidziano ponadto możliwość wykorzystywania środków uzyskanych z tego źródła na potrzeby administracji kościelnej⁶⁰.

W związku z korzystaniem z kwot uzyskiwanych dzięki przedstawionym rozwiązaniom prawnopodatkowym Kościół Katolicki i inne związki wyznaniowe zostały obciążone obowiązkami sprawozdawczymi. Zobowiązano je mianowicie do corocznego przekazywania Ministrowi Spraw Wewnętrznych sprawozdań dotyczących wykorzystania uzyskanych kwot oraz do rozpowszechniania informacji zawartych w tych sprawozdaniach. Natomiast ze względu na trudności w jednoznacznej ocenie przyszłych skutków przyjętych rozwiązań ustanowiono mechanizmy okresowej ich weryfikacji. W przepisach odnoszących się do poszczególnych grup religijnych przewidziano ustanawianie specjalnych komisji dwustronnych, powołanych do oceny funkcjonowania ustanowionego systemu oraz upoważnionych do formułowania propozycji ewentualnych zmian⁶¹.

Omówiony model finansowania związków wyznaniowych spotyka się we Włoszech ze zróżnicowanymi ocenami. Obok stanowczo formułowanych ocen pozytywnych⁶² w doktrynie prezentowane są także różnego rodzaju zastrzeżenia i wątpliwości⁶³. Nie dotyczą one jednak zazwyczaj istoty przedstawionych rozwiązań, ale raczej różnego rodzaju kwestii szczegółowych. Wskazuje się przede wszystkim na niewłaściwość rozwiązania, zgodnie z którym prawo udziału w opisanym systemie mają tylko te związki wyznaniowe, które uzyskały indywidualną regulację ustawową opartą na uprzednim porozumie-

⁶⁰ Zob. P. Stanisławski, *Porozumienia*, s. 260-261.

⁶¹ Zob. tamże, s. 261-262.

⁶² Zob. np. G. Feliciani, *L'applicazione*, s. 455.

⁶³ Zob. np. E. Vitali, *Il modello di finanziamento italiano: considerazioni del discutant*, „Diritto Ecclesiastico” 2006, cz. I, z. 3-4, s. 463-467.

niu właściwych przedstawicieli tych grup oraz państwa. Poszanowanie zasad wolności religijnej oraz równości domaga się bowiem, aby wszystkie związki wyznaniowe miały takie same prawo korzystania z finansowego wsparcia swoich członków. W obecnej sytuacji niewątpliwie mamy do czynienia z nieuzasadnionym zróżnicowaniem uprawnień różnych grup religijnych, co dodatkowo prowadzi do zniekształcenia oryginalnej funkcji porozumień zawieranych przez rząd z przedstawicielami niekatolickich związków wyznaniowych zgodnie z art. 8 ust. 3 Konstytucji Republiki Włoskiej. Z instrumentów ochrony wolności religijnej oraz tożsamości związków wyznaniowych coraz wyraźniej stają się one jedyną drogą wyzwolenia się spod restrykcyjnych unormowań o kultach dopuszczonych oraz jedynym sposobem uzyskania uprawnień, które w demokratycznym państwie prawnym powinny przysługiwać wszystkim bez wyjątku⁶⁴.

Drugi z częściej wysuwanych zarzutów odnosi się do proporcjonalnego podziału tej części środków pochodzących z 0,8% podatku dochodowego od osób fizycznych, co do których podatnicy nie określili swej woli w sposób wyraźny. Twierdzi się mianowicie, że kwoty, których przeznaczenia podatnicy nie określili w sposób jednoznaczny, powinny pozostać w dyspozycji państwa. Teza ta jest jednak oparta na dyskusyjnym założeniu, że powstrzymanie się od złożenia deklaracji w sprawie przeznaczenia 0,8% podatku oznacza niechęć podatnika wobec finansowego wspierania któregośkolwiek ze związków wyznaniowych⁶⁵. Podatnicy, którzy nie chcą się przyczyniać do budowania materialnej bazy związków wyznaniowych, mogą po prostu wskazać państwo jako destynatariusza środków, o których przeznaczeniu mają prawo zdecydować. Brak jest podstaw, aby wyłącznie związki wyznaniowe obciążać konsekwencjami inercji podatników oraz niedostatecznego zrozumienia przez nich obowiązujących konstrukcji prawnopodatkowych⁶⁶. Wobec wieloletniego już funkcjonowania omawianych rozwiązań w prawie włoskim nie można ponadto wykluczyć, że brak wyraźnego określenia beneficjenta

⁶⁴ V. Pacillo, *Cooperazione*, s. 248.

⁶⁵ Tak np. E. Vitali, *Il modello*, s. 463.

⁶⁶ G. Feliciani, *L'applicazione*, s. 460-461.

przekazywanych środków jest wyrazem świadomie przyjętej opcji na rzecz wszystkich uprawnionych podmiotów, które powinny się podzielić z uwzględnieniem reguły proporcjonalności⁶⁷.

Krytykę wzbudza ponadto sposób korzystania przez państwo ze środków pochodzących z 0,8% podatku dochodowego od osób fizycznych. Zgodnie z obowiązującymi przepisami, pochodzące z tego źródła kwoty powinny być wydatkowane wyłącznie na takie cele, jak: zwalczanie głodu na świecie, likwidowanie skutków klęsk żywiołowych, pomoc uchodźcom, konserwacja dóbr kultury. W praktyce jednak środki pochodzące z *otto per mille* traktowane są często jako rodzaj nadzwyczajnej rezerwy, po którą można sięgnąć w razie jakichkolwiek finansowych kłopotów państwa. Znakiem przyjęcia tej logiki było np. sfinansowanie za pomocą tych środków udziału Włoch w międzynarodowych misjach pokojowych w latach 1999-2000. Wymowną ocenę takich praktyk stanowi stale malejący odsetek podatników, którzy decydują się na pozostawienie w dyspozycji państwa kwot pochodzących z 0,8% podatku⁶⁸.

Warto podkreślić, że włoskie rozwiązania, promujące finansowe wspieranie przez podatników działalności związków wyznaniowych, spotyka się z niemal powszechną akceptacją tych ostatnich. Działające we Włoszech grupy religijne, które mają prawo do korzystania z omówionych rozwiązań prawnopodatkowych, cieszą się dużo większą swobodą realizowania swej działalności, utrzymując jednocześnie niezależność od struktur państwowych. Wymownym znakiem aprobowania przedstawionych rozwiązań przez grupy religijne jest systematyczne uwzględnianie ich w porozumieniach, które mają stanowić podstawę nowych ustaw regulujących stosunki między państwem i związkami wyznaniowymi. Cały pakiet takich porozumień zawarto w dniu 4 kwietnia 2007 r.⁶⁹ We wszystkich tych porozumieniach za-

⁶⁷ Zob. R. Bachrach, *L'Intesa tra la Chiesa Evangelica Luterana in Italia e lo Stato italiano*, „Quaderni della Scuola di Specializzazione in Diritto Ecclesiastico e Canonico”, t. VI: *Le intese viste dalle confessioni*, red. M. Tedeschi, Napoli 1999, s. 95-97.

⁶⁸ Zob. E. Vitali, *Il modello*, s. 465-466.

⁶⁹ Stronami zawartych w tym dniu porozumień całościowych były: Chrześcijańska Kongregacja Świadków Jehowy, Włoska Unia Buddyjska, Kościół Jezusa Chrystusa Świętych Dni Ostatnich, Święta Archidiecezja Prawosławna we Włoszech i Egzar-

akceptowano rozwiązania wspierające ofiarność wiernych poprzez możliwość obniżania podstawy opodatkowania o kwoty darowizn składanych na rzecz wymienionych związków wyznaniowych do kwoty 1032,91 euro. Wyraźniejsze różnice są widoczne w przepisach dotyczących asygnaty podatkowej. Trzeba jednak podkreślić, że tylko Kościół Jezusa Chrystusa Świętych Dni Ostatnich całkowicie zrezygnował z korzystania ze środków pochodzących z tego źródła⁷⁰.

Zespół rozwiązań obowiązujących we Włoszech można uznać za dobry punkt wyjścia dla badaczy poszukujących takiego modelu finansowania kościołów i innych związków wyznaniowych, który w optymalnym stopniu zagwarantuje równoczesne poszanowanie wolności religijnej oraz świeckości państwa⁷¹. Jak na to wskazuje przykład węgierski, wzorce włoskie mogą zostać wykorzystane w szczególności przy opracowywaniu koncepcji zmian zasad finansowania związków wyznaniowych w specyficznych realiach państwa postkomunistycznego. Poczynając od 1998 r., w miejsce rozwiązań polegających na bezpośrednim finansowaniu kościołów z budżetu państwa, węgierskim podatnikom podatku dochodowego od osób fizycznych przyznano prawo przeznaczenia 1% płaconego przez nich podatku na wybrany związek wyznaniowy⁷². Oprócz tego – zgodnie z przyjętymi wcześniej rozwiązaniami – kolejny 1% podatku może zostać przeznaczony na finansowanie działalności organizacji *non profit*. Na zasadzie normy przejściowej przyjęto przy tym, że jeśli pochodzący z tego systemu dochód poszczególnych związków wyznaniowych będzie mniejszy niż udzielona im w 1998 r. bezpośrednia pomoc z budżetu państwa, należą się im państwowe subsydia

chat dla Europy Południowej, Kościół Apostolski we Włoszech oraz Włoska Unia Hinduistyczna. Oprócz tego zawarto wówczas porozumienia modyfikujące ze Stołem Waldensów oraz Włoską Unią Chrześcijańskich Kościołów Adwentystów Dnia Siódmego. Do dnia 15 stycznia 2009 r. żadne z tych porozumień nie zostało jednak aprobowane ustawowo.

⁷⁰ Zob. P. Stanisławski, *Porozumienia*, s. 256 (w przypisie).

⁷¹ V. Pacillo, *Cooperazione*, s. 247.

⁷² Warto jednak zwrócić uwagę, że w przeciwieństwie do rozwiązań włoskich węgierscy podatnicy dysponują 1% swojego podatku. Zob. B. Schanda, *Państwo i Kościół na Węgrzech*, w: *Państwo i Kościół w krajach Unii Europejskiej*, tłum. J. Łopatońska-Rynkowska, M. Rynkowski, Wrocław 2007, s. 385.

uzupełniająca⁷³. Z opisanej możliwości finansowania korzysta dziś na Węgrzech około 100 związków wyznaniowych, a odsetek podatników wykorzystujących ten sposób finansowego wsparcia własnej grupy religijnej systematycznie wzrasta⁷⁴.

Rozwiązania wprowadzone na Węgrzech zasługują na rekomendację również w Polsce i przekonują, że przysługująca już polskim podatnikom podatku dochodowego od osób fizycznych możliwość przekazania 1% podatku na rzecz organizacji pożytku publicznego nie stanowi przeszkody w ustanowieniu podobnej możliwości w odniesieniu do kościołów i innych związków wyznaniowych. Do takich właśnie wniosków doszedł także włoski ustawodawca, który w 2006 r. do funkcjonującej od kilkunastu lat możliwości przeznaczenia 0,8% podatku na rzecz związków wyznaniowych dołączył prawo przekazania 0,5% podatku organizacji pożytku publicznego⁷⁵.

KONKLUZJE

Przeprowadzone analizy prowadzą do wniosku, że dostrzeżona przed kilkunastu laty przez strony Konkordatu potrzeba modyfikacji polskiego systemu finansowania Kościoła Katolickiego i innych związków wyznaniowych nie utraciła swej aktualności. Ze względu na brzmienie postanowień obowiązującego Konkordatu oraz Konstytucji nowe rozwiązania powinny zostać wypracowane z udziałem właściwych przedstawicieli Kościoła Katolickiego i innych związków wyznaniowych. Za najbardziej godny polecenia wzorzec dla przy-

⁷³ Odnosząc się do pierwszych lat funkcjonowania opisanego systemu, B. Schanda zwraca uwagę, że w przeciwieństwie do innych związków wyznaniowych „Kościół katolicki nie zrobił użytku z tej rekompensaty”, co dowodzi, że uzyskana przez niego w 1998 r. bezpośrednia pomoc z budżetu państwa była niższa od dochodów uzyskanych dzięki opisanym rozwiązaniom podatkowym. Zob. *System finansowania*, s. 98-99.

⁷⁴ B. Schanda, *System finansowania*, s. 95-99; tenże, *Church and State in Hungary*, w: *Law and Religion in Post-Communist Europe*, red. S. Ferrari, W. Cole Durham, Jr., Leuven-Paris-Dudley, MA 2003, s. 135-136.

⁷⁵ Zob. G. Rivetti, *La disciplina tributaria*, s. 183-190.

szłych rozwiązań polskich należy uznać włoski model finansowania związków wyznaniowych. Nie znaczy to oczywiście, że model ten powinien zostać przejęty bez zastrzeżeń. Niektóre jego elementy powinny zostać zmodyfikowane. Po wprowadzeniu potrzebnych korekt może się on stać doskonałym przykładem równoczesnego poszanowania wolności religijnej oraz świeckości państwa.

THE PERSPECTIVES OF CHANGING THE SYSTEM OF FUNDING
CHURCHES AND OTHER RELIGIOUS DENOMINATIONS IN POLAND

S u m m a r y

The Concordat between the Republic of Poland and the Holy See, which is presently in force, comprises provisions anticipating a change in the model of funding church institutions in Poland. Even though that objective hasn't been fulfilled to this day, the need to modify the Polish system of funding the Catholic Church (together with other religious denominations) has lost none of its relevance. The most serious objections concern the existence of the Church Fund, which is granted yearly subsidies from the state budget and which partially subsidizes the social and health insurance of clergy, the renovation of historic churches as well as some kinds of welfare activities of religious denominations. On account of the wording of the provisions of the present Concordat and the Constitution, new solutions should be developed with the participation of appropriate representatives of the Catholic Church and other religious denominations. It is recommended that the Italian model of funding religious denominations should serve as an example for prospective Polish solutions. Although the model should not be adopted without reservations, on introducing some necessary modifications, it can become a perfect example of respect for religious freedom concomitant with respect for the secularism of the state.

Translated by Piotr Stanisław

TADEUSZ J. ZIELIŃSKI

EWOLUCJA PRAWA WOLNOŚCI RELIGIJNEJ W AUSTRALII

W grupie państw *common law* Australia zajmuje szczególne miejsce, jeśli wziąć pod uwagę przyjęty tam model odniesień między państwem a zjawiskiem religii. Różni się on bowiem wyraźnie od systemu przyjętego w macierzystej wobec ustroju australijskiego Wielkiej Brytanii oraz od wzorcowych dla Australii pod wieloma względami Stanów Zjednoczonych Ameryki. System australijski nie jest bowiem ani przykładem ścisłego powiązania struktur państwa ze związkami wyznaniowymi, ani przykładem rygorystycznego dystansu państwa wobec form zorganizowanej religii. Przyjęte tam specyficzne rozwiązania zasługują na analizę także z perspektywy europejskiej. Prezentowane studium zamierzone zostało zasadniczo jako ujęcie historycznoprawne i przedstawia proces kształtowania się obecnego australijskiego modelu stosunków państwo–kościół jako *continuum* poszerzania zakresu wolności sumienia i wyznania mieszkańców tego kraju – od sytuacji istnienia religii państwowej po sytuację pluralistycznego społeczeństwa liberalnej demokracji.

1. OKRES RELIGII PAŃSTWOWEJ

Brytyjskie zainteresowanie kolonizacją Australii osiągnęło niezbędny pułap z chwilą uniezależnienia się od Korony kolonii w Ameryce Północnej. Wraz z przybyciem w 1788 r. Pierwszej Floty w oko-

lice obecnego Sydney na kontynent australijski wkroczył angielski system powiązania państwa i religii. Monarcha brytyjski, będący zarazem Naczelnym Rządcą (*Supreme Ruler*) Kościoła Anglii, stał się suwerenem posiadłości w Australii, dając jednocześnie administracji kolonialnej mandat do wdrażania angielskiego porządku kościelnego na obejmowanych we władanie obszarach¹. Rola religii urzędowej była na początku specyficzna, gdyż kontynent australijski był wówczas traktowany przez Metropolię jako miejsce docelowe deportacji kryminalistów. Miała zatem za zadanie pacyfikować nastroje osiedlanych skazańców. Kościół Anglii (Church of England) uzyskał automatycznie status uprzywilejowany: duchowni obejmowali funkcje kościelne na mocy nominacji władz kolonialnych, otrzymywali uposażenie ze środków publicznych jako funkcjonariusze państwowi, z takiego samego finansowania (głównie przez nadania ziemi) korzystały ośrodki parafialne². Status duchownych jako urzędników państwowych potwierdzało prawodawstwo. Na mocy ustawy o rejestracji (*Registration Act*) z 1826 r. duchowni anglikańscy jako „ustanowieni duchowni” (*established ministers*) otrzymali na zasadzie wyłączności, skutkujące w prawie państwowym, uprawnienie rejestrowania urodzeń, chrztów, małżeństw i pogrzebów³. Państwo finansowało w całości szkoły anglikańskie, stanowiące najbardziej rozbudowany system edukacyjny w Australii, co miało się zmienić dopiero wraz z kształtowaniem się systemu szkolnictwa publicznego. Ponieważ w gronie pierwszych zesłańców były też osoby nieutożsamiające się z Kościołem Anglikańskim, zwłaszcza liczni Irlandczycy wyznania rzymskokatolickiego, szybko pojawił się problem zapewnienia im

¹ J.S. Gregory, *Church and State. Changing Government Policies Towards Religion in Australia with Particular Reference to Victoria since Separation*, North Melbourne 1973, s. 5.

² Zob. np. *Religion in Early Australia. The Problem of Church and State*, red. J. Woolmington, Sydney 1976, s. 93-94; S.V. Monsma, J.C. Soper, *Australia: Pragmatic Pluralism*, w: *The Challenge of Pluralism. Church and State in Five Democracies*, red. S.V. Monsma, J.C. Soper, Lanham-New York 1997, s. 90.

³ Registration Act of 1826, 6 Geo. IV, No. 21. Duchowni Kościołów innych niż urzędowy mieli obowiązek przekazywać duchownym anglikańskim świadectwa wymienionych faktów wraz z opłatą w wysokości 1 szylinga. Por. J.S. Gregory, *Church and State*, s. 10.

właściwej opieki duszpasterskiej. Do 1820 r. prawo zabraniało korzystania przez więźniów, stanowiących ogromną część ówczesnej populacji, z innych usług religijnych niż anglikańskie⁴. Jednak już w najwcześniejszych transportach skazańców znajdowali się duchowni katoliccy, którzy z biegiem czasu rozszerzali zakres swojego oddziaływania, stopniowo budując podstawy organizacyjne Kościoła Katolickiego⁵. Równocześnie na kontynent napływali przedstawiciele wolnych Kościołów protestanckich, pośród których największą grupę stanowili prezbiterianie i metodyści⁶. Przybyszów niepoddających się zwierzchnictwu Kościoła Anglikańskiego władze kolonialne przymuszały do anglikańskich praktyk religijnych, lecz niezbyt gorliwie, co przesądzało o dość daleko idącej tolerancji dla innowierców⁷. W najtrudniejszym położeniu znajdowali się aborygeni, rdzenni mieszkańcy kontynentu, którzy stanowili przedmiot bezpardonowej akcji misyjnej ze strony niemal wszystkich wspólnot chrześcijańskich. Ich sytuacja miała się na dobre zmienić dopiero w II połowie XX w.⁸

2. OKRES ISTNIENIA KILKU KOŚCIOŁÓW UPRZYWILEJOWANYCH

W latach 20. XIX w. zaznaczył się proces ograniczania zakresu powiązania władzy kolonialnej z Kościołem Anglikańskim, co wiązało się z pogłębiającą się pluralizacją społeczeństwa australijskiego pod względem religijnym. Wyrazem tego była ustawa o małżeństwie

⁴ A. Nichols, *Australia*, w: *The New International Dictionary of the Christian Church*, red. J.D. Douglas, Grand Rapids 1978, s. 89.

⁵ J.G. Murtagh, *Australia. The Catholic Chapter*, Melbourne 1969, s. 9-11.

⁶ Daty przybycia do Australii pierwszych wspólnot religijnych przedstawiają się następująco: anglikanie (1788), metodyści (1815), rzymscy katolicy (1820), prezbiterianie (1822), kongregacjoniści (1830), baptyści (1834), luteranie (1838). R. Humphreys, R. Ward, *Religious Bodies in Australia. A Comprehensive Guide*, Melbourne 1995³, s. 14.

⁷ J.S. Gregory, *Church and State*, s. 7.

⁸ H. Patapan, *Church and State in Australia. Towards a New Dialogue*, „Public Law Review” 2001, vol. 12, s. 16; M. Hogan, *The Sectarian Strand. Religion in Australian History*, Ringwood–Harmondsworth 1987, s. 258 nn.; R.C. Thompson, *Religion in Australia. A History*, Oxford–Auckland 1994, s. 127-131.

(*Marriage Act*) z 1834 r., która uznawała małżeństwa zawierane przed duchownymi nonkonformistycznymi (w tym i rzymskokatolikami) i zwalniała tychże duchownych od obowiązku przekazywania zaświadczeń małżeńskich duchownym anglikańskim w celu rejestracji⁹. Na jej podstawie zaświadczenia miały być kierowane przez duchownych nonkonformistycznych bezpośrednio do Rejestratora Sądu Najwyższego (*Registrar of the Supreme Court*). W omawianym okresie władze publiczne rozpoczęły finansowe wspieranie Kościołów nieanglikańskich, choć w stopniu daleko mniejszym niż religię urzędową¹⁰. Dwie największe w owym czasie nieanglikańskie wspólnoty religijne poczęły zabiegać o równoprawne – w porównaniu z Kościołem Anglikańskim – traktowanie przez państwo, w tym o adekwatne finansowanie z kasy publicznej.

Zasadniczy przełom w położeniu prawnym wspólnot religijnych dokonał się jednak za sprawą gubernatora Nowej Południowej Walii, którym w latach 1831-1837 był Richard Bourke (1777-1855). Stał się on stanowczym zwolennikiem rozszerzenia przywilejów finansowych przysługujących Kościołowi Anglikańskiemu na dwa inne znaczące w owym czasie Kościoły („principal Christian Churches”) Australii, tj. Kościół Katolicki i Kościół Prezbiteriański¹¹. Dzięki jego staraniom w 1836 r. uchwalona została ustawa na rzecz wsparcia budowy kościołów i kaplic oraz na rzecz zapewnienia utrzymania służb religii w Nowej Południowej Walii (*An Act to Promote the Building of Churches and Chapels and to Provide for the Maintenance of Minis-*

⁹ Marriage Act of 1834, 5 Wm. IV, No. 2. Regulacja ustawowa dotycząca zawierania małżeństw w formie religijnej jest w prawie australijskim podstawą rejestracji wspólnot religijnych. Wspólnoty zainteresowane posiadaniem takiego uprawnienia w zakresie prawa małżeńskiego występują o rejestrację, co jest tożsame z uzyskaniem statusu „uznanych denominacji” (*recognized denominations*). W 1984 r. na podstawie obowiązującej obecnie federalnej ustawy Marriage Act z 1961 r. zarejestrowanych było w Australii 187 denominacji. Zob. J.T. Richardson, *Minority Religions („Cults”) and the Law. Comparisons of the United States, Europe and Australia*, „University of Queensland Law Journal” 1995, vol. 18, No 2, s. 197.

¹⁰ J.S. Gregory, *Church and State*, s. 7.

¹¹ Bourke Suggests More Equitable Funding of Churches, w: *Religion in Early Australia. The Problem of Church and State*, red. J. Woolmington, Sydney 1976, s. 94; I. Breward, *A History of the Australian Churches*, St. Leonards 1993, s. 224.

ters of Religion in New South Wales), zwana potocznie ustawą kościelną z 1836 r. (*Church Act of 1836*)¹². Zgodnie z brzmieniem preambuły celem ustawy było „krzewienie religii chrześcijańskiej”. Jak wskazywał przytoczony jej pełny tytuł, przyznawała ona fundusze na budowę miejsc kultu oraz na uposażenie kleru. Kwotę na budowę kościoła albo kaplicy ustalono w wysokości równej datkom zebranych przez wiernych na ten cel, pod warunkiem że pomoc państwa w każdym przypadku nie będzie niższa niż 300 funtów i wyższa niż 1000 funtów. Stypendium dla duchownego uzależnione było od wielkości (liczby wiernych) gminy wyznaniowej, dla której został ustanowiony i wynosiło minimum 100 funtów, a maksimum 200 funtów rocznie. Do świadczeń upoważnione zostały początkowo trzy Kościoły: Anglikański, Katolicki i Prezbiteriański, a ponieważ *ratio* ustawy było popieranie religii chrześcijańskiej, z jej zakresu została wykluczona wspólnota żydowska. W 1839 r. do grona podmiotów korzystających z praw wynikających z omawianego aktu dołączono społeczność wesleyańską (metodystyczną). W okresie bezpośrednio po jej uchwaleniu ustawa spotkała się z bardzo dobrym przyjęciem jako nowoczesny akt wolności religijnej. Pogląd ten w niemałym stopniu zasadny, ponieważ ustawa wprowadzała powszechną wolność kultu, wyrażany był jednakże w kontekście faktu, iż pomoc finansowa dla uprzywilejowanych Kościołów rozdzielana była niesprawiedliwie¹³, zapewniła została tylko największym australijskim denominacjom chrześcijańskim¹⁴, i to przy wykluczeniu żydów¹⁵.

Nowa sytuacja prawna określona przez *Church Act* zmuszała do pytań o istotę zapoczątkowanego przez tę ustawę modelu stosunków

¹² Church Act of 1836, 7 Wm. IV, No. 3.

¹³ Przykładowo w latach 30. XIX w. biskup anglikański otrzymywał stypendium w wysokości 2000 funtów rocznie, biskup katolicki zaś w wysokości 500 funtów rocznie.

¹⁴ Podaje się wszakże, że w 1839 r. na budowę kaplicy baptystycznej przeznaczono ze środków publicznych kwotę 809 funtów. Za: J.S. Gregory, *Church and State*, s. 19.

¹⁵ Zbliżone do opisywanego rozwiązania z zakresu stosunku państwo–kościół w ślad po omawianej ustawie Nowej Południowej Walii przyjęły pozostałe kolonie australijskie.

w Nowej Południowej Walii. Punktem wyjścia był niewątpliwie ścisły związek władzy publicznej z Kościołem Anglikańskim, przy czym nie dla wszystkich przedstawicieli doktryny prawa było jasne – i tak też jest po dziś dzień – że w koloniach australijskich istniała, wzorem Anglii, religia ustanowiona przez prawo (*established religion*)¹⁶. Efektem reformy gubernatora Bourke'a było dopuszczenie w znaczącym zakresie dwóch (później dodatkowo jednego) Kościołów chrześcijańskich do niektórych przywilejów, którymi od początku istnienia kolonii cieszył się angielski Kościół państwowy. Jednakże podmioty te, choć poziom ich uprawnień się podniósł, nie zostały w pełni równouprawnione z Kościołem Anglikańskim. Powstały stan rzeczy określa się w doktrynie mianem „mnogiego ustanowienia” religii (*plural establishment, multiple establishment*), co ma wskazywać na dokonane na mocy ustawy kościelnej z 1836 r. uprzywilejowanie prawne i finansowe kilku wspólnot religijnych, przy jednoczesnym bliskim powiązaniu ich z państwem i jego funkcjami, a to w kontekście dyskryminacji pozostałych obywateli¹⁷.

3. OKRES ROZDZIAŁU PAŃSTWA I KOŚCIOŁÓW

Postanowienia *Church Act* spotykały się z krytyką przedstawicieli Kościołów niedopuszczonych do przywilejów z tejsze ustawy lub programowo im się sprzeciwiających, a także z krytyką ze strony wybitnych przedstawicieli środowiska osób niereligijnych. Do podnoszonych argumentów należała teza, iż ustawa jest niesprawiedliwa, gdyż finansując niektóre wyznania, uprzywilejowuje część obywateli religijnych kosztem innych wyznawców, a także dyskryminuje światopogląd niereligijny. Wskazywano również, co stanowiło w szczególności element ówczesnej polemiki protestantów z katolikami, iż państwo nie powinno się angażować w popieranie wyznań, gdyż pośród różnych Kościołów finansuje się wspólnoty trwające w religijnym

¹⁶ S.V. Monsma, J.C. Soper, *Australia*, s. 89-90.

¹⁷ Tamże, s. 92.

błądnie. Głoszono także, iż ciężar finansowy ustawy gubernatora Bourke'a jest nie do uniesienia dla budżetu publicznego.

Ponieważ *Church Act* nie określał górnej granicy nakładów na określone w nim cele, systematycznie rósł koszt realizacji ustawy. O ile w 1837 r. wydatki wynosiły ok. 19 tys. funtów, o tyle w 1841 r. już ok. 36 tys., a ta ostatnia kwota stanowiła około 8% całego budżetu kolonii¹⁸. W celu zapobieżenia eskalacji nakładów w ustawie konstytucyjnej dla Nowej Południowej Walii z 1842 r.¹⁹ określono górny pułap nakładów na cele z ustawy Bourke'a w wysokości 30 000 funtów, przy czym część z tych środków miało być przeznaczonych na szkoły²⁰. Coraz mniejsza pula pieniędzy do podziału, rosnący krytycyzm pod adresem założeń *Church Act* (także ze strony hierarchii anglikańskiej, pragnącej powrotu do pełnej supremacji Kościoła Anglikańskiego), oraz powstawanie systemu oświaty publicznej niezależnej od wspólnot religijnych²¹ legły u podstaw erozji modelu mnogiego uprzywilejowania wybranych denominacji. Ustawa kościelna Bourke'a została uchylona w 1862 r. ustawą *Grants for Public Worship Prohibition Act*²². W latach 70. XIX w. w poszczególnych koloniach nie obowiązywały już przepisy o finansowaniu związków wyznaniowych z budżetu publicznego. Proces ten dokony-

¹⁸ J.S. Gregory, *Church and State*, s. 26.

¹⁹ An Act for the Government of New South Wales and Van Diemen's Land of 1842, 5 & 6 Vic., ch. 76.

²⁰ S.V. Monsma, J.C. Soper, *Church and State*, s. 92. Na nowo zdefiniowano cel ustawy: zamiast popierania religii chrześcijańskiej stało się nim popieranie „kultu publicznego”. Umożliwiało to wprowadzenie do zakresu podmiotowego ustawy wspólnot żydowskich. Już przed datą uchwalenia ustawy konstytucyjnej ze świadectw z *Church Act* korzystali baptyści i kongregacjoniści. Por. R. Border, *Church and State in Australia 1788-1872*, London 1962, s. 93.

²¹ W 1870 r. w Wiktorii zaniechano finansowania szkół religijnych i w 1872 r. ustanowiono system szkolnictwa publicznego. W 1875 r. nastąpiło to w Queenslandzie (rezygnacja z finansowania szkolnictwa wyznaniowego i powołanie szkolnictwa publicznego), w 1880 r. powołano publiczny system szkolny w Nowej Południowej Walii, w 1883 r. zaś odstąpiono tam od finansowania szkół przykościelnych. Por. S. McLeish, *Making Sense of Religion and the Constitution. A Fresh Start for Section 116*, „Monash University Law Review” 1992, vol. 18, No 2, s. 215.

²² *Grants for Public Worship Prohibition Act of 1862* (NSW). Zob. M. Hogan, *The Sectarian Strand*, s. 60.

wał się jednak bez większych zaburzeń i nie wywoływał wrogości państwa wobec religii, czego wyrazem było dopuszczenie w szkołach publicznych Nowej Południowej Walii ponadwyznaniowo ujętej nauki religii²³, a w szkołach publicznych Queenslandu stypendiów państwowych dla uczniów szkół katolickich²⁴. Ukształtowany w ten sposób stan prawny oznaczał przejście kolonii australijskich od systemu powiązania władzy publicznej z Kościołami do systemu dość daleko idącego rozdziału tych struktur oraz zasadniczo do zaprzestania finansowania wspólnot religijnych ze środków publicznych²⁵.

4. OKRES OD POWSTANIA ZWIĄZKU AUSTRALIJSKIEGO

Ponad dwustuletnie dzieje państwowości australijskiej, zapoczątkowanej osadnictwem brytyjskim w 1788 r. i mającej początkowo kształt państwowości kolonialnej, dzielą się na niemal dwie równe części. Datą graniczną jest utworzenie w 1901 r. Commonwealth of Australia (Związek Australijski, Rzeczpospolita Australijska), czyli federacji przekształconych w stany dawnych sześciu kolonii²⁶. W okresie ponad stu lat istnienia współczesnego państwa australijskiego kwestia wyznaniowa nie stanowiła obszaru tak głębokich przemian, jak to miało miejsce w stuleciu poprzedzającym ustanowienie Commonwealth. Dlatego celowe będzie podzielenie wywodu w części obejmującej dzieje Związku według kryterium rzeczowego. Dalsze

²³ Na przełomie XIX i XX w. wprowadzono we wszystkich sześciu koloniach/stanach Australii funkcjonujący do dziś w tamtejszych szkołach publicznych program „Special Religious Instruction” (SRI), polegający na organizowaniu na terenie szkoły dla zainteresowanych uczniów lekcji religii prowadzonych przez nauczycieli wyznaczonych przez związki wyznaniowe. S.V. Monsma, J.C. Soper, *Australia*, s. 110.

²⁴ S.V. Monsma, J.C. Soper, *Australia*, s. 93; S. McLeish, *Making Sense*, s. 215-216.

²⁵ *Australia, Christianity in*, w: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, red. F.L. Cross, E.A. Livingstone, Oxford–New York 1990, s. 113.

²⁶ Na temat ustroju federacji australijskiej zob. S. Bożyk, *System konstytucyjny Australii*, Warszawa 2001. Por. także: S. Bożyk, *Parlament federalny Australii*, Warszawa 1999. Panoramę australijskich dziejów przedstawia W. Olszewski, *Historia Australii*, Wrocław 1999.

konstatacje osnute będą wokół głównych zagadnień z zakresu wolności religijnej, jakie poddane zostały regulacji w australijskim prawie federalnym i stanowym. Zostaną one ukazane w porządku podyktowanym czasem ich pierwotnego zaistnienia w znaczącej skali.

4.1. KONSTYTUCJONALIZACJA ASPEKTÓW KWESTII RELIGIJNEJ

Na przełomie XIX i XX w. zagadnienia stosunków państwo–kościół nie były w stanach założycielskich federacji już tak kontrowersyjne jak kilka dekad wcześniej. Sprawy religijne nie odgrywały dużego znaczenia w sporach toczących się wokół tworzenia podstaw ustrojowych Związku Australijskiego. Chrześcijańska w owym czasie identyfikacja przytłaczającej większości społeczeństwa²⁷, w tym i członków Konstytuanty, legła jednakże u podstaw wprowadzenia do preambuły Konstytucji z 1900 r. frazy o przyzywaniu przez ustrojodawcę „błogosławieństw Wszechmogącego Boga”²⁸. Jako jeden z argumentów za przyjęciem takiej formuły wskazywano okoliczność jej inkluzywnego charakteru, sprzyjającego zaakceptowaniu jej „nawet przez mahometan”²⁹, którzy w owym czasie byli zresztą obecni w Australii w znikomej liczbie. Perspektywa znalezienia się w tekście Konstytucji przytoczonych wyrazów wywołała jednakże obawy niektórych przedstawicieli mniejszości religijnych, iż staną się one podstawą wymuszania na ugrupowaniach wyznaniowych niereprezentujących głównego nurtu religijnego przestrzegania uznanych przez większość religijną norm. W piśmiennictwie zaznacza się, iż znaczącą rolę w procesie osłabiania wydźwięku przywołanej frazy z preambuły byli reprezentanci – świeżo powstałej w tamtym czasie – australijskiej wspólnoty Adwentystów Dnia Siódmego (Seventh Day Adventists).

²⁷ W okresie tworzenia federacji australijskiej społeczeństwo tego państwa w 40% składało się z wiernych Kościoła Anglikańskiego, w 23% z wiernych Kościoła Katolickiego, a po ok. 12% z wiernych Kościołów Prezbiteriańskiego i Wesleyańskiego. S.V. Monsma, J.C. Soper, *Australia*, s. 95.

²⁸ Commonwealth of Australia Constitution Act of 1900, 63 & 64 Vict., c. 12. Zob. *Konstytucja Związku Australijskiego*, oprac. S. Bożyk, Białystok 1993.

²⁹ S. McLeish, *Making Sense*, s. 220.

To oni, obawiając się zwłaszcza obłożenia ich zakazem zasadniczego dla nich świętowania soboty, mieli znaleźć pośród czołowych polityków sojuszników gotowych wprowadzić do Konstytucji federalnej gwarancje szeroko zakrojonej wolności sumienia i wyznania dla wszystkich mieszkańców kraju³⁰. W efekcie w Konstytucji zaistniał art. 116 w brzmieniu: „Rzeczpospolita nie przyjmie żadnego prawa ustanawiającego jakąkolwiek religię lub nakazującego jakąkolwiek praktykę religijną, lub zakazującą swobodną praktykę jakiejkolwiek religii, i nie będzie określone żadne kryterium religijne jako warunek objęcia jakiegokolwiek urzędu lub publicznej godności wynikających z Konstytucji”³¹.

Jak łatwo zauważyć, australijska konstytucyjna klauzula konfesyjna wzorowana była w dużym stopniu na części Pierwszej Poprawki do Konstytucji USA dotyczącej materii religijnej oraz na art. VI amerykańskiej ustawy zasadniczej. Różni się od przepisów obowiązujących w Stanach Zjednoczonych przede wszystkim użyciem formuły zabraniającej nakazywania praktyk religijnych oraz kilkoma subtelnościami stylistycznymi, które notabene umożliwiły sądom oraz niektórym przedstawicielom doktryny interpretować australijską normę w sposób wyraźnie odbiegający od wykładni normy amerykańskiej. Ponieważ przepisy Konstytucji Związku Australijskiego stanowią wzorzec kontroli prawa regulującego zagadnienia z zakresu stosunków państwo–kościół przybliżane w dalszych rozważaniach, tutaj należy ograniczyć się do syntetycznego ujęcia istoty przedmiotowych klauzul konfesyjnych. Po pierwsze, w toku działalności wykładniczej sądy, a w ślad za nimi znacząca część konstytucjonalistów, przyjęły, iż art. 116 Konstytucji normuje wyłącznie prawo i działalność organów australijskiej federacji oraz tzw. *territories* (terytoriów)³². Stany członkowskie federacji mają zatem pełną swobodę

³⁰ Tamże, s. 219.

³¹ „Sec. 116. The Commonwealth shall not make any law for establishing any religion, or for imposing any religious observance, or for prohibiting the free exercise of any religion, and no religious test shall be required as a qualification for any office or public trust under the Constitution”.

³² Np. S. McLeish, *Making Sense*, s. 210; J.T. Richardson, *Minority Religions*, s. 198.

regulowania materii religijnej bez jakichkolwiek ograniczeń ze strony Konstytucji związkowej. Jest to odmienne od linii orzeczniczej Sądu Najwyższego USA, który stwierdził szeroki zakres podmiotowy Pierwszej Poprawki, na której wzorowano przeważającą część art. 116. Po drugie, australijskie prawo sędziowskie przyjęło wąską interpretację aspektu przedmiotowego art. 116 w jego części dotyczącej ustanowienia religii (*establishment of religion*), a więc znowuż zgoła inną niż w przypadku naczelnego trybunału Stanów Zjednoczonych, i uznało, iż ustanowienie religii ma miejsce tylko wówczas, gdy państwo wskazuje jeden Kościół lub wiele Kościołów, lub innych związków wyznaniowych, które obdarza swoją sankcją jako religię urzędową³³. W sytuacji australijskiej ustanowienie religii nie polega m.in. na daleko nawet posuniętym finansowaniu religii z budżetu publicznego, z tego powodu zatem dopuszczalne jest tam przekazywanie funduszy państwowych na działalność wspólnot religijnych. Po trzecie wreszcie, art. 116 okazał się słabą gwarancją ochrony indywidualnej wolności religijnej, do czego przyjdzie nam jeszcze powrócić.

4.2. FINANSOWANIE SZKOLNICTWA RELIGIJNEGO ZE ŚRODKÓW PUBLICZNYCH

Utworzenie u schyłku XIX w. systemu szkolnictwa publicznego w koloniach spotkało się z niewielkim sprzeciwem Kościołów protestanckich (wśród nich największe obiekcje zgłaszał Kościół Anglikański), za to z zasadniczym oporem ze strony Kościoła Katolickiego, który tradycyjnie przywiązywał wielką rolę do nauczania i wychowywania najmłodszego pokolenia swoich wiernych w duchu katolickim³⁴. Wiele wskazywało, że wzięcie na siebie przez kolonie, a następnie przez stany odpowiedzialności za edukację dzieci i młodzieży oraz realizację jej w ramach powszechnej, obowiązkowej i świeckiej szkoły doprowadzi do upadku szkolnictwa katolickie. Skutek ten

³³ H. Patapan, *Church*, s. 15; W. Sadurski, *Neutrality of Law Towards Religion*, „Sydney Law Review” 1990, vol. 12, s. 448.

³⁴ S.V. Monsma, J.C. Soper, *Australia*, s. 101.

mogło wzmocnić zaprzestanie przez władzę publiczną finansowania szkół religijnych. Episkopat katolicki jednak podjął olbrzymi wysiłek, mający na celu utrzymanie trzonu szkolnictwa kościelnego, dzięki czemu zdołało ono przetrwać długi okres aż do czasu, kiedy zmieniła się koniunktura polityczna na rzecz bardziej sprzyjającej oczekiwaniom Kościoła Rzymskokatolickiego w sprawach szkolnych.

W latach 50. dwudziestego stulecia presja wywierana przez katolików na partie polityczne w sprawie finansowania szkół kościelnych walnie przyczyniła się do przyjęcia ustawodawstwa federalnego, normującego dotacje budżetowe dla szkół niepublicznych z przeznaczeniem na naukę przedmiotów ścisłych (*science education*)³⁵. W 1974 r. uchwalono związkowe przepisy o grantach dla ogółu szkół prywatnych, w tym i religijnych. Nastąpiło to w momencie, gdy liczba uczniów w tego rodzaju zakładach wyraźnie spadała (w ciągu kilku lat z 25% ogółu uczniów w Australii do 21%)³⁶. Nowe rozwiązanie finansowe dawało więc szansę na zmianę tej tendencji, co też nastąpiło.

Ustawodawstwo federalne w sprawie dotowania szkół religijnych z budżetu państwa zostało zakwestionowane przed High Court (Sąd Najwyższy), naczelną związkową instancją sądową Australii. W sprawie *Attorney General for the State of Victoria v. the Commonwealth of Australia* (1981)³⁷ wysunięto zarzut, iż finansowanie instytucji religijnych, którymi są szkoły religijne, stanowi zakazane konstytucyjnie „ustanowienie religii”. Zarzut ów wydawał się zasadny, zważywszy chociażby na pokrewieństwo brzmienia klauzul konfesyjnych Konstytucji australijskiej i tychże klauzul Konstytucji amerykańskiej w kwestii „ustanowienia religii” oraz na treść orzecznictwa Sądu Najwyższego USA w tym zakresie. Przychylenie się do wniosku skarżących w sprawie *Attorney General* przez High Court do zasadniczej tezy w nim wyrażonej było wysoce prawdopodobne. Wnioskodawców spotkał jednak zawód, gdyż australijski Sąd Najwyższy – w prze-

³⁵ M. Hogan, *The Sectarian Strand*, s. 251 nn.; S.V. Monsma, J.C. Soper, *Australia*, s. 101-102.

³⁶ Tamże, s. 102-103.

³⁷ *Attorney General for the State of Victoria v. the Commonwealth of Australia*, 146 CLR 559 (1981).

ciwieństwie do analogicznego organu w USA – przyjął wąską interpretację pojęcia ustanowienia religii i nie dopatrywał się takiego zjawiska w finansowym wspieraniu przez Związek Australijski pewnego aspektu działalności szkół religijnych. Tym samym za zgodne z Konstytucją uznał dotowanie z budżetu federacji edukacji w placówkach wyznaniowych, co stanowiło dodatkową sankcję dla tego rodzaju działań ze strony władz stanowych³⁸. W 1994 r. obok ok. 6500 publicznych szkół podstawowych i średnich istniało ok. 2000 szkół prywatnych tych stopni. Zdecydowana większość z nich to szkoły katolickie, przy czym na skutek oferowania dotacji publicznych niespodziewanie szybko rosła liczba szkół religijnych innych wyznań, w tym także wspólnot wyznaniowych o stosunkowo krótkiej historii w Australii, jak np. muzułmanie czy hinduiści.

4.3. STOSUNEK PAŃSTWA DO NOWYCH LUB NIEKONWENCJONALNYCH WSPÓLNOT RELIGIJNYCH

Z wyjątkiem wiernych Kościoła Katolickiego aż do połowy XX w. Australia była krajem zamieszkałym niemal zupełnie przez wyznawców różnych nurtów protestantyzmu ukształtowanych na Wyspach Brytyjskich między XVI a XVIII stuleciem. Mieli oni zbliżony stosunek do życia społecznego. W II połowie XIX w. zaczęły dawać o sobie znać nowe zjawiska religijne, co ewidentnie nasiliło się w ubiegłym stuleciu. Choć długo nie stanowiły one znaczącego odsetka populacji, to sporadycznie spotykały się z oznakami nietoleran-

³⁸ Jak wynika z wcześniejszych stwierdzeń, stany mają jak dotąd niekrępowaną przez przepisy Konstytucji federalnej swobodę regulowania szeroko pojętej materii prawnowyznaniowej. Potwierdził to wyrok związkowego Sądu Najwyższego w sprawie *Grace Bible Church Inc. v. Reedman* z 1984 r., w którym trybunał stwierdził brak obrazy postanowień Konstytucji Rzeczypospolitej Australijskiej przez działania władz stanowych, nakładających niedopuszczalne w przypadku federacji ciężary na podmiot religijny pn. *Grace Bible Church* (Biblijny Kościół Łaski). Potwierdza to tezę, iż High Court stanął wówczas na gruncie stanowczo zawężonej wolności religijnej mniejszości wyznaniowych. Zob. *Grace Bible Church Inc. v. Reedman*, 54 ALR 571 (1984).

cji ze strony protestanckiej większości, co wcześniej bywało niejednokrotnie udziałem katolickiej mniejszości.

Druga wojna światowa stała się momentem znaczącego podważenia generalnie tolerancyjnego stosunku państwa australijskiego do tych kręgów mniejszości religijnych, które dominujące kręgi wyznaniowe postrzegały jako wspólnoty kontrowersyjne. Nastąpiło to w odniesieniu do społeczności Świadków Jehowy, która w obliczu toczących się działań wojennych wzywała swych wyznawców do odmawiania służby wojskowej, co spotykało się zwykle z posłuchem z ich strony³⁹. Władze federalne zakazały działalności struktur Świadków w Adelajdzie i skonfiskowały ich majątek⁴⁰. Wspólnota zaskarżyła postępowanie administracji publicznej w sprawie *Adelaide Company of Jehovah's Witnesses Inc. v. Commonwealth*⁴¹, która została rozstrzygnięta przez federalny Sąd Najwyższy w 1943 r. Trybunał orzekł w sposób niekorzystny dla skarżących, pokazując, iż Konstytucja związkowa zapewnia słabą ochronę wolności religijnej oraz że sam High Court nie był zainteresowany stanowczym strzeżeniem praw niepopularnych związków wyznaniowych. Uzasadniając swoje stanowisko, Sąd odwołał się do konstytucyjnej wartości ochrony narodu przed niechybnym niebezpieczeństwem, nie podjął natomiast wysiłku sprawdzenia, czy jest ono ze strony Świadków Jehowy realne.

Australijskie prawo wolności religijnej stanęło przed kolejnym wyzwaniem w kontekście działalności scjentologów⁴². Wobec zarzutów posługiwania się przez tę wspólnotę technikami psychomanipulacyjnymi oraz nauczania scjentologii za opłatą parlament stanu Wiktoria przyjął w 1965 r. ustawę (*Psychological Practices Act*),

³⁹ Odmowa pełnienia służby wojskowej przez Świadka Jehowy była przedmiotem pierwszego orzeczenia Sądu Najwyższego, przyjmującego art. 116 Konstytucji za wzorzec kontroli. Nastąpiło to w sprawie z 1912 r. *Krygger v. Williams*, 15 CLR 366 (1912).

⁴⁰ S.V. Monsma, J.C. Soper, *Australia*, s. 96.

⁴¹ *Adelaide Company of Jehovah's Witnesses Inc. v. Commonwealth of Australia*, 67 CLR 116 (1943).

⁴² Zob. Z. Drozdowicz, *Kościół Scjentologiczny*, w: *Ilustrowana encyklopedia religii świata. Kościoły, wyznania, kultury, sekty i nowe ruchy religijne*, red. Z. Drozdowicz, Z. Stachowski, Poznań 2002, s. 386-387; *Scientology*, w: *The Oxford Dictionary of World Religions*, red. J. Bowker, Oxford–New York 1997, s. 869.

zakazującą m.in. scjentologii. W 1968 r. uczynił to parlament Zachodniej Australii (*Scientology Act*), a w 1973 r. parlament Południowej Australii (*Psychological Practices Act*). W tym stanie rzeczy scjentolodzy utworzyli denominację religijną pod nazwą Church of the New Faith (Kościół Nowej Wiary), co pozwoliło im na działalność w stanach, w których scjentologia została zakazana. W 1980 r. Kościół Nowej Wiary wystąpił do władz stanu Wiktoria o przyznanie mu statusu organizacji zwolnionej z obowiązku podatkowego (*Payroll Tax*) na takich samych zasadach co liczne związki religijne. Kolejne instancje państwowe rozpatrujące wniosek reagowały odmownie, przyjmując stanowisko, iż Kościół nie ma charakteru religijnego. Ostatecznie sprawa trafiła do federalnego Sądu Najwyższego, który w 1983 r. wypowiedział się w orzeczeniu *Church of the New Faith v. Commissioner for Payroll Tax (Victoria)*⁴³. Werdykt był dla Kościoła korzystny, gdyż trybunał przyjął szeroką definicję religii i odnalazł w tożsamości wspólnoty scjentologicznej elementy religijne⁴⁴. Orzeczenie nie uchyliło jednak przewidzianych w wielu ustawach stanowych zakazów postępowania, stanowiącego obszar zainteresowania psychologii, które tradycyjnie jest zarzucane scjentologom⁴⁵.

Do lat 70. XX w. panowała w Australii polityka imigracyjna służąca realizacji hasła „White Australia”⁴⁶. Jej stopniowa zmiana umożliwiła szerszy niż wcześniej napływ na teren kraju reprezentantów grup etnicznych, wyznających często formy religii w nikłym do tego stopniu obecne w społeczeństwie australijskim. Religie legitymujące się znaczącym stanem posiadania w skali międzynarodowej (islam, hinduizm, buddyzm) dość łatwo uzyskują wolności i prawa dostępne od dawna zasiedziały w Australii wspólnotom wyznaniowym. Dotyczy to zwłaszcza uprawnień w zakresie pomocy państwa dla szkolnictwa religijnego i religijnych organizacji charytatywnych.

⁴³ *Church of the New Faith v. Commissioner for Payroll Tax (Victoria)*, 154 CLR 120 (1983).

⁴⁴ H. Patapan, *Church*, s. 15.

⁴⁵ J.T. Richardson, *Minority Religions*, s. 200-201.

⁴⁶ S.V. Monsma, J.C. Soper, *Australia*, s. 96. Por. J.T. Richardson, *Minority Religions*, s. 197.

Nie da się tego samego powiedzieć w odniesieniu do wspólnot wyznaniowych o nikłym stanie posiadania i szerzej nieznanach⁴⁷. W doktrynie podnosi się, iż osoby utożsamiające się z tymi wspólnotami, podobnie jak i one same, nie mogą w chwili obecnej liczyć na ochronę porównywalną ze standardem gwarancji zapewnianych na początku XXI w. np. w Wielkiej Brytanii czy tym bardziej w USA. Wynika to z braku wyraźnie określonych w prawie stanowionym norm poświadczających szeroko pojętą wolność światopoglądową. Zarówno twórcy australijskiej Konstytucji federalnej, późniejsze orzecznictwo, jak i wielu przedstawicieli doktryny prawa wychodziło z założenia, iż gwarancje tego rodzaju są zbędne, ponieważ zawarte są już w *common law*. Jednakże pod koniec minionego stulecia, zwłaszcza zaś po odrzuceniu przez społeczeństwo w referendum z 1988 r. poprawek do Konstytucji statuujących wspomniane wolności⁴⁸, zarówno orzecznictwo Sądu Najwyższego Australii, jak i liczni przedstawiciele nauki prawa coraz śmielej podnoszą potrzebę przyjęcia aktu rangi konstytucyjnej o charakterze karty praw (*Bill of Rights*), ujmującego m.in. zagadnienie wolności sumienia i wyznania⁴⁹. Doniosłe w tej kwestii jest orzeczenie High Court z 1992 r. *Australian Capital Television Pty Ltd and Others v. the Commonwealth of Australia*⁵⁰, które ewidentnie sprzyja zamiarom przyjęcia szczegółowej deklaracji wolności człowieka i obywatela. W 2009 r. toczy się kampania rządu federalnego na rzecz uchwalenia ustawy związkowej pn. *Australian Human Rights Act* (australijska ustawa

⁴⁷ Przypadki takie szerzej omawia: J.T. Richardson, *Minority Religions*, s. 199-205.

⁴⁸ W. Sadurski, *Neutrality*, s. 420. Projekt zmian w Konstytucji, mający na celu dodatkowe gwarancje wolności religijnej, odrzucono również w referendum z 1944 r. Zob. J.T. Richardson, *Minority Religions*, s. 201. Na temat australijskich referendów zob. J. Zieliński, *Referendum konstytucyjne w Australii z 6 listopada 1999 r.*, w: *Studia nad ustrojoznawstwem i administracją. Księga jubileuszowa Profesora Michała Teofila Staszewskiego*, red. J. Zieliński, Siedlce 2007, s. 219-237.

⁴⁹ O regulację taką zabiegał od 1972 r. rząd E.G. Whitlamsa. Zob. M. Hogan, *The Sectarian Strand*, s. 280.

⁵⁰ *Australian Capital Television Pty Ltd and Others v. the Commonwealth of Australia*, 108 ALR 577 (1992).

o prawach człowieka)⁵¹, idącą w ślad za przyjętą w 1998 r. w Wielkiej Brytanii ustawą o prawach człowieka (*Human Rights Act*)⁵².

4.4. FINANSOWANIE RELIGIJNYCH INSTYTUCJI POMOCOWYCH ZE ŚRODKÓW PUBLICZNYCH

Widoczna w latach 70. i 80. XX w. także w Australii tendencja rezygnacji przez państwo z szeregu funkcji socjalnych bądź dewolucji usług socjalnych państwa (australijska odmiana thatcheryzmu) legła u podstaw szerszego niż wcześniej uznania przez władze stanowe i federalne postulatów związków religijnych wnoszących o finansowanie ich działalności socjalno-opiekuńczej ze środków publicznych. W 1986 r. została uchwalona ustawa federalna *Human Rights and Equal Opportunities Commission Act* (ustawa o Komisji Praw Człowieka i Równych Szans)⁵³. Akt ten stanowił, iż podmioty pozarządowe zajmujące się działalnością w sferze szeroko pojętych usług socjalnych (Non Governmental Welfare Organizations, NGWO), które poddadzą się rygorom ustawy, w tym i wynikającym z niej przepisom antydyskryminacyjnym, uzyskiwać będą pomoc z funduszy federalnych⁵⁴. Pośród organizacji, które zgłosiły akces do finansowania ze związkowych środków publicznych, znalazły się też liczne instytucje o charakterze religijnym, najczęściej korzystające na podobnych zasadach z finansowania z budżetów stanowych. W ostatniej dekadzie minionego stulecia organizacje pozarządowe, religijne i niereligijne, dostarczały więcej niż połowę usług socjalnych w Australii, a 60% środków przez nich wykorzystywanych pochodziło z budżetu publicznego⁵⁵. Instytucje religijne zaangażowane w ten proces stanowią znaczącą grupę pośród NGWO i reprezentują różne tradycje wyznaniowe. Do największych z nich należą następujące podmioty: Armia Zbawienia, Centacare (instytucja rzymskokatolicka), World

⁵¹ Zob. www.humanrightsconsultation.gov.au (dostęp: 5 marca 2009 r.).

⁵² *Human Rights Act* of 1998, c. 42.

⁵³ *Human Rights and Equal Opportunities Commission Act* of 1986 (Cth).

⁵⁴ H. Patapan, *Church*, s. 13.

⁵⁵ S.V. Monsma, J.C. Soper, *Church*, s. 112.

Vision, Wesley Sydney Mission, Anglican Homes for Elderly i Baptist Community Services⁵⁶.

Wyżej wspomniana federalna Komisja Praw Człowieka i Równych Szans opracowała w 2000 r. projekt regulacji prawnej pn. *Guidelines on religious criteria in employment for organizations that provide community services on behalf of the Commonwealth*, mającej w szczególności zapobiec dyskryminacji przy zatrudnianiu pracowników organizacji pozarządowych świadczących usługi socjalne i finansowanych ze środków publicznych⁵⁷. Przedłożenie przygotowano w kontekście zarzutów, iż w procesie przyjmowania pracowników konfesyjnych NGWO preferowane są osoby o wyznaniu lub światopoglądzie tożsamym lub bliskim wspólnocie religijnej, z którą związana jest instytucja zatrudniająca, gorzej się traktuje osoby nieidentyfikujące się w wymaganym stopniu z systemem wartości tej wspólnoty lub prowadzące nieakceptowany tam styl życia (np. osoby żyjące w nieformalnym związku partnerskim, deklarujące stosowanie środków antykoncepcyjnych, homoseksualiści)⁵⁸. Na skutek protestu różnych Kościołów, które powoływały się na zwolnienie ich w prawie stanowym z podległości przepisom antydyskryminacyjnym⁵⁹, projekt został zarzucony. Omawiana kwestia stosowania prawa antydyskryminacyjnego na forum wspólnot religijnych korzystających z funduszy publicznych stanowi jeden z obszarów wyraźnego sporu w australijskim życiu politycznym oraz w doktrynie prawa.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ H. Patapan, *Church*, s. 13.

⁵⁸ W dyskusji nad omawianą problematyką podnoszone jest także zagadnienie dyskryminacji beneficjentów usług socjalnych świadczonych przez organizacje religijne, a finansowanych z budżetu publicznego. Obserwatorzy tego zjawiska wskazują, że organizacje owe zwykle preferują osoby bliskie im pod względem konfesyjnym, światopoglądowym, etycznym i politycznym. Zob. np. S.V. Monsma, J.C. Soper, *Australia*, s. 114.

⁵⁹ Normę taką zawiera np. obowiązująca w Nowej Południowej Walii ustawa *Antidiscrimination Act of 1977* (New South Wales). Por. M. Hogan, *The Sectarian Strand*, s. 282-283.

4.5. KWESTIA ŚWIECKOŚCI PAŃSTWA W KONTEKŚCIE RZĄDÓW PRAWICY RELIGIJNEJ

Szybko postępująca po II wojnie światowej sekularyzacja społeczeństwa australijskiego spowodowała spadek liczby wiernych głównych Kościołów oraz zakwestionowała prymat światopoglądu chrześcijańskiego (w wersji protestanckiej) w życiu publicznym Australii. Jak twierdzi Thompson, nastąpił tam wówczas „upadek protestanckiego porządku moralnego”⁶⁰. Wyrazem sukcesywnego odstępowania w ramach tego procesu od rygorystycznych niekiedy norm prawnych strzegących chrześcijańskich zasad w sferze społecznej było uchylene w 1966 r. w Nowej Południowej Walii ustawy o przestrzeganiu niedzieli (*Sunday Observance Act*), która zakazywała działalności teatrów i kin w niedzielę⁶¹. Wyrażna zmiana obyczajów i zapartytowań etycznych skłaniała tych spośród chrześcijan, którzy byli przyzwyczajeni do dominacji w życiu społecznym, do stanowczych reakcji. Wyzwania leżące u podstaw „permissywnego moralnie społeczeństwa” postrzegali oni niekiedy tak jak pewien wiodący australijski działacz religijny, który w 1970 r. cele „sekularystów” definiował w postaci następujących punktów: „1. Legalizacja stosunków homoseksualnych między zgadzającymi się na to dorosłymi; 2. Legalizacja łatwo dostępnej aborcji; 3. Legalizacja łatwych rozwodów w każdym przypadku «rozpadu małżeństwa»; 4. Legalizacja eutanazji; 5. Obalenie wszelkiej cenzury lub kontroli pornografii; 6. Obalenie nauki religii w szkołach; 7. Tolerancja prawna dla spożywania marihuany”⁶².

Sprzeciw ze strony Kościołów w tym względzie reprezentowały na forum politycznym w dużym stopniu konserwatywne ugrupowania polityczne. Po upadku w 1975 r. rządu Whitlama nabrały one nowego impetu, co czasowo zbiegło się z rozwojem zaangażowania publicznego pravicowych kręgów religijnych przede wszystkim w USA (objęcie władzy przez Ronalda Reagana i George’a Busha

⁶⁰ R.C. Thompson, *Religion*, s. 116.

⁶¹ Tamże, s. 118.

⁶² Za: M. Hogan, *The Sectorian Strand*, s. 269.

seniora). Owa „Nowa Prawica” („New Right”), mająca silne wsparcie ze strony środowisk konserwatywnych chrześcijan („Religious Right”), podjęła próbę utrzymania dawnych wpływów chrześcijaństwa, stosując instrumenty demokratycznego procesu politycznego⁶³. Na gruncie australijskim za czołowego eksponenta takiego podejścia uważa się urzędujący w latach 1996-2007 gabinet premiera Johna Howarda⁶⁴. Jego stanowcza opcja na rzecz finansowania z budżetu publicznego szkół religijnych oraz religijnych organizacji pomocowych (bez różnicy konfesji⁶⁵), retoryka religijna czołowych funkcjonariuszy państwa oraz eksponowanie – tradycyjnie ugruntowanych zresztą – religijnych elementów rytuału państwowego (np. odmawianie modlitwy na otwarcie obrad parlamentarnych⁶⁶) były formą ostrej reakcji na silne współczesne tendencje społeczne, co rodziło coraz szerszy opór tej części społeczeństwa australijskiego, która opowiadała się za konsekwentną świeckością struktur publicznych. Temperatura sporu o potrzebę rygorystycznego rozdziału religii i państwa na szczeblu federalnym i stanowym podniosła się szczególnie w kontekście symbolicznego w istocie mianowania w czerwcu 2001 r. na stanowisko gubernatora generalnego Australii anglikańskiego abpa Brisbane najprzewielebniejszego Petera Hollingwortha, który pełnił swój urząd do 2003 r.⁶⁷ Antagonizm między zwolenni-

⁶³ S.V. Monsma, J.C. Soper, *Australia*, s. 111; T. Frame, *Church and State. Australia's Imaginary Wall*, Sydney 2006, s. 75 nn.

⁶⁴ Problematykę tę szeroko ujmuje głośna i kontrowersyjna praca: M. Maddox, *God under Howard. The Rise of Religious Right in Australian Politics*, Crow Nest 2005, passim.

⁶⁵ Czyli w duchu tzw. *nonpreferential treatment* – równego traktowania bez preferencji dla żadnej konfesji. Zachodzi tu jednak preferencyjne traktowanie wspólnot religijnych przy braku podobnych zachowań władzy publicznej względem światopoglądowych grup areligijnych. Szerzej: S.V. Monsma, J.C. Soper, *Australia*, s. 105. Jak odnotowuje W. Sadurski, urzeczywistniana tutaj równość jest „jednowymiarowa” (*one-dimensional*): zachodzi bowiem jedynie między religiami. Zob. W. Sadurski, *Neutrality*, s. 450.

⁶⁶ Tamże, s. 428.

⁶⁷ T. Frame, *Church*, s. 62. Mianowanie anglikańskiego hierarchy na urząd publiczny może być – paradoksalnie – odczytywane jako sukces idei państwa świeckiego. Dla przykładu odnotujemy, iż w warunkach ścisłej więzi religii i państwa u schyłku XIX w. w parlamencie stanowym Wiktorii nie chciano dopuścić do objęcia mandatu

kami nasycania życia publicznego czynnikiem religijnym a zwolennikami świeckości państwa będzie musiał być rozwiązany na gruncie norm prawa, czemu może służyć proces modyfikacji Konstytucji oraz projektowane przyjęcie ustawowej karty praw⁶⁸.

PODSUMOWANIE: AUSTRALIA
– ŚWIECKIE PAŃSTWO POPIERAJĄCE RELIGIĘ

W toku swojej ponad 200-letniej historii skolonizowany przez Brytyjczyków kontynent australijski był miejscem realizacji różnych modeli relacji między władzą publiczną a religią, a więc i różnych sposobów określania w prawie granic wolności religijnej. Początkowy model ścisłego zespolenia państwa i Kościoła Anglikańskiego ustąpił systemowi prawnego uprzywilejowania wybranych Kościołów chrześcijańskich, który jednocześnie zapewniał daleko idącą tolerancję pozostałym wspólnotom religijnym. Rozwiązanie to następnie zastąpione zostało przez model – niekonsekwentnego wprawdzie – rozdziału struktur władzy publicznej od struktur religijnych. Po powstaniu federacji australijskiej ukształtowało się prawodawstwo, pozwalające na pragmatyczne popieranie przez protestanckie pod względem ideowym państwo gotowych do współpracy z nim wspólnot religijnych. W postawie akomodacji państwa do religii widoczne było jednak preferencyjne traktowanie światopoglądu religijnego kosztem światopoglądów areligijnych, preferencyjne traktowanie wspólnot chrześcijańskich kosztem niechrześcijańskich oraz sprzyjanie wspólnotom religijnym o dłuższej historii. W warunkach pogłębiającego się na początku nowego millennium pluralizmu ideowego społeczeństwa australijskiego przed tamtejszym prawem stanowym i federalnym stoi zadanie przekształcenia dotychczasowego modelu, by sprostać oczekiwaniom żywionym przez członków wielokulturo-

deputowanego przez byłego duchownego anglikańskiego dr. G.D. Macartneya, a to ze względu na konstytucyjny zakaz zasiadania duchownych w legislaturze kolonialnej i z uwagi na – jak przyjmowano – trwałe charakter święceń. Por. J.S. Gregory, *Church and State*, s. 148 nn.

⁶⁸ Por. M. Hogan, *The Sectarian Strand*, s. 277.

wego, wielowyznaniowego i wieloetnicznego społeczeństwa, które coraz wyraźniej będzie artykułować potrzebę nowoczesnych gwarancji prawnych dla swobód światopoglądowych na wzór systemów ochrony przyjętych w krajach Unii Europejskiej lub USA.

THE EVOLUTION OF THE RIGHT TO RELIGIOUS FREEDOM
IN AUSTRALIA

S u m m a r y

Throughout over two hundred years of its history, the Britain-colonized Australian continent has seen various models of relations between the secular and religious authority and, consequently, various legal solutions to the issue of the boundaries of religious freedom. The original model of relative unity of the state and the Anglican Church was superseded by a system of legal privileges granted to selected Christian churches, however, with far-reaching toleration of the remaining religious communities.

This solution was further replaced by a model of – though not complete – separation between the public authorities and religious structures. After the establishment of the Australian Federation, the newly-made legislation allowed the ideologically Protestant state to sanction cooperative religious groups. Nevertheless, the state's attitude to religion displayed a preferential treatment of religious rather than non-religious outlook, of Christian rather than non-Christian communities and favouring religious groups of long standing. With the currently deepening ideological pluralism of the Australian society, the country's state and federal law is facing a challenge of transforming the existing model in order to meet the expectations of the multicultural, multiconfessional and multiethnic society. This society will even stronger voice the requirement of modern legal guarantees for the liberty of worldviews, following the patterns adopted in the USA and European Union.

Translated by Konrad Szulga

BARTOSZ RAKOCZY

UMOWY W KODEKSIE PRAWA KANONICZNEGO W ŚWIETLE KAN. 1290

Problematyka umów w prawie kanonicznym uregulowana jest przede wszystkim w księdze V KPK¹ „Dobra doczesne Kościoła”. Oznacza to, że odgrywają one ważną rolę i mają duże znaczenie z punktu widzenia zarządzania dobrami kościelnymi. Są bowiem istotnym instrumentem kształtującym zarządzanie dobrami kościelnymi.

Artykuł ten ma za zadanie dokonanie analizy problematyki umów w KPK ze szczególnym uwzględnieniem kan. 1290, w którym to przepisie kwestie umów są przede wszystkim regulowane. Ma on wskazać, jaki jest zakres kanonizacji ustaw państwowych i jakie skutki z tego powstają.

Zgodnie z kan. 1290 KPK „To, co prawo państwowe na danym terytorium postanawia odnośnie do umów, zarówno w ogólności, jak i w szczególności, oraz do zobowiązań, ma być zachowywane 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, i przy zachowaniu przepisu kan. 1547”.

Z kanonu tego wynika, że mocą prawa kanonicznego ma być zachowywane to, co prawo państwowe na danym terytorium posta-

¹ *Codex Iuris Canonici – auctoritate Ioannis Paulus PP. II promulgatus*. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Pallottinum 1984 (dalej: KPK).

nawia co do umów. Przy czym prawodawca kościelny przyjmuje te same skutki na płaszczyźnie prawa kanonicznego, jakie występują na płaszczyźnie owego prawa państwowego. Od tej zasady prawodawca kościelny przewiduje jednak wyjątki, o których będzie mowa niżej, a które wynikają z kan. 1290.

Analizę należy rozpocząć od ustalenia, co w rozumieniu tego przepisu oznacza „prawo państwowe”. Użycie sformułowania „prawo państwowe” prowadzić może do dwóch odmiennych wniosków. Po pierwsze, chodzić może o wszystkie przepisy prawa państwowego, które w jakimkolwiek zakresie regulują kwestie związane z umowami. Po drugie, można przyjąć, że chodzić może jedynie o gałąź prawa, do której zaliczone zostały przepisy o umowach, a więc o prawo cywilne.

Zauważyć można, że w kan. 1290 KPK prawodawca kościelny posłużył się sformułowaniem *ius civile*. Takiego samego pojęcia użył on w kan. 639 KPK. Z kolei w kan. 22 KPK posłużył się sformułowaniem *leges civiles*. Zdaniem R. Sobańskiego „*Leges civiles* to nie ustawy cywilne we współczesnym rozumieniu jednej gałęzi prawa, lecz prawo świeckie, czyli wszystkie obowiązujące na terytorium danego państwa obiektywne normy prawne (także zwyczajowe, prawa międzynarodowe)”².

R. Sobański, badając całokształt norm prawa kanonicznego odnoszących do prawa świeckiego, podzielił te normy na trzy grupy. Do pierwszej zaliczył te normy, które nakazują lub zalecają przestrzeganie prawa świeckiego. Wskazał on, że przepisy, których przestrzeganie zaleca lub wręcz nakazuje prawodawca kościelny, nadal pozostają materialnie i formalnie przepisami prawa świeckiego, a „ewentualna nieskuteczność czynności na forum świeckim nie wpływa na ich skuteczność na forum kanonicznym”³.

W drugiej grupie R. Sobański umieszcza przepisy, przyznające normom prawa świeckiego skuteczność na forum kanonicznym.

² R. Sobański, w: J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. I: *Księga I. Normy ogólne*, Pallottinum 2003, s. 77 (dalej: J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz*).

³ Tamże.

Trzecia grupa obejmuje przepisy prawa kanonicznego, uznające normy prawa świeckiego za obowiązujące na forum kanonicznym⁴. „Prawo kościelne przejmując je do swojego porządku prawnego w sposób albo statyczny (norma świecka zostaje wpisana w prawo kanoniczne i funkcjonuje odtąd niezależnie od prawa świeckiego), albo dynamiczny (norma zostaje przejęta tak, jak funkcjonuje na forum świeckim, *in blanco*), łącznie z jej zmianami, konkretyzacją, wykładnią, rozwój, jakiego doznaje, przenosi się na forum kościelne [...]”⁵. Do tej trzeciej grupy autor zalicza kan. 1290 KPK.

Biorąc pod uwagę pogląd R. Sobańskiego oraz to, iż w kan. 1290 KPK został użyty zwrot *ius civile*, nie można uznać, aby pojęcie to w kan. 1290 KPK oznaczało całokształt prawa państwowego. Nie jest więc właściwe rozumienie *ius civile* w kan. 1290 KPK jako całokształtu prawa państwowego, a konkretnie prawa polskiego. Pojęcie to w kan. 1290 KPK użyte zostało na oznaczenie prawa cywilnego jako gałęzi prawa państwowego, a nie na oznaczenie państwowego porządku prawnego. Takie rozumienie pojęcia *ius civile* w kan. 1290 wynika z wykładni celowościowej.

Po pierwsze, kan. 1290 KPK reguluje zagadnienia związane z umowami. Umowy należą istotowo do prawa cywilnego. Ponadto prawodawca kościelny wskazuje nie tylko na umowy, lecz także na zobowiązania jako pojęcie szersze od pojęcia umowa. Takie ujęcie zagadnienia przez prawodawcę kościelnego wskazuje jednoznacznie na zobowiązania w rozumieniu prawa cywilnego. Zgodnie z art. 353 k.c. „§ 1. Zobowiązanie polega na tym, że wierzyciel może żądać od dłużnika świadczenia, a dłużnik powinien świadczenie spełnić. § 2. Świadczenie może polegać na działaniu albo na zaniechaniu”.

Zobowiązanie jest zatem „rodzajem stosunku cywilnoprawnego o swoistych cechach wskazanych w odpowiednich normach prawa zobowiązań”⁶. Źródłem zobowiązań prywatnoprawnych może być bądź umowa, bądź inne zdarzenie prawne rodzące odpowiedzialność

⁴ Nazywa je normami kanonizowanymi.

⁵ J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz*, s. 77.

⁶ Z. Radwański, A. Olejniczak, *Zobowiązania – część ogólna*, Warszawa 2006, s. 11.

cywilną⁷. Użycie przez prawodawcę kościelnego pojęcia umowy i pojęcia zobowiązania wskazuje, że chodzi o zobowiązania powstające na podstawie czynności prawnej, jak i o zobowiązania powstałe w inny sposób niż czynność prawna. Taki podział źródeł powstania zobowiązań należy do prawa cywilnego i ma swoje korzenie w prawie rzymskim⁸. Jak jednak zauważa A. Dębiński, „Wysoce rozwinięte prawo rzymskie w tym okresie nie stało się «prawem Kościoła»; negując lub ignorując porządek państwowy, chrześcijanie tworzyli zaczątki własnego prawa. Nie był nim ani *ius civile*, ani też *ius gentium*, ale zupełnie odrębne, nowe prawo gmin chrześcijańskich rozproszonych na obszarze Miasta [Rzymu], a później rozległych prowincjach państwa. [...]. Tworząc własny porządek prawny, wyznawcy nowej religii nie sięgali do zasad prawa rzymskiego”⁹.

Po drugie, nie ma żadnej uzasadnionej przyczyny, aby kanonizować na podstawie kan. 1290 KPK wszystkie normy prawa świeckiego dotyczące umów i zobowiązań. W grę mogłaby przecież wchodzić kanonizacja prawa podatkowego, które także wiąże się z umowami, prawa pracy¹⁰, prawa ubezpieczeń społecznych itd. Nie ma żadnego sensu kanonizacja tych gałęzi czy działów prawa świeckiego, gdyż nie jest celem prawodawcy kościelnego zajmowanie się podatkami na rzecz państwa lub jednostek samorządu terytorialnego lub ubezpieczeniem społecznym¹¹. Nie taka jest bowiem istota kan. 1290 KPK. T. Pawluk, analizując kan. 1290 KPK, wyraźnie wskazuje, że „[...] prawo kanoniczne, realizując zasadę pomocniczości, kanonizowało, czyli uznało niejako za swoje, te przepisy prawa cywilnego, które dotyczą umów i ich wypełnienia. Dlatego zawierając umowy w zakresie kościelnym, należy trzymać się obowiązującego na danym terytorium państwowego prawa o umowach i ich wykonaniu, czyli zobo-

⁷ Np. wyrządzenie szkody.

⁸ Zob. bliżej na ten temat m.in.: W. Rozwadowski, *Prawo rzymskie. Zarys wykładu wraz z wyborem źródeł*, Poznań 1996²; W. Bojarski, *Prawo rzymskie*, Toruń 1999².

⁹ A. Dębiński, *Kościół i prawo rzymskie*, Lublin 2008, s. 22, 26.

¹⁰ Podstawową instytucją prawa pracy jest przecież umowa o pracę.

¹¹ Nie znaczy to, aby kościelne jednostki organizacyjne nie podlegały obowiązkom podatkowym lub obowiązkom wynikającym z ubezpieczenia społecznego.

wiązaniach”¹². Należy jednak podkreślić, że autor ten uważa, nie będąc konsekwentny w swoich poglądach, że kan. 1290 KPK obejmuje także umowę o pracę¹³. Brak konsekwencji polega na tym, że skoro trafnie podkreśla on, że w kan. 1290 KPK chodzi o umowy prawa cywilnego, to w grę nie mogą wchodzić umowy regulowane przepisami prawa pracy, które przecież jest odrębną od prawa cywilnego gałęzią prawa. Ponadto umów z zakresu prawa pracy dotyczy odrębny przepis kan. 1286 KPK, który stanowi, iż „Zarządcy dóbr: 1° w umowach o pracę powinni dokładnie przestrzegać również przepisów państwowych, dotyczących pracy i życia społecznego, zgodnie z zasadami podawanymi przez Kościół; 2° tym, którzy na podstawie umowy o najem podejmują pracę, mają wypłacać sprawiedliwe i słuszne wynagrodzenie, tak ażeby mogli odpowiednio zaspokoić potrzeby własne i swojej rodziny”.

Podobne stanowisko co do zakresu kan. 1290 KPK zajmuje E. Szafrowski¹⁴.

Zwrócić też należy uwagę na użyte przez prawodawcę kościelnego sformułowania zobowiązania czy to w ogólności, czy w szczególności. Użyte sformułowanie nawiązuje do klasycznego podziału w prawie cywilnym zobowiązań na część ogólną i część szczególną. Wzmacnia to argumentację, iż pojęcie *ius civile*, użyte w kan. 1290 KPK, oznacza prawo cywilne jako gałąź prawa.

Powstaje pytanie o zakres kanonizacji prawa cywilnego na podstawie kan. 1290 KPK. Wskazanie bowiem przez prawodawcę kościelnego jedynie zobowiązań czy to w ogólności, czy w szczególności nie jest wystarczające. *Prima facie* wydawać by się mogło, że kanonizacja dotyczy jedynie księgi II k.c. (Zobowiązania), przy czym chodzi tu zarówno o część ogólną zobowiązań, jak i o ich część szczególną. Jednak takie ustalenie nie jest w pełni zadowalające. Wiele bowiem przepisów prawa zobowiązań odwołuje się do księgi I k.c. (Część ogólna). Dotyczy to takich kwestii, jak podmiotowość prawa

¹² T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV, Olsztyn 1990, s. 49.

¹³ Tamże.

¹⁴ E. Szafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. IV, Warszawa 1986, s. 25.

cywilnego, pojęcie osoby prawnej, zdolności prawnej i zdolności do czynności prawnych, czynności prawnych, zawierania umów, przedawnienia roszczeń i zawierania umów przez przedstawiciela, w tym przez pełnomocnika. Znakomita liczba instytucji prawa zobowiązań staje się jasna dopiero po zastosowaniu regulacji części ogólnej kodeksu cywilnego, choć ta formalnie nie jest częścią prawa zobowiązań, gdyż uregulowana jest w odrębnej księdze k.c. Podobnie rzecz się ma z instytucjami prawa rzeczowego. Prawo zobowiązań nie może funkcjonować samodzielnie bez odwoływania się do prawa rzeczowego, uregulowanego przede wszystkim w części drugiej k.c. (Własność i inne prawa rzeczowe)¹⁵.

Zastosowanie znajdują także przepisy księgi czwartej k.c. (Spadki), która samodzielnie reguluje pewne typy umów, np. umowa o dział spadku czy inne umowy uregulowane w art. 1047-1057 k.c.

Pojęcie zobowiązania w ogólności, użyte w kan. 1290 KPK, obejmuje więc nie tylko przepisy księgi III k.c. (Zobowiązania), lecz także całokształt przepisów k.c., które są niezbędne do stosowania przepisów zobowiązań.

Trzeba również zwrócić uwagę, że umowy uregulowane są przede wszystkim w k.c., ale nie jedynie. Pisząc o problematyce umów w kontekście kan. 1290 KPK, zwrócić też należy uwagę, że wiele umów uregulowanych jest w przepisach kodeksowych, np. umowy w zakresie prawa autorskiego i praw pokrewnych, umowy w zakresie ubezpieczeń majątkowych czy ubezpieczeń na życie itd. Umowy te mogą i powinny być powszechnie stosowane przez kościelne osoby prawne. Może bowiem dochodzić np. do zawierania umów o prawa autorskie i prawa pokrewne, w sytuacji gdy stroną takiej umowy będzie kościelna osoba prawna¹⁶. Zatem pojęcie umów

¹⁵ Chodzi tu np. o pojęcie własności, ustanowienie służebności w drodze umowy czy nabycie lub zbycie prawa użytkowania wieczystego.

¹⁶ Na ten temat zob. bliżej m.in.: B. Rakoczy, *Homilia i kazanie jako przedmiot prawa autorskiego?*, „Przegląd Powszechny” 1999, z. 7-8, s. 90-97; B. Rakoczy, *Problematyka praw autorskich zakonnika Kościoła łacińskiego w prawie kanonicznym i polskim prawie cywilnym*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej we Włocławku” 2005, t. 20, s. 69-83.

nie może być jedynie ograniczane do umów uregulowanych w k.c., ale w całym prawie cywilnym.

Kan. 1290 KPK zakłada również, że kanonizacji podlega także zasada swobody umów wyrażona w art. 353¹ k.c., który stanowi, iż „Strony zawierające umowę mogą ułożyć stosunek prawny według swego uznania, byleby jego treść lub cel nie sprzeciwiały się właściwości (naturze) stosunku, ustawie ani zasadom współżycia społecznego”.

Przepis ten nie odwołuje się do jakiegś konkretnej umowy, ale stanowi podstawę uznawania dopuszczalności zawarcia każdej umowy, jaką strony chcą, byleby ta umowa nie była sprzeczna z prawem, właściwości takiego stosunku cywilnoprawnego oraz zasadom współżycia społecznego. „Zasada swobody kontraktowania wyraża się w możliwości:

- swobodnego decydowania o zawarciu kontraktu,
- swobodnego wyboru osoby kontrahenta kontrahentów),
- swobodnego kształtowania (wspólnie z drugą stroną) treści kontraktu,
- swobodnego wyboru formy kontraktu,
- swobodnego decydowania o rozwiązaniu kontraktu”¹⁷.

Odrębnym zagadnieniem są umowy zawierane na podstawie k.s.h., a więc umowy spółek handlowych. Wprawdzie w k.s.h. nie można wyodrębnić części ogólnej zobowiązań i ich części szczególnej, ale nie ma powodów, aby uznawać, że pojęcie *ius civile* nie obejmuje prawa handlowego. W doktrynie prawa cywilnego wskazuje się na bardzo istotną zasadę jedności prawa cywilnego, która oznacza, że nie ma podstaw do traktowania prawa handlowego jako odrębnej gałęzi prawa. Jest ono uznawane za gospodarczą nadbudowę prawa cywilnego. W doktrynie prawa cywilnego podnosi się, że „koncepcję, w myśl której całokształt przepisów normujących obrót profesjonalny nie stanowi odrębnej gałęzi prawa, lecz wyspecjalizowany dział prawa cywilnego, możemy określić jako zasadę jedności prawa cywilnego”¹⁸.

¹⁷ J. Rajski, W. Kocot, K. Zaradkiewicz, *Prawo o kontraktach w obrocie gospodarczym*, Warszawa 2002³, s. 56.

¹⁸ A. Wolter, J. Ignatowicz, K. Stefaniuk, *Prawo cywilne. Zarys części ogólnej*, Warszawa 2001², s. 24.

Powstaje też wątpliwość, czy w kan. 1290 KPK chodzić może także o umowy z zakresu prawa pracy, które nie są zaliczane do umów cywilnoprawnych, choć są umowami z zakresu prawa prywatnego. Konstrukcja kan. 1290 KPK i odwołanie się do zobowiązań w ogólności i w szczególności wskazuje, że chodzi o prawo cywilne. Z drugiej jednak strony *lege non distinguente* przyjąć można, że chodzi nie tylko o umowy prawa cywilnego, ale w ogóle o umowy prawa prywatnego, do którego zalicza się również i prawo pracy. Oznaczałoby to, że kan. 1290 KPK znajdzie zastosowanie także w umowach z zakresu prawa pracy.

Skoro prawodawca kościelny odwołuje się w kan. 1286 KPK do prawodawstwa prawa pracy, to bez wątpienia uznaje także skuteczność prawa pracy, ale nie na podstawie kan. 1290 KPK. Nie ma znaczenia, że z kan. 1286 KPK wynika, że to na zarządcach spoczywa obowiązek przestrzegania prawodawstwa świeckiego w zakresie prawa pracy. Najistotniejsze jest to, że prawodawca kościelny odsyła do prawa pracy i nakazuje zarządcom przestrzegać jego norm. Przecież kościelna osoba prawna – i nie tylko ona – może być pracodawcą¹⁹. Jednak skoro prawodawca kościelny w odrębnym przepisie uregulował kwestię stosunku prawa kanonicznego do prawa pracy, to można przyjąć, że kan. 1290 KPK nie znajdzie tu zastosowania. Wydaje się jednak, że kan. 1286 KPK nie obejmuje innych form zatrudnienia pracownika, wymienionych w art. 2 k.p., poza umową o pracę i spółdzielczą umową o pracę. Jak stanowi ten przepis, „Pracownikiem jest osoba zatrudniona na podstawie umowy o pracę, powołania, wyboru, mianowania lub spółdzielczej umowy o pracę”²⁰.

Kolejne rozważania powinny dotyczyć aspektu podmiotowego kan. 1290 KPK. Zasadniczy problem, jaki się tu wyłania, dotyczy tego, czy kan. 1290 KPK dotyczy tylko umów zawieranych przez

¹⁹ Zob. bliżej: B. Rakoczy, *Zakonnik jako pracownik*, „Prawo Pracy” 2000, z. 8, s. 22-28; B. Rakoczy, *Zakonnik jako pracodawca*, w: *Honeste vivere. Księga pamiątkowa ku czci Profesora Władysława Bojarskiego*, red. E. Gajda, A. Sokala, Toruń 2001, s. 413-423.

²⁰ Kwestia tych regulacji pozostaje jednak poza ramami tego artykułu.

kościelne osoby prawne z osobami trzecimi, czy też także tylko pomiędzy kościelnymi osobami prawnymi.

Lege non distinguente przyjąć można, że chodzi zarówno o sytuację, gdy kościelna osoba prawna jest tylko jedną ze stron umowy, jak i o sytuację, gdy umowa zawierana jest pomiędzy kościelnymi osobami prawnymi. Prawodawca kościelny w żaden sposób nie wskazuje, który zakres podmiotowy uregulowany jest w kan. 1290 KPK, co oznacza, że każdy. Istotne jest to, że w KPK nie ma żadnych innych regulacji dotyczących umów w ramach zarządzania dobrami kościelnymi²¹. Gdyby przyjąć, że kan. 1290 KPK ma zastosowanie jedynie do umów zawieranych przez kościelne osoby prawne z osobami trzecimi, w KPK nie byłoby żadnych regulacji co do umów zawieranych pomiędzy kościelnymi osobami prawnymi. Poza tym relacje prawne między kościelnymi osobami prawnymi a osobami trzecimi podlegają i tak reżimowi prawa cywilnego (prawa państwowego), niezależnie od treści kan. 1290 KPK.

Na kan. 1290 KPK powołał się pozwany Prezes Urzędu Ochrony Konkurencji i Konsumentów w sprawie, która toczyła się przed Sądem Ochrony Konkurencji i Konsumentów, a która dotyczyła zakazania kościołowi rektoralnemu stosowania praktyk monopolistycznych, polegających na ograniczaniu świadczenia usług pogrzebowych i cmentarnych przedsiębiorcom nieakceptowanym przez tenże kościół rektoralny. „Pozwany powołał się na kanon 1290 Prawa kanonicznego, określający zasadę pomocniczości prawa cywilnego w odniesieniu do umów. Podniósł też, że na podstawie art. 3 ust. 2 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego, w sprawach w niej nieuregulowanych, a odnoszących się do Kościoła, stosuje się przepisy powszechnie obowiązującego prawa, więc i ustawy o ochronie konkurencji i konsumentów”. Niestety, sąd nie odniósł się w żadnym aspekcie do tego zarzutu²², co uniemożliwia ocenę stanowiska tegoż

²¹ Chodzi o umowy kreujące stosunki prywatnoprawne. KPK zna także inne umowy (np. umowa o powierzenie prowadzenia parafii instytucji zakonnej, ale nie są to umowy związane z zarządaniem dóbr kościelnych).

²² Zob. też: B. Rakoczy, *Glosa do wyroku Sądu Okręgowego w Warszawie – Sąd Ochrony Konkurencji i Konsumentów z dnia 12 stycznia 2006 r.*, XVII Ama 105/04, „Rejent” 2007, z. 7-8, s. 211-217.

sądu. Stąd kan. 1290 nie może być uznawany za podstawę regulowania kwestii umów zawieranych między kościelnymi osobami prawnymi a osobami trzecimi. Przepis ten ma właśnie większe znaczenie w stosunkach prawnych istniejących, powstających lub wygasających pomiędzy kościelnymi osobami prawnymi.

Mając na uwadze zaprezentowany wyżej pogląd R. Sobańskiego, odwołanie się do prawa cywilnego w kan. 1290 KPK ma ten skutek, że normy prawa polskiego uznaje się za obowiązujące na forum kanoniczoprawnym. Powstaje jednak pytanie, czy chodzi o skuteczność statyczną, czy też o skuteczność dynamiczną.

Wydaje się, że chodzi tu o kanonizację norm prawa cywilnego w sposób dynamiczny, choć w zakresie ograniczonym. Wskazując na normy prawa cywilnego dotyczące umów, należałoby przyjąć, iż prawodawca kościelny kanonizował te normy na podstawie kan. 1290 KPK wraz ze wszystkimi ich zmianami. Nie chodzi tu o włączenie jedynie norm prawa cywilnego w sposób statyczny, a więc poprzez przyjęcie normy prawa cywilnego w brzmieniu obowiązującym w chwili kanonizacji, bez uwzględniania jej późniejszych zmian. Tak pojmowana kanonizacja utrudniałaby uczestniczenie kościelnych jednostek organizacyjnych w obrocie cywilnoprawnym. Dlatego też potrzebne jest uwzględnianie zmian norm prawa cywilnego.

Nieco inaczej przedstawia się sytuacja z nazwaną przez R. Sobańskiego „konkretyzacją i wykładnią, oraz rozwojem, jakiego doznaje [norma prawa świeckiego – przyp. aut.]”. Te bowiem elementy są już nie tyle efektem stanowienia prawa, ile jego stosowania. Konkretyzacja normy prawa cywilnego następuje w konkretnej sprawie toczącej się przed konkretnym organem i pomiędzy konkretnymi stronami. Organ rozstrzygający sprawę stosuje w konkretnej sprawie jedynie normę prawną, ale jej nie tworzy, ani nie zmienia. Nie jest to działalność prawodawcza. Podobnie rzecz się ma z wykładnią prezentowaną przez organy stosujące prawo. Nie jest i nie może być ona wiążąca dla podmiotów prawa kanonicznego.

Wyjątkiem mogą być rozstrzygnięcia Trybunału Konstytucyjnego, stwierdzające niezgodność danej normy prawa cywilnego z Konstytucją. Skoro Trybunał Konstytucyjny uznał niekonstytucyjność takiej normy prawa cywilnego, to tym samym nie jest już ona wiążąca

na forum kanonicznoprawnym. Norma taka nie wiąże również, jeżeli uchyli ją prawodawca świecki. Utrata mocy obowiązującej w prawie świeckim powoduje, że traci ona także swój kanonicznoprawny status. W tych właśnie sytuacjach przejawia się dynamizm uznawania norm prawa świeckiego za obowiązujące na forum kanonicznym.

Analizując dynamiczny aspekt uznania skuteczności norm prawa świeckiego na forum kanonicznym, trzeba również zwrócić uwagę na to, że kan. 1290 KPK powinna cechować otwartość na zmiany w prawie cywilnym, polegające nie tylko na nowelizacji istniejących już norm prawa cywilnego, lecz także na kreowaniu nowych typów umów, które dotychczas nie były znane²³.

Kolejnym, a zarazem ostatnim zagadnieniem, którym należy się zająć, są skutki kanonizacji prawa cywilnego oraz wyjątki od zasady kanonizacji prawa cywilnego. Prawodawca kościelny wskazuje, że na podstawie kan. 1290 KPK normy prawa cywilnego są włączone do prawa kanonicznego z tymi samymi skutkami, jakie wywołują one na forum prawa cywilnego. Chodzi tu o wszelkiego rodzaju skutki prawne, jakie powstają na forum prawa cywilnego²⁴, a przede wszystkim o zasadę *pacta sunt servanda*. Dlatego też do właściwego stosowania kan. 1290 KPK konieczna jest znajomość polskiego prawa cywilnego.

Prawodawca kościelny wprowadza dwa warunki, od których zależy skuteczność norm prawa cywilnego na płaszczyźnie prawa kanonicznego – zgodność z prawem Bożym i prawem kanonicznym, zgodność z kan. 1547 KPK. J. Mantecón nazywa je wyjątkami od zasady wywoływania skutków przez prawo cywilne w prawie kanonicznym²⁵.

W tym pierwszym przypadku kanonizowana norma prawa cywilnego nie może sprzeciwiać się ani prawu Bożemu, ani prawu kano-

²³ Np. umowa o zaopatrzeniu w wodę i odprowadzanie ścieków, która została wprowadzona do prawa polskiego dopiero na podstawie ustawy z dnia 7 czerwca 2001 r. o zbiorowym zaopatrzeniu w wodę i zbiorowym odprowadzaniu ścieków.

²⁴ Oczywiście, jak już wyżej wskazano, nie chodzi tu o skutki podatkowoprawne, czy skutki na płaszczyźnie prawa ubezpieczeń społecznych itd.

²⁵ J. Mantecón, w: *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, red. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. IV/1, Montreal–Chicago 2004, s. 128.

nicznemu. Chodzi tu zarówno o prawo Boże naturalne, jak i pozytywne²⁶, przy czym za każdym razem należy badać, czy dana norma prawa cywilnego jest zgodna z prawem Bożym.

Jeśli chodzi o zgodność z prawem kanonicznym, to należy badać, czy, a jeżeli tak, to w jakim stopniu prawo kanoniczne reguluje daną kwestię odmiennie od prawa cywilnego. Chodzi o to, aby nie dochodziło do konfliktów między normami prawnymi. Zawsze pierwszeństwo będzie miało prawo kanoniczne jako urzeczywistniające wprost wolę prawodawcy kościelnego.

W doktrynie prawa kanonicznego wskazuje się, że chodzi o normy nadzwyczajnego zarządu dobrami kościelnymi – kan. 1277, 1281 KPK; kan. 1295 KPK co do transakcji, które mogą spowodować, że sytuacja majątku kościelnego ulegnie pogorszeniu; kan. 1297 KPK, o którym była mowa wyżej²⁷.

Drugim wyjątkiem od zasady kanonizacji prawa cywilnego jest kan. 1547 KPK, który stanowi, iż „Dowód ze świadków dopuszcza się we wszystkich sprawach, pod kierownictwem sędziego”. Przepis ten znajduje się w ostatniej księdze KPK (Procesy). Oznacza to, że ma on charakter normy procesowej. Istotą tego przepisu jest dopuszczenie dowodu z zeznań świadków w każdej sprawie i w każdym postępowaniu. Zdarza się bowiem, że w prawodawstwie świeckim wprowadza się zakazy dowodowe w sprawach cywilnych. Taki charakter ma art. 74 k.c., stanowiący, iż:

„§ 1. Zastrzeżenie formy pisemnej bez rygoru 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.

§ 2. Jednakże mimo niezachowania formy pisemnej przewidzianej dla celów dowodowych, dowód ze świadków lub dowód z przesłuchania stron jest dopuszczalny, jeżeli obie strony wyrażą na to

²⁶ Tamże.

²⁷ R.T. Kennedy, w: *New Commentary on the Code of Canon Law*, red. J.P. Beal, J.A. Coriden, T.J. Green, New York–Mahwah 2004², s. 1493.

zgode, jeżeli żąda tego konsument w sporze z przedsiębiorcą albo jeżeli fakt dokonania czynności prawnej będzie uprawdopodobniony za pomocą pisma.

§ 3. Przepisów o formie pisemnej przewidzianej dla celów dowodowych nie stosuje się do czynności prawnych w stosunkach między przedsiębiorcami”.

Przepis ten ma jednak charakter materialnoprawny, a nie procesowy.

Zatem art. 74 k.c. nie będzie miał zastosowania z uwagi na kan. 1547 KPK w związku z kan. 1290 KPK. Ten więc przepis k.c. nie został włączony na podstawie kan. 1290 KPK do systemu prawa kanonicznego. Nie oznacza to jednak, że art. 74 k.c. nie będzie miał zastosowania, gdy stroną w procesie będzie podmiot niepodlegający prawu kanonicznemu.

Podsumowując rozważania przeprowadzone w artykule, trzeba zwrócić uwagę, że w kan. 1290 KPK chodzi nie o całe prawo polskie, ale o prawo cywilne. Prawodawca kościelny wskazuje na zobowiązania w ogólności i szczególności, co jest odwołaniem się do podziału zobowiązań w prawie cywilnym. Kan. 1290 KPK dotyczy nie tylko umów z k.c., lecz wszystkich umów cywilnoprawnych w prawie polskim, niezależnie od tego, czy są uregulowane w k.c., czy też nie. Dotyczy on także zasady swobody umów.

Prawodawca kościelny uznaje, że takie same skutki, jakie powstają na płaszczyźnie prawa cywilnego, powstają także w prawie kanonicznym. Wyjątkiem od szerokiej kanonizacji prawa cywilnego jest jego sprzeczność z prawem Bożym lub prawem kanonicznym, lub niezgodność z kan. 1547 KPK dotyczącym kwestii dowodowych.

AGREEMENTS IN THE CODE OF CANON LAW IN LIGHT OF CAN. 1290

S u m m a r y

A problem analysed in the article was the interpretation can. 1290 with reference to contracts. This rule refers obligations law both particu-

larly, as and generalities, what means that it refers also contracts. The efficiency in canon law call out all contracts, whether is called, whether is mixed aside from of this, whether are ordered in kc. Exceptions from the rule of the canonization of contracts the church-legislator exactly qualifies in this canon.

Translated by Bartosz Rakoczy

ZDZISŁAW ZARZYCKI

PRAWNOWYZNANIOWE ASPEKTY KATOLICKIEGO DUSZPASTERSTWA LEŚNIKÓW I MYŚLIWYCH W POLSCE

WSTĘP

Od dłuższego czasu w Polsce toczy się dyskusja nad potrzebą istnienia wąsko wyspecjalizowanej opieki duszpasterskiej w różnych grupach zawodowych i środowiskowych oraz nad formą organizacyjną tych duszpasterstw. Owszem, zwolennicy laickości państwa mogą mieć *a priori* odruch krytyczny wobec tej problematyki. Z drugiej strony jednak, czy w celu realizacji pozytywnego wymiaru konstytucyjnych gwarancji wolności religijnej w Polsce nie powinno się stwarzać lepszych szans potrzebującym ewangelizacji? W związku z tym powstaje kolejne pytanie: czy współcześnie należy podejmować próby instytucjonalizacji posługi kościelnej na gruncie prawa polskiego wśród wszystkich służb i pracowników formacji umundurowanych, czy tylko dla niektórych z nich? Wiadomo, że pewien stopień sformalizowania tej posługi już nastąpił chociażby w Policji, Straży Granicznej i Służbie Celnej. Z kolei środowisko myśliwych i leśników należy do tych profesji umundurowanych, gdzie proces ewangelizacji w ostatnim czasie przybiera na gruncie kanonicznym różne formy specjalne, ale brak jest nadal norm formalizujących na gruncie prawa polskiego. Wydaje się, że bogata tradycja opieki duszpasterskiej wśród myśliwych i leśników upomina się o przybliżenie otoczki historycznoprawnej, chociaż jest oczywiste, że co do szczegółów tamte rozwiązania nie będą pasowały do współczesnych relacji państwo–Kościół w Polsce.

W każdym bądź razie w kulturze i tradycji chrześcijańskiej od kilku wieków patronem leśników i myśliwych jest św. Hubert¹, którego święto (Hubertus) przypada 3 listopada². W tym dniu w kościołach i kaplicach, a także w terenie odprawiane są msze św. w intencji środowiska myśliwych i leśników, całej administracji urzędniczej z tymi profesjami związanej oraz dla członków ich rodzin³. Atrybuty św.

¹ Św. Hubert (Hubertus) pochodził z rodu Merowingów, żył w Gaskonii (Francja) w latach 655-727, był biskupem w Tongern-Maastricht i Leodium (Liège). Od XI w. jest patronem myśliwych i leśników, a obecnie także strzelców, sportowców, kuśnierzy, tokarzy, optyków, rzeźników, matematyków i metalowców. W przekazach ludowych uchodzi też za patrona lunatyków i chorych na epilepsję, a dawniej był orędownikiem chorych na wściekliznę. Szczątki św. Huberta znajdują się w głównym ołtarzu bazyliki św. Huberta w Saint Hubert (d. Andange). W dotychczasowej ikonografii św. Hubert przedstawiany jest najczęściej w otoczeniu jelenia (byka albinosa) z jarzącym się krzyżem pomiędzy tykami wieńca. Wg XI-wiecznej legendy Hubert miał ujrzeć takiego właśnie jelenia podczas polowania w lesie i po tym zdarzeniu postanowił zaniechać dotychczasowych zajęć i oddał się służbie Bogu.

Wcześniej patronem myśliwych był św. Eustachy Rzymski, a ludzi strzelających z łuku (także miejscowo myśliwych) św. Sebastian, patronem sokolników zaś św. Bawon. Natomiast patronem miłośników lasów i ekologii (ekologów) jest św. Franciszek z Asyżu. Nauczanie tego XII/XIII-wiecznego filozofa stało się podstawą kodeksu zasad etycznych postępowania ludzi w różny sposób związanych z lasem. Zob. ks. W. Frątczak, *Patroni myśliwych*, Włocławek 2002, s. 4, 35, 47.

² Na ziemiach polskich obchody święta Hubertusa datują się od 1444 r. W tym dniu urządza się gonitwę konną za tzw. lisem, czyli jeźdźcem na koniu z ogonem przypiętym do lewego ramienia. Zwycięzcą zostaje ten, kto go zerwie. W nagrodę ma prawo wykonać wokół miejsca pogoni rundę honorową, a za rok występuje w roli lisa. Dawniej w dzień św. Huberta urządzano wielkie polowania na grubego zwierza. Współcześnie tzw. Hubertowiny polegają na zbiorowym i uroczystym polowaniu, często z zachowaniem niektórych historycznych wzorców i ceremoniałów (m.in. sygnałów łowieckich). Zob. M.P. Krzemień, *Tradycje i zwyczaje łowieckie*, Warszawa 1990; tenże, *Tradycje łowieckie źródłem tożsamości polskich myśliwych u progu wejścia w struktury europejskie*, „Kultura Łowiecka” 2001, nr 22.

³ W przeszłości wielokrotnie msze hubertowskie odbywały się w Katedrze Polowej Wojska Polskiego w Warszawie. Zob. W. Frątczak, *Homilia ks. prałata Wojciecha Frątczaka wygłoszona 8 listopada 2002 r. w Katedrze Polowej Wojska Polskiego w Warszawie podczas uroczystej Mszy Św. Hubertowskiej*, „Kultura Łowiecka” 2002/3, nr 28. Ogólnopolski ośrodek duszpasterstwa myśliwych znajduje się w XIX-wiecznym kościele położonym we wsi Leoncin (blisko północnej granicy Puszczy Kampinoskiej).

Huberta od blisko 80 lat są symbolem Polskiego Związku Łowieckiego⁴, modlitwa zaś do św. Huberta ma pozwalać na zachowanie cnót charakteru niezbędnego do uprawiania tych zawodów i zajęć⁵.

1. HISTORIA PROFESJI I ADMINISTRACJI LEŚNIKÓW I MYŚLIWYCH W POLSCE

Uważa się, że polowanie obok zbieractwa było jednym z najstarszych zajęć człowieka i sięga początków ludzkości⁶. Przez wieki kształtowania się podstaw władzy książęcej na terenach Polski łowiectwo i leśnictwo cieszyło się w zasadzie nieskrępowaną wolnością, a dzikie zwierzęta i ptactwo było uważane za rzecz niczyją (*res nullius*). Jednakże z czasem, w wiekach średnich (do XIII w.), monarchowie zawłaszczali te prawa pod postacią tzw. regaliów panującego (m.in. regale łowieckie, rybackie itd.)⁷. Monarszy monopol łowiecki w Polsce został utrzymany do 1382 r.⁸

⁴ Oficjalną odznaką Polskiego Związku Łowieckiego (od 1946 r.) jest wieniec z krzyżem. Ponadto od 1993 r. nadawany jest co 5 lat medal św. Huberta za szczególne zasługi dla kultury łowieckiej.

⁵ Modlitwa do św. Huberta: „Święty Hubercie, Patronie myśliwych i leśników, polecam się szczególnie Twojej opiece i proszę, abyś swoim wstawiennictwem przed Bogiem wspierał mnie we wszystkich potrzebach. Wyjednaj mi łaskę naśladowania Twoich cnót. Kieruj moim umysłem, prowadź moje oczy i ręce, abym wypełniał swoje zadania zgodnie z prawem Stwórcy. Strzeż mnie od złych przygód i doprowadź do zbawienia wiecznego. Amen”. Zob. ks. W. Frątczak, *Patroni myśliwych*, s. 35.

⁶ Lasy, bory i knieje były źródłem dostarczania nie tylko pożywienia, ale także odzienia (skór na ubrania), kości na narzędzia (także łowieckie) i ozdób. Pierwsze ślady łowiectwa na ziemiach polskich pochodzą z okresu górnego paleolitu, tj. ok. 40 tys.-14 tys. lat p.n.e. (np. w Jaskini Ciemnej w Ojcowie).

⁷ Wykształciły się z czasem urzędy monarsze odpowiedzialne za czynności łowieckie, np. łowczy koronny (*ventor curiae regis*) i całe zastępy służby łowieckiej (sokolnicy, psiarze, osacznicy, iskarze, bobrownicy, sietnicy, stanowniczy itp.). Z kolei ludność służebna musiała znosić ciężary łowieckie, np. utrzymać drużynę książęcą na łowach (tzw. stanowe), zapewnić transport łowców (*eductus*) itd. Zob. M.P. Krzemień, *Kultura łowiecka w zarysie*, Kraków 2004, s. 16 nn.

⁸ Niemniej przysługujących praw właścicielskich monarcha mógł się wyzbyć, nadając swoim poplecznikom przywileje i immunitety o zróżnicowanym zakresie pod-

Od XV w. prawo polowania łączyło się z prawem własności gruntu⁹. Rozwinęła się także instytucja prawa sąsiedzkiego i serwitutów, które pozwalały na wstęp do cudzego lasu lub grunty z prawem do pobierania z niego pożytków¹⁰. Z drugiej strony w czasach nowożytnych ujawniła się troska panujących o zachowanie kurczącego się поголовia zwierzyny łownej, szczególnie zwierzyny grubej¹¹.

miotowym i przedmiotowym. Przywileje łowieckie w szczególności nadawał Bolesław Wstydlivy, a później Kazimierz Wielki i Ludwik Węgierski. Ponadto należy zauważyć, że w wiekach średnich własność ziemi (i lasów) została podzielona na monarszą i prywatną (duchowną, szlachecką i mieszczańską), a z kolei jej płody np. na drzewo opałowe (chrust) i budulcowe oraz inne pożytki leśne, zwierzyna zaś na drobną i grubą. Monarcha wyzbywał się najczęściej prawa polowania na zwierzynę drobną (*venatio parva*), tj. zajęce, jenoty, lisy, bobry, bażanty i kuropatwy. Zatrzymał prawo do urządzania wielkich łowów (*venatio magna*), czyli polowania na grubą zwierzynę, tj. niedźwiedzie, tura, żubra, łosia, dziki, wilki, dropie itd. Zob. J. Bardach, B. Leśnodorski, M. Pietrzak, *Historia państwa i prawa polskiego*, Warszawa 1987, s. 31 nn.

⁹ Król Władysław Jagiełło w 1420 r. wydał prawo o łowach (potwierdzone przez niego w statucie warckim z 1423 r.), gdzie prawo polowań połączono z własnością gruntu. Zasada ta przetrwała w zasadzie w szczytkowej formie w Polsce do 1945 r., kiedy to socjalistyczne państwo wprowadziło zasadę, że „zwierzyna w stanie wolnym stanowi własność państwa”. Zob. M.P. Krzemień, *Kultura łowiecka w zarysie*, s. 17-18.

¹⁰ S. Płaza, *Historia prawa w Polsce na tle porównawczym*, cz. I: X-XVIII w., Kraków 1997, s. 279-280. Przykładowo statut warcki z 1423 r., oparty na dawnych zwyczajach, zezwalał sąsiadom wejść na cudzy grunt w celu polowania i łowienia ryb w cudzej rzece w okresie od letnio-jesiennego zebrania plonów do św. Wojciecha (23 kwietnia). Istniały nieudane zresztą próby prawnego ograniczenia tego uprawnienia (np. Korektura Praw z 1532 r. i uniwersał królewski z 1778 r.), uzależniając jego zakres od indywidualnej zgody właściciela terenu. Zob. W. Uruszczyk, *Próba kodyfikacji prawa polskiego w pierwszej połowie XVI wieku. Korektura praw z 1532 r.*, Warszawa 1979, s. 26 nn.; tenże, *Korektura praw z 1532 r. Studium historycznoprawne*, t. I (Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, nr 966, Prace prawnicze, z. 135), Warszawa-Kraków 1990, s. 202, 208.

¹¹ Zwolennikiem ustawodawstwa chroniącego ginące gatunki (np. tura) był m.in. król Władysław Jagiełło. Statut litewski I z 1529 r. przewidywał cenę za nielegalne upolowanie zwierzyny na cudzym gruncie lub w okresie ochronnym, w tym karę śmierci za uporczywe kłusownictwo na grubego zwierza („a jeśliby strzelca pojmano nad zwierzem ubitym w cudzej puszczy, wtedy ma wiedzion być do urzędu, a z urzędu ma być na śmierć skazan jako inni złodzieje”). Zob. „Ekoświat” 2005, nr 2(139), s. 6. Niemniej ostatni tur w Puszczy Jaktorowskiej został zabity w 1627 r. Surowe prawo o kłusownictwie znajdowało się także w drugim (1566) i trzecim (1588) statucie litewskim oraz w ustawie łowieckiej z 1775 r. Zasługą króla Augusta II Mocnego jest to, że

Rozbiory Polski spowodowały upadek kultury łowieckiej i leśnej. Dopiero w XIX w. zaczęto na nowo zwracać uwagę na problemy uporządkowania prawa, gospodarki i kultury łowieckiej i leśnej¹². W 1876 r. powstał pierwowzór Polskiego Związku Łowieckiego, tj. Galicyjskie Towarzystwo Łowieckie. Zaczęły powstawać pierwsze koła myśliwskie (np. w 1884 r. Otwockie Koło Myśliwskie im. św. Huberta), co wpłynęło na rozwinięcie się także etosu leśnika i myśliwego¹³.

Odzyskanie przez Polskę niepodległości pozwoliło na organizowanie stowarzyszeń łowieckich. Np. w 1923 r. powołano Centralny Związek Polskich Stowarzyszeń Łowieckich, który następnie (1929) przekształcono w Polski Związek Stowarzyszeń Łowieckich (od 1936 r. do dziś pod nazwą Polski Związek Łowiecki). Okres II wojny światowej spowodował stagnację w tej dziedzinie. W okresie Polski Ludowej funkcjonowanie tych zawodów i zajęć zostało wprzęgnięte w ideologiczne zadania komunistycznej partii i państwa.

upowszechnił patronat św. Huberta nad polskimi myśliwymi, podparty tradycją wielkich łowów w okresie tego święta.

¹² Najpierw reformy zaprowadzono w dobrach ordynackich (Potockich, Radziwiłłów i Zamoyskich), a później wzięto się za dobra rządowe w Królestwie Polskim. Ograniczonym zmianom uległo także ustawodawstwo zaborcze. Pojawiły się podstawy zaprowadzenia na ziemiach polskich nowoczesnego łowiectwa i zorganizowanej gospodarki leśnej. W 1838 r. powstało we Lwowie Miejskie Towarzystwo Myśliwskie, a w 1880 r. jego odpowiednik w Rzeszowie. W 1860 r. na terenach b. Wielkiego Księstwa Poznańskiego utworzono Towarzystwo Łowcze, a w 1873 r. Towarzystwo Myśliwskie. Z kolei w zaborze rosyjskim w 1889 r. utworzono Oddział Cesarskiego Towarzystwa Ochrony Pożytecznej Zwierzyny i Racjonalnego Polowania. Od 1899 r. wydawane jest czasopismo „Łowca Polski”. Zob. J. Broda, *Historia leśnictwa w Polsce*, Poznań 2000, s. 25 nn.; M.P. Krzemień, *Kultura łowiecka w zarysie*, s. 21 nn.; także: A. Zarzycka, *O pracach nad prawem o służebnościach leśnych w Królestwie Polskim w latach 1825-1830*, artykuł złożony do Księgi Jubileuszowej Profesora W. Uruszcza.

¹³ Już w II połowie XIX w. narodził się etos współczesnego myśliwego, wyznaczający stosunek człowieka do łowiectwa, zwierzyny i całej przyrody. Sformułowane przez XIX-wiecznego poetę Wincentego Pola w „Roku Myśliwca” credo współczesnego łowiectwa brzmi: „Człowiek współczesny odcięty od żywego oddechu natury, polując, dopełnia ten brak ciągłego związku z naturą, w chwili gdy znajdzie się wśród wiejskiej ciszy, pod sklepieniem drzew cienistych lub pod namiotem cienistego drzewa”.

2. USTAWODAWSTWO POLSKIE DOTYCZĄCE LEŚNIKÓW I MYŚLIWYCH

Obecnie pozycję leśnika w prawie polskim reguluje ustawa z dnia 28 września 1991 r. o lasach (t.j. Dz.U. z 2005 r., Nr 45, poz. 435 ze zm.). Do Służby Leśnej (art. 45 ust. 1) zalicza się pracowników zajmujących się sprawami zarządu Lasów Państwowych, prowadzeniem gospodarki leśnej i ochroną lasów, zwalczaniem przestępstw i wykroczeń w zakresie szkodnictwa leśnego i ochrony przyrody (Straż Leśna) oraz wykonywaniem innych zadań w zakresie ochrony mienia, sprawami nadzoru itd.¹⁴

Z kolei sprawy myśliwskie są uregulowane w ustawie z dnia 13 października 1995 r. Prawo łowieckie (t.j. Dz.U. z 2008 r., Nr 201, poz. 1237 ze zm.). Łowiectwo traktowane jest jako element ochrony środowiska przyrodniczego, oznacza ochronę zwierząt łownych (zwierzyny) i gospodarowanie ich zasobami w zgodzie z zasadami ekologii oraz zasadami racjonalnej gospodarki rolnej, leśnej i rybackiej¹⁵.

Naczelnym organem administracji rządowej w zakresie łowiectwa i leśnictwa jest minister właściwy do spraw środowiska, a zadania z zakresu administracji rządowej w terenie sprawuje wojewoda (w niektórych sprawach samorząd województwa i powiatu)¹⁶.

¹⁴ Ustawę z dnia 28 września 1991 r. o lasach (t.j. Dz.U. z 2005 r., Nr 45, poz. 435 ze zm.) stosuje się do lasów bez względu na formę ich własności (art. 2). Ustawa ta określa zasady zachowania, ochrony i powiększania zasobów leśnych oraz zasady gospodarki leśnej w powiązaniu z innymi elementami środowiska i z gospodarką narodową (art. 1). Lasami, które są własnością Skarbu Państwa, zarządza Państwowe Gospodarstwo Leśne „Lasy Państwowe”, a nadzór nad nim sprawuje minister właściwy do spraw środowiska.

¹⁵ Cele łowiectwa zdefiniowane zostały w art. 3 pkt 1-4 cytowanej ustawy, do których zalicza się: ochronę, zachowanie różnorodności i gospodarowanie populacjami zwierząt łownych; ochronę i kształtowanie środowiska przyrodniczego na rzecz poprawy warunków bytowania zwierzyny; uzyskiwanie możliwie wysokiej kondycji osobniczej i jakości trofeów oraz właściwej liczebności populacji poszczególnych gatunków zwierzyny przy zachowaniu równowagi środowiska przyrodniczego; spełnianie potrzeb społecznych w zakresie uprawiania myślistwa, kultywowania tradycji oraz krzewienia etyki i kultury łowieckiej.

Cała administracja leśna, podobnie zresztą jak i łowiecka, jest uważana za pracowników umundurowanych, m.in. z prawem do noszenia munduru leśnika i odpowiednio myśliwego¹⁷.

3. KANONICZNE PODSTAWY DZIAŁANIA DUSZPASTERSTWA LEŚNIKÓW I MYŚLIWYCH

Przez długie wieki opieka duszpasterska nad leśnikami, myśliwymi i członkami ich rodzin była treścią ogólnej działalności duszpasterskiej Kościoła Katolickiego lub innych kościołów. Chociaż wśród przedstawicieli stanu duchownego różnych konfesji nie brakowało miłośników piękna przyrody, zapalonych myśliwych i pustelników żyjących w gęstym lesie.

Niezwykle ważnym impulsem do rozwoju całego duszpasterstwa specjalnego były dokumenty *Vaticanum Secundum*¹⁸. Na uwagę zasługuje także symboliczny wyraz uznania wobec profesji leśników i myśliwych papieża wyrażany przez Jana Pawła II w czasie audiencji i różnych spotkań religijnych z przedstawicielami tych środowisk.

Stolica Apostolska od dłuższego już czasu wydaje szereg dokumentów o charakterze normatywno-duszpasterskim, mających na celu zapewnienie duszpasterskiej opieki tym wiernym, którzy z przyczyn zawodowych, życiowych lub hobbystycznych nie są w stanie korzystać z normalnej (parafialnej) opieki pasterskiej lub wymagają dodatkowej, specjalnej¹⁹. Niemniej ten rodzaj duszpasterstwa nie jest

¹⁶ Działalność Polskiego Związku Łowieckiego i kół łowieckich regulowana jest m.in. ustawą z dnia 7 kwietnia 1989 r. Prawo o stowarzyszeniach (t.j. Dz.U. z 2001 r., Nr 79, poz. 855 ze zm.).

¹⁷ Ustawa o lasach zawiera katalog osób uprawnionych do noszenia munduru leśnika (art. 35a ust. 2).

¹⁸ Por. E. Wiszowaty, *Duszpasterstwo Policji. Studium pastoralno-socjologiczne*, Szczytno 2002, s. 27.

¹⁹ Przykładowo dotycząca duszpasterstwa wojskowego konstytucja apostolska *Spirituali militum curae* wydana przez Jana Pawła II dnia 21 kwietnia 1986 r. Zob. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. II: *Lud Boży i jego nauczanie i uświęcenie*, Olsztyn 2002, s. 261-262.

regulowany jakimiś odrębnymi przepisami prawa kościelnego powszechnego czy partykularnego.

Podstaw w prawie kanonicznym działalności duszpasterstwa specjalnego (w tym leśników i myśliwych) należy dopatrywać się m.in. w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r., gdzie kan. 516 § 2 przewiduje, że „Tam, gdzie jakieś wspólnoty wiernych nie mogą być erygowane, jako parafie lub parafie tymczasowe, biskup diecezjalny powinien w inny sposób zapewnić im pasterską opiekę”. W praktyce biskupi ordynariusze na podstawie tego przepisu powołują stałych duszpasterzy (kapelanów) leśników lub/i myśliwych.

Kapelanami myśliwych i leśników nie wykonują zadań o charakterze jurysdykcyjnym, lecz koordynują pracę władz kościelnych na danym terenie i w środowisku, czyli Konferencji Episkopatu Polski, jeżeli chodzi o zasięg ogólnopolski, albo w imieniu biskupów na terenie ich diecezji. Rolę środowiskową takich kapelanów określa kan. 564: „Kapelanem jest kapłan, któremu powierza się przynajmniej częściowo stałą troskę pasterską o jakąś wspólnotę lub specjalny zespół wiernych, wykonywaną zgodnie z postanowieniami prawa powszechnego lub partykularnego”²⁰. W każdym bądź razie kapelanami mogą działać w pojedynkę albo wspólnie z innymi kapelanami i osobami świeckimi, jeżeli istnieje taka potrzeba. Z drugiej strony ci duszpasterze są kościelnymi reprezentantami środowiska wobec KEP lub biskupa miejsca, a także wobec odpowiednich władz państwowych lub innych szczebla centralnego, lub lokalnego (np. samorządowych).

Wejście w życie 25 kwietnia 1998 r. Konkordatu z 28 lipca 1993 r. (Dz.U. z 1998 r., Nr 51, poz. 318) było ważnym impulsem do rozwoju duszpasterstwa specjalnego (art. 16-18 Konkordatu)²¹. Wprowadzenie ten akt prawny nie przewiduje wprost organizacji osobnych jedno-

²⁰ Podobnie E. Wiszowaty, *Duszpasterstwo Policji*, s. 57.

²¹ Art. 16 ust. 1-4 Konkordatu traktuje tylko „O duszpasterstwie wojskowym”, natomiast przepis art. 27 Konkordatu gwarantuje, że w przyszłości „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”.

stek duszpasterstwa w administracji leśnej czy łowieckiej, niemniej jego ogólne przepisy mogą być ważnym gwarantem tej działalności²². W każdym bądź razie państwo zobowiązało się przestrzegać prawa do wolności religijnej, zapewnia Kościołowi Katolickiemu, bez względu na obrządek, swobodne i publiczne pełnienie jego misji, łącznie z wykonywaniem jurysdykcji, jak też zarządzanie i administrowanie jego sprawami na podstawie prawa kanonicznego (art. 5).

4. KATOLICKIE DUSZPASTERSTWO LEŚNIKÓW I MYŚLIWYCH W III RZECZYPOSPOLITEJ

Jak już wyżej przedstawiono, historia indywidualnie ukierunkowanej, chociaż niesformalizowanej, katolickiej opieki duszpasterskiej w środowisku leśników i myśliwych w Polsce sięga czasów przedrozbiorowych. Duszpasterska działalność duchowieństwa katolickiego w tym środowisku istniała także w czasach zaborów. Dalszy intensywniejszy jej rozwój nastąpił w okresie II Rzeczypospolitej, co było następstwem utworzenia pierwszych stowarzyszeń myśliwskich, a następnie państwowej administracji leśnej i łowieckiej²³.

W czasach Polski Ludowej sformalizowana posługa kapłańska w administracji państwowej (publicznej) była w zasadzie niemożliwa, a w niepublicznej poważnie ograniczona, co oznacza, że ogólna (parafialna), a tym bardziej specjalna opieka duszpasterska nad leśnikami i myśliwymi formalnie nie mogła się rozwinąć i funkcjonować.

Stąd też w tworzeniu się całego specjalistycznego duszpasterstwa w Polsce w ostatnim ćwierćwieczu można dostrzec pewne wyraźne etapy rozwojowe. Jak już wspomniano, wrogość (niechęć) z okresu Polski Ludowej przeszła na przełomie lat 80. i 90. ubiegłego wieku

²² Art. 1 Konkordatu przewiduje: „Rzeczpospolita Polska i Stolica Apostolska potwierdzają, że Państwo i Kościół Katolicki 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”.

²³ Zob. art. VII Konkordatu z dnia 10 lutego 1925 r. (Dz.U. RP z 1925 r., Nr 72, poz. 501). Kapelani mieli prawa proboszczowskie w stosunku do urzędników i ich rodzin.

w etap akceptacji wyspecjalizowanej służby kapelańskiej pełnionej w ramach lub obok duszpasterstwa parafialnego i na zasadzie woluntariatu, aż do poziomu sformalizowania (zinstytucjonalizowania) na gruncie prawa kanonicznego i polskiego i ewentualnego przejęcia przez państwo kosztów utrzymywania kapelanów w niektórych środowiskach na początku kolejnego stulecia. Rozwój duszpasterstwa leśników i myśliwych w Polsce na początku XXI w. ma nadal charakter dynamiczny, bo nie został jeszcze zakończony i ustabilizowany i znajduje się gdzieś pośrodku tej drogi rozwoju, zmierzającej być może do tych wyżej wymienionych rozwiązań instytucjonalnych.

Należy zauważyć, że ustawodawstwo wyznaniowe z 1989 r. jest gwarantem rozwoju katolickiego i niekatolickiego duszpasterstwa specjalnego w Polsce, ale wprost nie zawiera jakichś przepisów szczególnych²⁴. W każdym bądź razie od początku lat 90. wraz z normalizacją stosunków państwo–Kościół w III RP potrzeba jego rozwoju została dostrzeżona przez związki wyznaniowe, czynniki państwowe i samych wiernych. W tych środowiskach pojawiła się potrzeba roztoczenia specjalnej opieki duszpasterskiej nad wiernymi katolickimi i niekatolickimi zatrudnionymi na różnych stanowiskach w administracji leśnej i nad stowarzyszeniami myśliwskimi oraz nad członkami ich rodzin.

Poważnym impulsem do rozwoju duszpasterstwa specjalnego w różnych środowiskach i zawodach (także umundurowanych) w Polsce było sformalizowanie duszpasterstwa wojskowego i reaktywowanie w 1991 r. Ordynariatu Polowego WP.

W 1996 r. ówczesny dyrektor generalny Lasów Państwowych (dr Janusz Dawidziuk) zwrócił się do prymasa Polski kard. Józefa Glempa, pełniącego wówczas urząd przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski, o roztoczenie specjalnej opieki duszpasterskiej

²⁴ Niestety, przepisy ustawy z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (t.j. Dz.U. z 2005 r., Nr 231, poz. 1965 ze zm.), jak i ustawy z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 29, poz. 154 ze zm.), gwarantujące opiekę duszpasterską wśród różnych profesji i sytuacji życiowych wiernych (w tym duszpasterstwa specjalnego, art. 30-32), nie przewidują osobnej opieki duszpasterskiej leśników i myśliwych. Podobnie sprawa się ma w pozostałych 14 ustawach indywidualnych regulujących prawne położenie kościołów i innych związków wyznaniowych w Polsce.

nad leśnikami. W odpowiedzi na tę petycję KEP podjęła uchwałę o powołaniu stałego delegata KEP ds. Duszpasterstwa Pracowników Leśnictwa, Gospodarki Wodnej i Ochrony Środowiska, którym został mianowany – pełniący do dzisiaj te obowiązki – bp pomocniczy archidiecezji wrocławskiej Edward Janiak (m.in. absolwent technikum leśnego).

Okoliczność ta była poważnym sygnałem do wypełnienia przez biskupów ordynariuszów miejsca kanonicznego zadania powołania w swojej archidiecezji i diecezji stałego duszpasterza (kapelana) ds. leśników i myśliwych. Na wniosek bpa Janiaka biskupi ordynariusze zaczęli sukcesywnie ustanawiać stałych diecezjalnych duszpasterzy dla każdej z 17 dyrekcji regionalnych Państwowego Gospodarstwa Leśnego „Lasy Państwowe”²⁵ i obsadzać odpowiednimi kapelanami spośród duchowieństwa diecezjalnego lub zakonnego.

Jeżeli chodzi o duszpasterstwo myśliwych, to prawie równolegle z powyższym funkcję ogólnopolskiego kapelana (Krajowego Koordynatora Duszpasterstwa) w Polskim Związku Łowieckim powierzono ks. prałatowi dr. Wojciechowi Frątczakowi²⁶. Choć myśliwi nie doczekali się jeszcze osobnego stanowiska stałego delegata KEP ds. duszpasterstwa myśliwych, niemniej duszpasterstwo myśliwych na szczeblach diecezji i parafii rozwija się bardzo żywo. Analogicznie jak w przypadku duszpasterstwa leśników, biskupi diecezjalni na podstawie kanonicznych dekretów tworzą i obsadzają w swoich diecezjach stanowiska duszpasterskie konkretnymi już duszpasterzami myśliwych. Zresztą obecnie obowiązujące prawo statutowe sprzyja władzom lokalnym środowisk myśliwych w staraniach nad roztoczeniem nad nimi opieki duszpasterskiej²⁷.

²⁵ Państwowe Gospodarstwa Leśne zatrudniają obecnie ok. 26 tys. osób. Kolejne kilkadziesiąt tysięcy pracuje dla Lasów Polskich jako tzw. zakłady usług leśnych, wykonujące prace hodowlane i pozyskujące drewno. Dodatkowo należy zwrócić uwagę na liczną grupę pracowników przemysłu tartaczno i przerobu drewna.

²⁶ Autor kilku cennych publikacji o łowiectwie i myślistwie, m.in. publikacji *Patroni myśliwych*, Włocławek 2002.

²⁷ Mianowicie, obecnie obowiązujący statut Polskiego Związku Łowieckiego uchwalony został 2 lipca 2005 r. i wśród praw członków (rozdział IV, § 9, ust. 3) przewiduje, że „Właściwe organy Zrzeszenia i kół łowieckich, realizując wolę swych

Proces ten nie jest jeszcze we wszystkich diecezjach zakończony. Formalnie duszpasterze leśników i myśliwych – inaczej niż np. kapelani Policji, Służby Celnej czy Straży Ochrony Kolei – nie są włączeni do Ordynariatu Wojska Polskiego i nie mogą tworzyć osobnych dekanatów i parafii. Mianowicie, po wstępnej analizie danych (zob. strona internetowa „opoka”) okazuje się, że diecezjalne i parafialne duszpasterstwo leśników i myśliwych ma ze sobą wiele, nie tylko organizacyjnych, cech wspólnych, wzajemnie je łączących. Biskupi diecezjalni w miarę lokalnych potrzeb i możliwości kadrowych powołują duszpasterzy dla jednej lub drugiej z omawianych profesji z osobna albo też łącznie dla obydwóch. Istnieją diecezje, gdzie powołano tylko duszpasterza myśliwych²⁸ lub tylko duszpasterza leśników²⁹, lub też ustanowiono osobnych duszpasterzy dla leśników i myśliwych³⁰. Są też diecezje, gdzie funkcje duszpasterzy jednego i drugiego środowiska pełni ten sam duchowny – swoista unia personalna (czyli wspólny duszpasterz leśników i myśliwych)³¹. Niestety, w niektórych diecezjach w ogóle jeszcze nie ustanowiono duszpasterza dla tych środowisk (np. diecezja sandomierska).

W każdym bądź razie kandydat na kapelana środowisk leśników i myśliwych musi cechować się odpowiednimi przymiotami osobisty-

członków, mogą zwracać się z prośbą do właściwych kościołów lub związków wyznaniowych o powołanie duszpasterzy środowisk myśliwych”.

²⁸ Przykładowo w archidiecezji gnieźnieńskiej – ks. Kazimierz Kuczma, w diecezji bielsko-żywieckiej – ks. Jan Łasut.

²⁹ Przykładowo w archidiecezji przemyskiej – ks. Tadeusz Gramatyka, gdańskiej – ks. prałat dr Zbigniew Zieliński, w diecezji legnickiej – ks. mgr Bogusław Sawaryn.

³⁰ Przykładowo w archidiecezji krakowskiej duszpasterzem leśników jest ks. Janusz Bielański, a duszpasterzem myśliwych jest o. Tadeusz Popiela OC. W archidiecezji warszawskiej duszpasterzem leśników i wodniaków jest ks. kanonik Wiktor Ojrzynski, a duszpasterzem myśliwych jest ks. prałat Konstanty Kordowski. W archidiecezji lubelskiej duszpasterzem myśliwych jest ks. mgr Jan Pokrywka, a pracowników ochrony środowiska ks. mgr Jan Hałasa. W diecezji bydgoskiej duszpasterzem leśników jest ks. Mieczysław Bieliński, a myśliwych ks. Ryszard Pruczkowski, radomskiej duszpasterzem leśników jest ks. Stanisław Pudzianowski, a myśliwych – ks. Andrzej Pawlik.

³¹ Przykładowo w archidiecezji wrocławskiej – ks. Wiktor Hyla, w diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej – ks. Jerzy Bąk, podobnie jest w drohiczyńskiej – ks. mgr Józef P. Poskrobko.

mi lub zawodowymi, które są przydatne w pełnieniu funkcji duszpasterskich, oraz rozeznaniem specyfiki zawodu lub zajęcia. Stąd też ceni się duchownych, którzy kończyli studia lub szkoły średnie o profilu leśnym lub łowieckim, ochronę przyrody i środowiska itp.³² Wielu z tych kapelanów sprawuje tradycyjne urzędy i funkcje w Kościele (np. proboszczowskie, wikariuszy itd.). Wśród kapelanów katolickich i niekatolickich nie brakuje czynnych myśliwych, biorących aktywny udział w pracach poszczególnych kół łowieckich, stowarzyszeń miłośników ochrony środowiska, przyrody, lasów, fauny itd.

5. PRZYKŁADY AKTYWNOŚCI KAPELANÓW LEŚNIKÓW I MYŚLIWYCH W POLSCE

Aktywność katolickiego duszpasterstwa środowiskowego ma charakter uzupełniający wobec duszpasterskiej roli proboszcza i wikariusza.

Kapelani leśników i myśliwych lepiej niż księża parafialni znają specyfikę zawodu i profesji swoich podopiecznych, a tym samym mogą skuteczniej im pomóc. Duchowni, nie tylko katolicy, w zależności od potrzeb chwili uczestniczą w różnych uroczystościach tych środowisk. Kapelani ci pełnią obok tradycyjnych ról kapłana także inne różne posługi, np. biorą udział w uroczystościach, świętach, rekolekcjach³³, pielgrzymkach i innych spotkaniach typu imprezy hubertowskie, ceremonie poświęcenia sztandarów, leśniczówek, siedzib myśliwskich, lasów i pasiek, uczestniczą w obchodach rocznic po-

³² Niektórzy duchowni katolicy obok pełnienia urzędów kościelnych, np. proboszcza, uzyskują zawód leśnika, kończą studia leśne lub legitymują się średnim wykształceniem w tym kierunku itd. Przykładowo ks. Wiktor Ojrzyński w 2003 r. został mianowany duszpasterzem Dyrekcji Regionalnej Lasów Państwowych w Warszawie. Otrzymał też przywilej noszenia munduru leśniczego z dystynkcjami zastępcy dyrektora regionu, ale bez zatrudnienia w administracji leśnej. Pod adresem: http://www.lp.gov.pl/media/prasa_o_lasach/ch142opska-droga-w-cieniu-konarow-rozjasnieniebo-tysiacem-gwiazd, styczeń 2009 r.

³³ Zob. „Chłopska Droga” 2006, nr 48, gdzie podano, że na coroczny Krajowy Zjazd Polskiego Towarzystwa Leśniczego przybywali także kapelani środowiska.

wstania kół łowieckich oraz otwarcia roku szkolnego w liceach leśnych i łowieckich, organizują spotkania wigilijne z opłatkiem i kołędami, pełnią posługę sakramentalną (chrzty, śluby, spowiedź, eucharystia itd.) i odprawiają pogrzeby. Ponadto troszczą się o sprawy związane z etyką i tradycją łowiecką i leśnika³⁴.

Odbywają się systematycznie ogólnopolskie spotkania (o charakterze duszpasterskim) leśników i myśliwych z krajowym duszpasterstwem; pierwsze miało miejsce we Wrocławiu w miejscowej katedrze w 1996 r. Kolejne spotkania leśników i myśliwych o charakterze pielgrzymkowym organizowano już na Jasnej Górze³⁵. Aktywność środowiska wykracza też poza granice kraju, czego przykładem są spotkania z papieżem³⁶, pielgrzymki do znanych miejsc kultu w kraju i na świecie, spotkania religijne z leśnikami i myśliwymi z innych krajów, integracyjne rekolekcje leśników i myśliwych³⁷ itd. Owocem starań środowiska został opracowany *Modlitewnik leśnika*, zawierający okazjonalne modlitwy m.in. za nadleśniczego, o wierność służbie leśnej, o wydajność uprawy leśnej, modlitwę leśnika zapracowanego³⁸.

³⁴ Zob. M.P. Krzemień, *Kodeks etyki myśliwskiej z komentarzem*, Kraków 2006, s. 31.

³⁵ Ostatnie z nich, dwunaste, odbyło się 20 września 2008 r. pod hasłem „Dać świadectwo prawdzie”. W pielgrzymce uczestniczyli m.in. Delegat KEP ds. Duszpasterstwa Pracowników Leśnictwa, Gospodarki Wodnej i Ochrony Środowiska bp Edward Janiak. Kapelani i hierarchia kościelna wielokrotnie podkreślali podczas tego rodzaju uroczystości, że „są oni strażnikami wielkiego bogactwa narodowego, które żywi, leczy, a kiedy potrzeba – także ochrania”. Zob. kard. H. Gulbinowicz, „Niedziela Ogólnopolska” 2005, nr 43.

³⁶ Papież Jan Paweł II w Rzymie w dniu 28 kwietnia 2004 r. udzielił prywatnej audiencji ponad 300-osobowej grupie polskich leśników, w czasie której poświęcił m.in. żołądzie zebrane z najstarszego polskiego dębu im. Chrobrego, z których posadzono dęby im. Papieża-Polaka.

³⁷ Na terenie całej Polski wśród leśników posługuje ok. 30 duszpasterzy. Źródło: <http://209.85.129.132/search?q=cache:m6rD6YE9RwMJ:www.diecezja.waw.pl/dokument.php%3Fid%3D1386+duszpasterstwo+le%C5%9Bnik%C3%B3w&hl=pl&ct=clnk&cd=26&gl=pl>, styczeń 2009 r.

³⁸ Modlitewnik ten nawiązuje do innych środowiskowych modlitewników, np. modlitewnika policjanta; jest ważnym elementem konsolidacji środowiska oraz członków ich rodzin i wiernych z innych środowisk. Zawarte w nim zasady postępowania

Działalność duszpasterską w środowisku leśników i myśliwych w Polsce wykazują także duchowni prawosławni i protestanci³⁹.

6. POSTULATY *DE LEGE FERENDA*

Kapelani leśników i myśliwych, jak większość przedstawicieli duszpasterstwa specjalnego w Polsce, są w zasadzie wolontariuszami. Wyjątek stanowią kapelani m.in. w Wojsku Polskim, Policji, Służbie Celnej, którzy zostali zatrudnieni na specjalnie utworzonych w tym celu stanowiskach kapelanów i odpowiednio zaszeregowani ze stałą pensją wypłacaną z budżetu państwa. Stąd istotnym zagadnieniem do przedyskutowania w przyszłości pozostaje, czy kapelani leśników i myśliwych powinni mieć możliwość zatrudnienia na stanowisku kapelana (i odpowiedniego zaszeregowania) w tym zawodzie (np. w Służbie Leśnej lub Państwowej Straży Łowieckiej), którego koszty wzięłoby na siebie państwo?⁴⁰

Na razie nic nie wskazuje, żeby zostały zawarte porozumienia między Ministrem Środowiska i Konferencją Episkopatu Polski (jej delegatem ds. duszpasterstwa leśników i odpowiednio myśliwych) w sprawie organizacji i funkcjonowania katolickiego duszpasterstwa Służby Leśnej i profesji myśliwskiej, chociaż dobrym wzorcem byłyby porozumienia z 2007 r. dotyczące organizacji i funkcjonowania katolickiego duszpasterstwa np. w Policji i Służbie Celnej⁴¹.

i wartości duchowe mogą wspomagać leśników i członków ich rodzin w godnym i owocnym pełnieniu zadań zawodowych i środowiskowych.

³⁹ Potrzeba roztoczenia opieki duszpasterskiej nad leśnikami i myśliwymi istnieje także wśród innych wyznań niż rzymskokatolickie. Duże zasługi w tej dziedzinie mają polscy Tatarzy, zajmujący się w przeszłości sokolnictwem i bobrownictwem. Zob. S. Milczarek, *Kultura łowiecka w świetle islamu*, Warszawa 2002, s. 150-151.

⁴⁰ Nie ulega wątpliwości, że duchowni (nie tylko katolicy) mogą być członkami kół myśliwskich oraz stowarzyszeń zajmujących się ochroną fauny, przyrody, lasów itd.

⁴¹ Porozumienie w dniu 31 października 2007 r. w sprawie organizacji i funkcjonowania katolickiego duszpasterstwa Służby Celnej podpisali Minister Finansów i delegat Konferencji Episkopatu Polski ds. Służby Celnej (ks. bp gen. dyw. dr Tadeusz Płoski); weszło w życie z dniem podpisania. Podobne porozumienie kilkanaście dni

Należy zauważyć, że obecnie obowiązujące przepisy polskiego prawa wyznaniowego, tj. ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (t.j. Dz.U. z 2005 r., Nr 231, poz. 1965 ze zm.) i ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 29, poz. 154 ze zm.) zezwalają na tworzenie stałych stanowisk katolickich (także niekatolickich) kapelanów w zawodach leśników (np. w Służbie Leśnej) i myśliwych (np. w Państwowej Straży Łowieckiej). Należałoby jedynie nieznacznie znowelizować odpowiednie przepisy o lasach i prawo łowieckie oraz akty wykonawcze do tych ustaw.

Dobrą podporą byłyby chociażby konstytucyjna zasada współdziałania każdego w swoim zakresie (państwa i Kościoła) dla dobra człowieka i dobra wspólnego (art. 25 ust. 3)⁴². Można powołać się także na inne utrwalone już w polskim prawodawstwie zasady, takie jak: troskę o zapewnienie należytego profesjonalizmu członków, pracowników i funkcjonariuszy środowisk leśnych i łowieckich, na przyjęte standardy we współczesnych państwach demokratycznych⁴³ oraz na chęć nawiązania do bogatych tradycji historycznoprawnych, tj. posługi duszpasterskiej pracowników leśnictwa i łowiectwa w okresie II Rzeczypospolitej.

W tego typu porozumieniach należałoby sprecyzować po stronie kościelnej i polskiej zasady tworzenia osobnych i stałych jednostek

wcześniej (19 października 2007 r.) podpisali Komendant Główny Policji (insp. Tadeusz Budzik) z delegatem Konferencji Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Policji (ks. bp. gen. dyw. dr. Tadeuszem Płoskim). Zob. Z. Zarzycki, *Duszpasterstwo służby celnej w Polsce*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2008, t. 11, s. 5-23; tenże, *Porozumienia Rządu z Konferencją Episkopatu Polski w sprawie organizacji funkcjonowania duszpasterstwa katolickiego w policji, służbie celnej i straży granicznej*, publikacja złożona do druku w materiałach z V Zjazdu Katedr Prawa Wyznaniowego, zorganizowanego przez Wydział Zamiejscowy Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL w Tomaszowie Lubelskim w Krasnobrodzie 13-15 maja 2008 r. pt. „Bilateralizm w stosunkach państwo-kościelnych”.

⁴² Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. Nr 78, poz. 483 ze zm.).

⁴³ Zob. http://www.ordynariat.wp.mil.pl/dokument_wiecej.php?iddokument=28 stycznia 2009 r.

kościelno-cywilnych⁴⁴, obsady stanowisk kapelanów leśników i myśliwych, ewentualnego ich awansu i odwoływania na gruncie prawa polskiego, odpowiedzialności dyscyplinarnej⁴⁵, zakres obowiązków (choćby przykładowo) itd.⁴⁶

ZAKOŃCZENIE

Wreszcie dojrzała chyba już idea, że państwo polskie, niezależnie od konstytucyjnej zasady bezstronności i niezawisłości każdego w swoim zakresie, powinno jednak wziąć na siebie częściowo trud ponoszenia kosztów utrzymania stałych katolickich (i niekatolickich) duszpasterzy w środowisku leśników i myśliwych. Wprawdzie teza ta może mieć wielu przeciwników, głównie wśród zwo-

⁴⁴ Osobnym, ale istotnym zagadnieniem pozostaje pytanie o ewentualne próby starań o stworzenie osobnego ordynariatu dla zawodów umundurowanych, w tym dla Straży i Służby Leśnej, Państwowej Straży Łowieckiej itd. Być może wystarczą obecne struktury organizacyjne oraz dobrzy, ofiarni, czujący specyfikę tych zawodów i profesji kapelani.

⁴⁵ Pozostaje też otwarte pytanie, czy podczas mszy odprawianej dla członków środowiska leśników i myśliwych każdy kapłan w niej uczestniczący ma prawo nosić mundur leśnika lub myśliwego, czy tylko kapelani środowiskowi? Chociaż wiadomo, że zakładanie tych mundurów przez duchownych w czasie mszy lub przy innych okazjach podnosi rangę zawodu i jest pozytywnie odbierane w środowisku.

⁴⁶ Przykładowo, zadania te mogłyby obejmować: 1) organizowanie opieki duszpasterskiej dla funkcjonariuszy Służby (w tym Straży) Leśnej oraz Państwowej Straży Łowieckiej i pracowników administracji leśnej i łowieckiej i ich rodzin, a także weteranów i kombatantów oraz emerytów i rencistów; 2) organizowanie, przeprowadzanie i nadzorowanie zajęć z etyki normatywnej; 3) organizowanie nabożeństw, w tym z okazji świąt leśników i myśliwych i uroczystości państwowych; 4) współdziałanie z organami administracji leśnej i łowieckiej w zakresie prowadzenia działalności oświatowo-wychowawczej wśród funkcjonariuszy leśnych i łowieckich oraz pracowników; 5) współorganizowanie uroczystości patriotyczno-religijnych z udziałem funkcjonariuszy i pracowników leśnictwa i myślistwa, ich rodzin oraz emerytów i rencistów; 6) wyjazdy służbowe celem realizacji wyżej wymienionych obowiązków oraz innych zadań z zakresu działalności duszpasterskiej; 7) przewożenie funkcjonariuszom i pracownikom oraz emerytom i rencistom w pielgrzymowaniu na cmentarze wojenne i miejsca pamięci narodowej celem oddania hołdu bohaterom; 8) zabezpieczanie logistyczne prowadzonej działalności duszpasterskiej.

lenników laickości państwa, ale konstruktywna współpraca państwa i Kościoła (kościółów) w tej dziedzinie jest z powodzeniem realizowana w różnych konfesjach w Niemczech i Austrii, a nawet w innych modelach państwowo-kościelnych w Skandynawii i w krajach muzułmańskich⁴⁷.

Uzasadnić można ją także tym, że dotychczasowa wolontariacka działalność duszpasterska w tych środowiskach zdała egzamin i jest bardzo wysoko oceniana, ale ciągle rośnie skala potrzeb i obowiązków duszpasterskich. Inaczej mówiąc, trudy ciężkiej pracy kapelanów w tych profesjach powinny mieć pewien poziom gwarancji, odpowiadający stanowi wzajemnych partnerskich relacji państwo–Kościół, i być sformalizowane na gruncie przepisów prawa polskiego, łącznie z przysługującym im stosownym wynagrodzeniem, a nawet pomocą państwa w realizacji zadań (funkcji) duszpasterskich, m.in. poprzez dofinansowanie do utrzymania miejsc kultu i innych pomieszczeń, środków transportu⁴⁸. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że krok ten nawiązywałby do procesów, jakie przeszły (lub przechodzą) duszpasterstwo katolickie i niekatolickie w Wojsku Polskim, Policji, Straży Celnej itd.

Nie trzeba chyba nikogo przekonywać, że opieka stałego i właściwego kapelana nad pracownikami leśnictwa i łowiectwa (także myśliwymi) może pozwolić im na utrzymanie właściwej postawy moralnej i uniknięcie różnych pokus. Działalność takiego duszpasterstwa może być elementem budowania państwa wolnego od wielu negatywnych zjawisk społecznych (np. kłusownictwa, zagłady gatunków zwierząt i roślin, zanieczyszczenia środowiska, wód itd.) i wyrobienia pozytywnych postaw społecznych, w tym szacunku do prawa (leśnego i łowieckiego) oraz uprawianych zawodów i zajęć.

⁴⁷ Zob. S. Milczarek, *Kultura łowiecka w świetle islamu*, s. 150-151.

⁴⁸ Zob. <http://www.gazetawyborcza.pl/1,75248,4403951.html>, styczeń 2009 r.

ECCLESIASTICAL LEGAL ASPECTS OF THE CATHOLIC CHAPLAINCY
OF FORESTERS AND HUNTERS IN POLAND

S u m m a r y

Catholic and non-Catholic chaplaincy of foresters and hunters in Poland has a long tradition and dates back to medieval times. The chaplaincy of foresters and hunters used to be the domain of Catholic pastors, their curates or monastic priests. The evolution of specialized pastoral assistance occurred at the turn of the 20th century and was incentivized by the provisions of the Second Vatican Council of 1965 and the political and economic transformation in Poland in 1989.

Contemporary chaplaincy of foresters and hunters does not develop separate organizational units under ecclesiastical law or Polish law, such as the Military Ordinariate of Polish Army, or deaneries in the police of customs service. However, the Polish Episcopate Conference permitted every diocesan bishop to establish special, permanent chaplains to watch over hunters and foresters.

Notwithstanding the fact that the role of pastoral service among hunters and foresters has been highly appreciated by Church authorities and the faithful, its development gained momentum no earlier than at the beginning of this century. Currently, such service is performed voluntarily. In the foreseeable future, (*de lege ferenda* postulates) the Polish Episcopate Conference and competent Polish authorities might enter relevant agreements to adjust this matter. This would allow the modification of Polish law towards the institutionalization and public co-financing of chaplaincy in such communities. Such solutions would be socially desired and complying with the constitutional principle of cooperation [of the State and churches] for the individual and common good (Article 25(3) of the 1997 Constitution of the Republic of Poland).

Translated by Konrad Szulga

JAN KRAJCZYŃSKI

RELACJE POMIĘDZY PAŃSTWEM A KOŚCIOŁAMI I ZWIĄZKAMI WYZNANIOWYMI W KANTONIE VAUD

WSTĘP

Kilka miesięcy temu w szwajcarskiej prasie pojawiły się teksty poświęcone nowemu bpowi diecezjalnemu Reykiaviku P. Bürcherowi, których treść zdaje się sugerować, jakoby jego przejście z diecezji Fryburg-Lozanna-Genewa do stolicy Islandii spowodowane było rozbieżnościami w rozumieniu przez niego oraz innych przedstawicieli Kościoła Katolickiego przepisów prawa, określających relacje państwo–kościół w kantonie Vaud (Waadt)¹. Uwagi publicystów skłoniły autora prezentowanego opracowania do bliższego zainteresowania się kwestią owych relacji pomiędzy kantonem Vaud a kościołami i związkami wyznaniowymi.

Wybór spośród 26 suwerennych kantonów i półkantonów Konfederacji Szwajcarskiej kantonu Vaud jako przedmiotu analizy prawnej podyktowany jest jeszcze jednym czynnikiem. Otóż kanton ten stał się w ostatnich latach miejscem stałego zamieszkania wielu obcokrajowców, których znakomita większość reprezentuje narody o tradycjach religijnych zasadniczo obcych w tutejszym środowisku zdominowanym przez wiernych Kościoła Ewangelickiego Reformo-

¹ Zob. G. Duruz, *Un évêque dans le froid*, „Le Matin. Suisse” 17 XII 2007, s. 3; V. Pellegrini, *Je n'ai aucun ressentiment*, „Le Nouvelliste”, 14 XII 2007, s. 3; *Question impertinente*, tamże.

wanego i Kościoła Katolickiego². Wspomniana okoliczność natury społecznej bez wątpienia ma wpływ na treść stanowionego tutaj prawa w zakresie relacji państwo–społeczności religijne. Bliższe poznanie tych regulacji dotyczących kantonu, w którym niczym w soczewce odbijają się takie procesy społeczne i kulturowe, zachodzące we współczesnej Europie, jak migracje zewnętrzne, masowy napływ wyznawców islamu, małżeństwa o różnej przynależności religijnej, wzrost populacji ludzi deklarujących się jako bezwyznaniowcy, może stanowić dobry punkt wyjścia dla tych, którzy mają wolę „nowego”, adekwatnego do bieżących okoliczności życia uregulowania prawnego kwestii religijnych w poszczególnych państwach Europy.

Tytułem prezentacji należy odnotować, iż kanton Vaud, obejmujący znaczną część ziem Sabaudii, podbitych w XVI w. przez protestanckich Berneńczyków, uzyskał niepodległość dnia 24 stycznia 1798 r., kiedy to okupanci uciekli przed armią Napoleona Bonapartego, a „Kanton Lemański” wcielono do przejściowej Republiki Helweckiej. W Akcie pośredniczącym Bonapartego (*L'Acte de média-*

² Kanton Vaud, zajmując 7,8% terytorium Konfederacji Szwajcarskiej (321 205 ha), stanowi czwarty pod względem wielkości powierzchni i trzeci pod względem liczby mieszkańców (658 659 osób – stan z dnia 31 grudnia 2006 r.) kanton kraju. 28,5% wspomnianej populacji stanowią obcokrajowcy. Zob. *Portrait du canton de Vaud et comparaisons avec la Suisse*, <http://www.scris.vd.ch/main.asp?DomId=178>.

Wg danych Federalnego Urzędu Statystycznego istotnie zmieniła się w ostatnich 30 latach struktura religijna społeczeństwa szwajcarskiego. Podczas gdy liczba wiernych należących do Kościoła Rzymskokatolickiego i Kościoła Ewangelickiego Reformowanego nieznacznie się zmniejszyła, radykalnie wzrosła liczba członków wspólnot islamskich (w 1970 r. – 16 353, w 2000 r. – 310 807), wiernych Kościoła Prawosławnego (w 1970 r. – 20 967, w 2000 r. – 131 851) oraz bezwyznaniowców (w 1970 r. – 71 579, w 2000 r. – 809 838). Np. w Lozannie, stolicy kantonu Vaud – zamieszkałej w 2000 r. przez 124 914 obywateli – wierni Kościoła Rzymskokatolickiego stanowili 37,81% populacji; członkowie Kościoła Ewangelickiego Reformowanego – 27,21%; wierni Kościoła Prawosławnego – 2,16%; członkowie społeczności islamskich – 6,00 %; hinduiści – 0,62%; wyznawcy judaizmu – 0,68%. Zob. C. Bovary, R. Broquet, *Recensement fédéral de la population 2000. Le paysage religieux en Suisse*, Office Fédéral de la Statistique, Neuchâtel, décembre 2004, s. 110-111. Przyczyną wspomnianej zmiany, dotyczącej przynależności religijnej obywateli Konfederacji Szwajcarskiej, był przede wszystkim znaczny wzrost liczby emigrantów, szczególnie z Chorwacji, Serbii, Albanii i Azji. Wielu z nich osiedliło się w kantonie Vaud.

tion, Vermittlungsakte) z 19 lutego 1803 r., w myśl którego Konfederację Helwecką miał stanowić związek 19 kantonów, kanton Vaud został zrównany w prawach z innymi kantonami. W tym też roku lokalny parlament (*Le Grand Conseil du Canton de Vaud*) uchwalił pierwszą konstytucję kantonalną. Zawarte w niej przepisy prawa uchylili Konstytucja Kantonu Vaud z 1 marca 1885 r. Trzecia z kolei ustawa zasadnicza, przyjęta przez obywateli kantonu 22 września 2002 r., regulująca również kwestie natury religijnej, stanowiące przedmiot niniejszej analizy, weszła w życie 14 kwietnia 2003 r., w 200. rocznicę utworzenia kantonu Vaud i jego przystąpienia do Konfederacji Szwajcarskiej.

1. DYSPOZYCJE KONSTYTUCYJNE DOTYCZĄCE RELIGII W OGÓLNOŚCI

Celem poznania gwarancji konstytucyjnych w zakresie religii, jakie zapewnia się obywatelom kantonu Vaud, należy przeanalizować dwie ustawy zasadnicze, określające ogólne zasady ustroju politycznego państwa, struktury i kompetencje organów władzy państwowej oraz podstawowe prawa i obowiązki obywateli. Najpierw trzeba poznać ogólne zasady prawa określone w Konstytucji federalnej Konfederacji Szwajcarskiej z 18 kwietnia 1999 r., przyjętej przez naród szwajcarski oraz 26 kantonów, w tym także przez kanton Vaud³. Wreszcie należy odnieść się do treści Konstytucji przyjętej przez społeczność obywatelską wymienionego kantonu⁴. Jakkolwiek bowiem kanton Vaud, jak i pozostałe 22 kantony i 3 półkantony cieszą się atrybutami państwowości, w tym prawem do posiadania własnego terytorium i konstytucji, prawem zawierania umów między sobą i z innymi państwami, prawem posiadania własnego parlamen-

³ Zob. *Constitution fédérale de la Confédération Suisse* du 18 avril 1999, art. 15 ust. 1-3 i 72 ust. 1-2, <http://www.admin.ch/ch/script/printme.php?ste=/ch/f/rs/101/a1.html&lng=fr>.

⁴ Zob. *Constitution du Canton de Vaud* du 14 avril 2003, <http://www.rsv-fic.vd.ch>.

tu, rządu i systemu sprawiedliwości⁵, wspomniane suwerenne państwa delegowały Konfederacji zadania, które „wymagają jednolitej regulacji”⁶, sobie pozostawiając jedynie te funkcje, jakie „mają do spełnienia w ramach swoich kompetencji”⁷. Pośród wymienionych zadań, wymagających jednolitej regulacji, które z zasady określa Konstytucja federalna, znajdują się również te odnoszące się do religii.

Ustawa zasadnicza Konfederacji Szwajcarskiej, która weszła w życie 1 stycznia 2000 r., obok takich podstawowych praw i wolności obywatelskich, jak prawo do małżeństwa i rodziny, wolność opinii i informacji, wymienia też prawa i wolności z zakresu religii, a mianowicie wolność sumienia i wyznania. Naród i kantony szwajcarskie⁸ formułują w tym przypadku następujące trzy zasady prawne, wyznaczające ramy ludzkiej wolności w zakresie przekonań religijnych i filozoficznych:

1) wolność sumienia i wyznania jest gwarantowana (art. 15 ust. 1);

2) każdy człowiek posiada prawo wolnego wyboru religii i określenia swoich przekonań filozoficznych oraz ich wyznawania, indywidualnie lub we wspólnocie (art. 15 ust. 2);

3) każdy człowiek posiada prawo wstąpienia do wspólnoty religijnej, należenia do niej oraz korzystania z nauczania w zakresie religii. Nikt nie może być zmuszany do wstąpienia lub przynależności do wspólnoty religijnej ani do wypełnienia aktu religijnego bądź uczestniczenia w nauczaniu religijnym (art. 15 ust. 3).

Dwie pierwsze ogólne zasady prawa wprost potwierdza też Konstytucja Kantonu Vaud (zob. art. 16 ust. 1 i 2). Rzeczona ustawa zasadnicza dodaje ponadto dwie inne zasady, formułujące wolności indywidualne w zakresie religii, mianowicie:

1) każda osoba posiada prawo wstąpić do wspólnoty religijnej, według własnego wyboru bądź ją opuścić (zob. art. 16 ust. 3);

⁵ Por. K. Kociubiński, *Systemy polityczne Austrii, Niemiec i Szwajcarii*, Wrocław 2003, s. 85.

⁶ Zob. Constitution fédérale de la Confédération Suisse, art. 42.

⁷ Zob. tamże, art. 43.

⁸ Por. tamże, art. 1.

2) wszelkiego rodzaju przymus, nadużycie władzy lub manipulacja w sprawach sumienia i wyznania są zakazane (zob. art. 16 ust. 4).

Wymienione tutaj fundamentalne prawa oraz wolności osoby ludzkiej w zakresie religii gwarantuje i strzeże tak Konfederacja Szwajcarska, jak i kanton Vaud. W Preambule Konstytucji federalnej zaznaczono wyraźnie, że zadaniem Konfederacji Szwajcarskiej, która jest republiką opierającą się na poszanowaniu praw podstawowych, jest ochrona wolności i praw narodu (zob. art. 2). Ustawa zasadnicza kantonu Vaud natomiast pośród wielorakich celów, które przyświecają działalności państwa, na pierwszym miejscu wymienia: strzeżenie godności, praw i wolności osób (zob. art. 6 ust. 2a).

Konstytucja federalna, określając podstawowe indywidualne prawa i wolności w zakresie religii, jednocześnie pozostawia w gestii poszczególnych kantonów ustalenie praw i wolności dotyczących religii w wymiarze społecznym. Art. 72 ust. 1 wspomnianej ustawy zasadniczej formułuje tutaj zasadę suwerenności kantonów w zakresie unormowania sytuacji prawnej społeczności religijnych. Ustawodawca stanowi mianowicie, że regulacja relacji pomiędzy Kościołem i państwem należy do kompetencji kantonów.

Konstytucja federalna Konfederacji Szwajcarskiej przewiduje zarazem jeden wyjątek od wymienionej tutaj zasady niezależności kantonów w zakresie regulacji sytuacji prawnej kościołów i związków wyznaniowych, mianowicie okoliczność, kiedy zagrożone jest pokojowe współistnienie obywateli o różnej przynależności religijnej. Naród i zróżnicowane w swych tradycjach religijnych i kulturowych kantony szwajcarskie, zdeterminowani żyć razem w poszanowaniu innych⁹, zastrzegają w takim przypadku, co następuje: „Konfederacja i kantony mogą przedsięwziąć – w granicach własnych kompetencji – stosowne środki zaradcze, mające na względzie zachowanie pokoju pomiędzy członkami różnych wspólnot religijnych”¹⁰.

Do wymienionych wyżej zasad konstytucyjnych dotyczących religii w ogólności należy jeszcze dodać dwie inne ogólne zasady prawa określone w Konstytucji Kantonu Vaud, wskazujące na znaczenie

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Tamże, art. 72 ust. 2.

społeczne religii w wymiarze indywidualnym oraz działalności kościołów i związków wyznaniowych na terytorium kantonu. Oto wspomniane zasady:

- 1) państwo liczy się z wymiarem duchowym osoby ludzkiej;
- 2) państwo uznaje wkład kościołów i związków wyznaniowych w kształtowanie relacji społecznych oraz przekaz wartości fundamentalnych (zob. art. 169 ust. 1 i 2).

2. STATUS PRAWNY KOŚCIOŁÓW I ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH W OGÓLNOŚCI

Jak zauważono wyżej, określenie pozycji prawnej kościołów i związków wyznaniowych leży w gestii poszczególnych kantonów. Jakkolwiek w myśl Konstytucji federalnej Konfederacji Szwajcarskiej kantony kompetentne do uregulowania relacji pomiędzy kościołami i państwem są zobowiązane respektować zasadę neutralności wyznaniowej państwa¹¹, zgodnie z którą państwo nie może nikogo wyróżniać ani stawiać w niekorzystnej sytuacji z powodu jego przekonań religijnych, ani narzucać swym obywatelom religii, w praktyce – bądź poprzez nadanie danej społeczności religijnej statusu instytucji prawa publicznego, bądź przez przyznanie jej określonej pomocy materialnej – mogą one w pewnym stopniu wpływać na działalność wspólnot religijnych uznanych oficjalnie. Wspomnianą relację quasi-zależności określonych społeczności religijnych od państwa i jego względną neutralność w sprawach religii legalizuje również Konstytucja Kantonu Vaud (zob. art. 170 ust. 1 i 2).

Przed przystąpieniem do prezentacji statusu prawnego poszczególnych społeczności religijnych należy zaznaczyć, że aktualnie obowiązująca ustawa zasadnicza kantonu Vaud opowiada się za systemem uznania prawnego albo autonomii kościołów i związków wyznaniowych. Ustawodawca przewiduje trojaki status prawny wspólnot religijnych, realizujących swe zadania na terytorium państwa,

¹¹ Zob. P. Mahon, *Petit commentaire de la Constitution fédérale de la Confédération Suisse du 18 avril 1999*, Schultess 2003.

mianowicie: społeczności religijne uznane jako instytucje prawa publicznego wyposażone w osobowość moralną, wspólnoty religijne interesu publicznego, inne społeczności religijne (zob. art. 170 i 171)¹². Naturalnie określony status Kościoła czy związku wyznaniowego determinuje jego sytuację prawną, w tym jego relacje z państwem.

2.1. KOŚCIOŁY UZNANE JAKO INSTYTUCJE PRAWA PUBLICZNEGO

Konstytucja Kantonu Vaud, pozbawiając Kościół Ewangelicki Reformowany kantonu Vaud statusu Kościoła narodowego, przyznaje mu jednocześnie – na równi z Kościołem rzymskokatolickim – status instytucji prawa publicznego. Ogólne zasady określające sytuację prawną obu wspólnot wyznaniowych podaje art. 170 ust. 1-3 wymienionej ustawy zasadniczej:

¹² Konstytucja Kantonu Vaud, przyjęta przez Zgromadzenie Konstytucyjne 17 maja 2002 r. i zaakceptowana w głosowaniu powszechnym 22 września tegoż roku uchyla zasady konstytucyjne dotyczące systemu regulacji relacji państwo–wspólnoty religijne przyjęte w Konstytucji Kantonu Vaud z 1 marca 1885 r. W myśl art. 2 ustawy zasadniczej z 1 marca 1885 r. Kościół Ewangelicki Reformowany Kantonu Vaud jako instytucja narodowa był połączony z państwem, tymczasem Konstytucja Kantonu Vaud z 14 kwietnia 2003 r. przyjmuje system uznania lub autonomii kościołów i związków wyznaniowych, w myśl którego wspólnoty religijne, zatwierdzone przez kompetentne organy państwa, mają status instytucji prawa publicznego.

Niewątpliwie istotnym czynnikiem, który wpłynął na wspomniane odejście od systemu prawnego unii Kościoła Ewangelickiego Reformowanego Kantonu Vaud i państwa oraz przyjęcie nowego systemu regulacji relacji państwo–kościół, była ewolucja demograficzna, jaka nastąpiła we wspomnianym okresie w kantonie Vaud. Otóż w następstwie wspomnianej ewolucji liczba katolików zamieszkałych na terenie kantonu, w którym od początku przeważali wyznawcy Kościoła Ewangelickiego Reformowanego, wzrosła z 2% w 1803 r. do 34% w 2000 r. (38% protestantów). Zob. *Brève présentation du Vicariat épiscopal du canton Vaud*, <http://www.cath-vd.ch/portail/vicariat.html> 20.07.08.

Na temat rozwoju wzajemnych relacji między państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi w kantonie Vaud zob. A. Rochat, *Les relations entre l'Eglise et l'Etat dans le canton de Vaud aux XIX^e et XX^e siècles*, w: *A cheval entre histoire et droit. Hommage à Jean-François Poudret*, Bibliothèque Historique Vaudoise, Lausanne 1999, s. 467-480.

1) Kościół Ewangelicki Reformowany i Kościół Rzymskokatolicki, takie jakie są urządzone w kantonie, są uznane za instytucje prawa publicznego wyposażone w osobowość moralną;

2) państwo zapewnia im konieczne środki do wypełniania ich misji w służbie wszystkim w kantonie;

3) prawo ustala świadczenia państwa i gmin.

Stosowne akty wykonawcze, precyzujące szczegółowe zasady prawa w zakresie relacji pomiędzy kantonem Vaud a wymienionymi Kościołami chrześcijańskimi oraz relacji wzajemnych między tymi wspólnotami religijnymi, stanowi parlament kantonu Vaud po uzgodnieniu ich treści z kompetentnymi przedstawicielami wspomnianych Kościołów. Takie aktualnie obowiązujące przepisy prawa, regulujące kwestie szczególne z zakresu wzajemnych relacji wymienionych tu społeczności religijnych, zawierają następujące akty prawne prezentowane w porządku chronologicznym: dekret ratyfikujący porozumienie ze wspólnotą Opactwa, dotyczący odnowienia świątyni z 20 maja 1865 r.¹³; uchwała o stosowaniu prawa z 16 lutego 1970 r. na temat praktykowania religii katolickiej w Kantonie Vaud z 14 maja 1971 r.¹⁴; uchwała o przejściowych środkach zaradczych dotyczących prawa z 2 listopada 1999 r. na temat Kościoła Ewangelickiego Reformowanego Kantonu Vaud z 22 grudnia 1999 r.¹⁵; rozporządzenie ustalające liczbę stanowisk pastorów uznanych na poziomie lokalnym, regionalnym i kantonalnym z 22 grudnia 1999 r.¹⁶; rozporządzenie dotyczące warunków mieszkaniowych w plebaniach

¹³ Decret ratifiant une convention avec la commune de l'Abbaye pour la restauration du temple du 20 mai 1865, http://www.rsv.vd.ch/dire-cocoon/rsv_site/doc.fo.html?docId=5452&Pcurrent_version=... 20.07.08.

¹⁴ Arrêté d'application de la loi du 16 février 1970 sur l'exercice de la religion catholique dans le Canton Vaud du 14 mai 1971, http://www.rsv.vd.ch/dire-cocoon/rsv_site/doc.fo.html?docId=5501&Pcurrent_version=... 20.07.08.

¹⁵ Arrêté sur les mesures transitoires relatives à la loi du 2 novembre 1999 sur l'Eglise évangélique réformée du Canton de Vaud du 22 décembre 1999, http://www.rsv.vd.ch/dire-cocoon/rsv_site/doc.fo.html?docId=5659&Pcurrent_version=... 20.07.08.

¹⁶ Règlement fixant le nombre de postes ministériels reconnus aux niveaux local, régional et cantonal du 22 décembre 1999, http://www.rsv.vd.ch/dire-cocoon/rsv_site/doc.fo.html?docId=5052&Pcurrent_version=... 20.07.08.

stanowiących własność Państwa z 27 listopada 2000 r.¹⁷; prawo o relacjach między Państwem a Kościołami uznanymi przez prawo publiczne z 9 stycznia 2007 r.¹⁸; prawo o Kościele Ewangelickim Reformowanym Kantonu Vaud z 9 stycznia 2007 r.¹⁹; prawo dotyczące Federacji kościelnej rzymskokatolickiej Kantonu Vaud z 9 stycznia 2007 r.²⁰

Celem ustalenia sytuacji prawnej wymienionych tutaj dwóch instytucji prawa publicznego wyposażonych w osobowość moralną wskazane jest poznanie poszczególnych dyspozycji zawartych w powyższych aktach prawnych regulujących konkretne kwestie z zakresu ustroju, działalności i prerogatyw wspomnianych wspólnot chrześcijańskich. Dla zachowania stosownej jasności wyводу prezentacja regulacji przyjętych w prawie wyznaniowym kantonu Vaud obejmie kolejno: przepisy odnoszące się do obydwu Kościołów chrześcijańskich uznaných za instytucje prawa publicznego, przepisy określające sytuację prawną Kościoła Ewangelickiego Reformowanego Kantonu Vaud oraz przepisy precyzujące status prawny Kościoła Rzymskokatolickiego.

Prawo o relacjach między państwem a Kościołami uznanymi przez prawo publiczne z 9 stycznia 2007 r. definiuje osobowość prawną, autonomię i ustrój obu Kościołów, ich misję publiczną, uprawnienia, system finansowy oraz środki prawne służące rozstrzygnięciu sporów między tymi Kościołami w zakresie stosowania przepisów zawartych we wspomnianym porozumieniu. Stwierdzając na wstępie, że Kościół Ewangelicki Reformowany Kantonu Vaud oraz Kościół

¹⁷ Règlement sur les conditions de logement dans les cures propriété de l'Etat du 27 novembre 2000, http://www.rsv.vd.ch/dire-cocoon/rsv_site/doc.fo.html?docId=5411&Pcurrent_version=... 20.07.08.

¹⁸ Loi sur les relations entre l'Etat et les Eglises reconnues de droit public du 9 janvier 2007, http://www.rsv.vd.ch/dire-cocoon/rsv_site/doc.fo.html?docId=5421&Pcurrent_version=... 20.07.08.

¹⁹ Loi sur l'Eglise évangélique réformée du Canton de Vaud du 9 janvier 2007, http://www.rsv.vd.ch/dire-cocoon/rsv_site/doc.fo.html?docId=5080&Pcurrent_version=... 20.07.08.

²⁰ Loi sur la Fédération ecclésiastique catholique romaine du Canton de Vaud du 9 janvier 2007, http://www.rsv.vd.ch/dire-cocoon/rsv_site/doc.fo.html?docId=5165&Pcurrent_version=... 20.07.08.

Rzymskokatolicki są uznane w ich strukturze i ustroju (zob. art. 2), ustawodawca stanowi następnie, iż Kościoły te organizują się oraz swobodnie zarządzają swoimi środkami i dobrami w granicach ustalonych przez prawo (zob. art. 4). Zaznaczając, że każdy Kościół rządzi się własnym prawem (zob. art. 5), prawodawca formułuje zarazem zasady dotyczące ratyfikacji konstytucyjnej regulacji ustroju tych wspólnot wyznaniowych: każdy Kościół ma ogólne uregulowanie ustroju, w którym w szczególności ustala się zasady tworzenia i funkcjonowania organów oraz ich kompetencje; wspomniana regulacja i jej zmiany mogą wejść w życie dopiero po kontroli dokonanej przez rząd, który potwierdzi ich prawomocność (zob. art. 6).

Precyzując zasadę i modalność, definiujące misję obu Kościołów w służbie wszystkich, ustawodawca stanowi, co następuje: 1) Kościoły wypełniają swoje posłannictwo w służbie wszystkich w rozumieniu art. 170 ust. 2 Konstytucji Kantonu Vaud; 2) w ramach swych kompetencji Kościoły pełnią to posłannictwo w następujących dziedzinach: życie wspólne i kult, zdrowie i wzajemna pomoc, komunikacja i dialog, formacja i asystowanie; 3) Kościoły biorą udział w dialogu między religiami; 4) w każdej z wymienionych wyżej dziedzin posłannictwo w służbie wszystkich wyraża się w zadaniach wypełnianych przez każdy Kościół oddzielnie i w zadaniach realizowanych wspólnie przez Kościoły, w poszczególnym wypadku – także przy współudziale innych wspólnot oficjalnie uznanych²¹.

Przywileje, które wymienionym społecznościom religijnym przyznaje prawo o relacjach między państwem a Kościołami uznanymi przez prawo publiczne z 9 stycznia 2007 r., ograniczają się do następujących czterech dziedzin: obowiązek konsultacji przez państwo i gminy wszelkich projektów, które dotyczą wymienionych Kościołów (zob. art. 9); obowiązek przekazania przez urzędy gminne parafiom obydwu Kościołów informacji o wstąpieniu lub wystąpieniu osób, które złożyły deklarację o przynależności do tych wspólnot wyznaniowych oraz wyraziły zgodę na podanie do wiadomości wspomnianych danych (zob. art. 10 ust. 1-4); możliwość korzystania

²¹ Por. Loi sur les relations entre l'Etat et les Eglises reconnues de droit public du 9 janvier 2007, art. 7 i 8.

przez wymienione Kościoły z danych informatycznych dotyczących stanu osób, z zachowaniem przepisów o ochronie danych osobowych (zob. art. 11); zwolnienia podatkowe, z jakich mogą korzystać parafie oraz osoby prawne ustanowione nie w celu zysku, które w sposób bezinteresowny pomagają wspomnianym Kościołom w realizacji ich zadań (zob. art. 12).

Szczególnie liczne są zasady, za pomocą których ustawa określa system finansowy wymienionych tutaj instytucji prawa publicznego, w tym zasady prawne dotyczące zobowiązań finansowych państwa, innych rodzajów świadczeń, trybu udzielania pomocy oraz jej kontroli. W art. 13 ust. 1 i 2 ustawodawca stanowi: „Państwo zapewnia Kościołom środki konieczne do wypełniania ich misji w służbie wszystkim w kantonie; wspomniane środki są przydzielane w formie subwencji wypłacanej w ramach określonych w konwencji podpisywanej przez Państwo z każdym z Kościołów. Szczegółowe przepisy precyzujące: opracowanie takiego porozumienia dotyczącego dofinansowania; jego treść, w tym opis form wypełniania posłannictwa Kościoła w służbie wszystkim, określenie środków niezbędnych do realizacji wspomnianej misji, sumę subwencji, sposoby przekazania pieniędzy; trwanie konkordatu; wady prawne porozumienia i jego wykonanie podają art. 14-18 ustawy”.

Pośród innych rodzajów świadczeń gwarantowanych przez kanton Vaud wymienionym wspólnotom chrześcijańskim prawo o relacjach między państwem a Kościołami uznanymi przez prawo publiczne z 9 stycznia 2007 r. wylicza plebanie, miejsca kultu oraz utrzymanie miejsc kultu, inne płatności na rzecz Kościołów. À propos probostw, prawodawca stanowi, co następuje: „Państwo przeznacza plebanie, których jest właścicielem, w pierwszym rzędzie do dyspozycji Kościoła ewangelickiego reformowanego Kantonu Vaud. Probostwa te mogą być używane w formie pomocy Federacji kościelnej rzymskokatolickiej Kantonu Vaud. Warunki korzystania z plebanii określa stosowne rozporządzenie. Zrzeczenie się wzięcia do dyspozycji probostw nie pociąga za sobą żadnych zobowiązań finansowych ze strony Państwa” (por. art. 19).

Istotne znaczenie w wypełnianiu funkcji właściwych Kościołom, o których jest tu mowa, mają miejsca kultu. Ustawa Prawo o relacjach

między państwem a Kościołami uznanymi przez prawo publiczne z 9 stycznia 2007 r. gros kompetencji powierza gminom, określając jedynie ogólne zasady, w myśl których wymienione instytucje prawa publicznego mogą korzystać z miejsc kultu stanowiących własność kantonu Vaud. Oto te zasady prawa: 1) państwo oddaje miejsca kultu, których jest właścicielem, do dyspozycji Kościoła Ewangelickiego Reformowanego Kantonu Vaud; 2) w gminach określonych w art. 179 ust. 8 Konstytucji Kantonu Vaud państwo przekazuje miejsca kultu stanowiące jego własność również do dyspozycji Federacji kościelnej rzymskokatolickiej Kantonu Vaud. Warunki korzystania z wymienionych miejsc kultu ustalają stosowne rozporządzenia (zob. art. 20); 3) zobowiązania gmin względem każdego z Kościołów zasadniczo są ustalane w drodze porozumienia zawartego pomiędzy parafią a gminą, która ją tworzy (zob. art. 21 ust. 1); 4) gminy przekazują miejsca kultu, których są właścicielami, do dyspozycji Kościoła Ewangelickiego Reformowanego Kantonu Vaud. Każde zgromadzenie bądź korzystanie z miejsca przeznaczonego do wykonywania kultu, inne niż to przewidziane przez radę parafialną, jest zależne od pozwolenia wspomnianej rady lub kompetentnej władzy kościelnej oraz zezwolenia władz gminnych; 5) gminy, które wymienia art. 179 ust. 8 Konstytucji Kantonu Vaud, przekazują miejsca kultu stanowiące ich własność do dyspozycji Federacji kościelnej rzymskokatolickiej Kantonu Vaud, z zachowaniem tych samych zasad; 6) po konsultacji z Kościołem Ewangelickim Reformowanym Kantonu Vaud, a w poszczególnym wypadku – po zasięgnięciu opinii Federacji kościelnej rzymskokatolickiej Kantonu Vaud, gminy mogą przyznać wspomniane miejsca kultu innym użytkownikom, o ile nie są już one potrzebne wyżej wymienionym Kościołom (por. art. 22 ust. 1-4); gminy troszczą się o konieczne, bieżące koszty wykorzystania i utrzymania miejsc kultu używanych przez Kościół Ewangelicki Reformowany Kantonu Vaud i Federację kościelną rzymskokatolicką Kantonu Vaud (zob. art. 23 ust. 1).

Poza wymienionymi wyżej świadczeniami na rzecz wspomnianych dwóch instytucji prawa publicznego prawo o relacjach między państwem a Kościołami uznanymi przez prawo publiczne z 9 stycznia 2007 r. wymienia jeszcze trzy inne formy wsparcia realizacji posłannic-

stwa rzeczonych Kościołów, służącego dobru wszystkich obywateli, mianowicie: utrzymanie sal katechetycznych oraz staranie o ich umeblowanie i ogrzewanie (zob. art. 24 ust. 1); jeśli potrzeba, przekazanie wspomnianych pomieszczeń do dyspozycji wymienionych Kościołów (zob. art. 24 ust. 2); utrzymanie organistów i kościelnych (zob. art. 24 ust. 3).

Naturalnie ustawodawca przewiduje również stosowne środki, służące realizacji i kontroli postanowień zawartych w porozumieniu dotyczącym finansowania działalności Kościołów, o których jest tu mowa. Przepisy regulujące wspomniane kwestie ograniczają się zasadniczo do ustalenia następujących zasad: 1) Ministerstwo ds. Religijnych zapewnia realizację i kontrolę wykonania porozumienia na temat subwencji (zob. art. 25 ust. 1); 2) w ciągu sześciu miesięcy od zakończenia roku cywilnego Kościoły przekazują ministerstwu rachunki oraz raport o wykonaniu misji w służbie wszystkich; 3) w każdym czasie ministerstwo może domagać się wszelkich innych dokumentów (zob. art. 26 ust. 1 i 2); 4) państwo może zredukować subwencję lub domagać się jej zwrotu, jeśli: a) beneficjent nie korzysta z subwencji w sposób zgodny z przewidzianym przeznaczeniem; b) beneficjent nie wypełnił subwencionowanego zadania; c) warunki lub zobowiązania, od których jest uzależniona subwencja, nie są respektowane; d) subwencja została przyznana niezgodnie z prawem, czy to na podstawie niedokładnej lub niekompletnej deklaracji, czy też na skutek pogwałcenia prawa (zob. art. 27 ust. 1). Zmiany prawa dotyczące dofinansowania w przedmiocie redukcji subwencji w rozumieniu art. 29 tej ustawy nie dotyczą okresu obowiązywania porozumienia (zob. art. 27 ust. 2). Każdego roku gminy przesyłają do ministerstwa statystyki dotyczące wyznania zadeklarowanego przez osoby rezydujące na ich terytorium (zob. art. 28 ust. 1).

Ustawa Prawo o relacjach między Państwem a Kościołami uznany przez prawo publiczne z 9 stycznia 2007 r. przewiduje wreszcie arbitraż jako środek służący rozstrzygnięciu sporów między wymienionymi tutaj instytucjami prawa publicznego, które mogłyby powstać podczas stosowania przepisów wykonawczych zawartych w porozumieniu. Ustawodawca stanowi mianowicie: „Trybunał arbitrażowy, wskazany przez Kościoły, rozstrzyga spory, które mogłyby zajść pomiędzy nimi w zakresie stosowania umowy wykonawczej” (art. 29).

W parze z zasadami określonymi w ustawie przywołanej wyżej idą te, które są sprecyzowane w innych aktach prawnych i dotyczą poszczególnych tylko Kościołów, o których tu mowa. Tak np. ustawa Prawo o Kościele Ewangelickim Reformowanym kantonu Vaud z 9 stycznia 2007 r. ustala zasady regulujące ustrój i administrację rzeczzonej wspólnoty wyznaniowej, w tym: jej status (instytucja prawa publicznego wyposażona w osobowość moralną – zob. art. 3 ust. 1), działanie (społeczność organizująca się swobodnie z zachowaniem porządku prawnego i pokoju wyznaniowego, szanująca prezbiteriańsko-synodalny ryt Kościołów reformowanych, w której parafie mają osobowość moralną – zob. art. 4 ust. 1-3), organy (Synod, Rada synodalna, organ kontroli finansowej – zob. art. 5 ust. 1), zatrudnienie profesorów w sekcji teologicznej Wydziału Teologii i Nauk Religijnych Uniwersytetu w Lozannie (zob. art. 6 ust. 1), przedstawicielstwo państwa w łonie Synodu i Komisji Konsekracyjnej (zob. art. 7 ust. 1-2), udział delegacji rządowej w konsekracji i agregacji pastorów (zob. art. 8 ust. 1), zamieszkanie pastorów i użytkowanie plebanii (zob. art. 9 ust. 1-2). Uchwała o przejściowych środkach zaradczych dotyczących prawa z 2 listopada 1999 r. na temat Kościoła Ewangelickiego Reformowanego Kantonu Vaud z 22 grudnia 1999 r. określa zasady stosujące się do: wyboru i nominacji pastorów (zob. art. 2-4); zachowania stanowisk przez pastorów wprowadzonych w urząd w myśl przepisów prawa kościelnego z 1965 r. oraz w okresie od 1 stycznia do 30 czerwca 2000 r. (zob. art. 5-9); odnowienia i ustanowienia instytucji kościelnych (zob. art. 10-11); przeniesienia, likwidacji oraz zamknięcia kas parafialnych i okręgowych (zob. art. 13-19); zmiany proboszcza (zob. art. 20-21); odwołań w sprawach wyborów pastorów oraz organów parafialnych i regionalnych (zob. art. 22). Zgodnie z rozporządzeniem z 22 grudnia 1999 r., ustalającym liczbę stanowisk pastorów uznanych na poziomie lokalnym, regionalnym i kantonalnym, od dnia 1 lipca 2000 r. państwo gwarantuje pokrycie kosztów utrzymania 243,5 takich stanowisk; rząd może wyjątkowo zmienić tę liczbę, jeśli będzie tego wymagał stan finansów kantonalnych (zob. art. 2 ust. 1-2). Ponadto rozporządzenie z 27 listopada 2000 r., dotyczące warunków mieszkaniowych w plebaniach stanowiących własność państwa,

określa szczegółowo sytuację mieszkaniową pastorów i diakonów, którzy mają obowiązek rezydencji w plebanii zgodnie z art. 24 ust. 2 prawa o Kościele Ewangelickim Reformowanym Kantonu Vaud z 2 listopada 1999 r.

Podstawowe zasady, stosujące się do ustroju i administracji Federacji kościelnej rzymskokatolickiej Kantonu Vaud – poza tymi wymienionymi wyżej w prawie o relacjach między państwem a Kościołami uznanymi przez prawo publiczne z 9 stycznia 2007 r. – ustala prawo dotyczące Federacji kościelnej rzymskokatolickiej Kantonu Vaud z 9 stycznia 2007 r. W myśl art. 3 ust. 1 wspomnianej ustawy członkami tej instytucji prawa publicznego są terytorialne i personalne stowarzyszenia parafialne kantonu Vaud. Na wniosek mogą stać się takimi członkami instytucje katolickie utworzone na poziomie kantonalnym, które mają osobowość prawną w rozumieniu prawa cywilnego i są uznane przez władzę diecezjalną (zob. tamże, art. 3 ust. 2). Zgodnie z art. 4 wymienionej ustawy w sprawach dotyczących duszpasterstwa Federacja kościelna rzymskokatolicka Kantonu Vaud działa w porozumieniu z władzą diecezjalną. Co się zaś tyczy ustroju wspomnianej instytucji prawa publicznego, to prawo dotyczące Federacji kościelnej rzymskokatolickiej Kantonu Vaud z 9 stycznia 2007 r. stanowi, co następuje: „Z zachowaniem poniższych dyspozycji, Federacja kościelna rzymskokatolicka kantonu Vaud organizuje się swobodnie z poszanowaniem porządku publicznego i pokoju konfesyjnego” (art. 5 ust. 1). „Na płaszczyźnie kantonalnej organami wspomnianej federacji są: zgromadzenie generalne, komitet, organ kontroli finansowej. Poza członkami wymienionymi w art. 3 ustawy, przedstawiciele organów duszpasterskich mogą uczestniczyć w zgromadzeniu ogólnym, z prawem głosu” (art. 6 ust. 1-2). „Członkowie komitetu i organu kontroli są wybierani w sposób demokratyczny” (art. 7 ust. 1). „Terytorialne i personalne stowarzyszenia parafialne są osobami moralnymi prawa prywatnego” (art. 8 ust. 1).

Uchwała o stosowaniu prawa z 16 lutego 1970 r. na temat praktykowania religii katolickiej w kantonie Vaud z 14 maja 1971 r. ustala kompetencje Ministerstwa ds. Nauczania Publicznego i Kultu (art. 1) oraz zasady odnoszące się do praktykowania religii katolickiej, w tym m.in. takie kwestie, jak: czas zarezerwowany na wypełnianie obo-

wiązków religijnych²², zobowiązania finansowe państwa i gmin na rzecz Kościoła Katolickiego, sposoby rozwiązywania kwestii szczególnie trudnych z zakresu prawa regulującego sytuację prawną rzeczoności społeczno eklezjalnej. Szczegółowe zasady kontrybucji państwa sprowadzają się do następujących: 1) gminy sporządzają i prowadzą listę protestantów i katolików zamieszkałych na ich terytorium na podstawie deklaracji zainteresowanych osób; 2) za mieszkańców uznaje się te osoby, które mają pisemne pozwolenie na osiedlenie się, pobyt lub pobyt czasowy; 3) członkowie sekt protestanckich liczeni są jako protestanci; tzw. starokatolicy, prawosławni, wyznawcy innych religii lub bezwyznaniowcy nie są liczeni ani jako protestanci, ani jako katolicy; 4) każdego roku, do 15 października, gminy informują ministerstwo, za pośrednictwem prefektur, o liczbie protestantów i katolików mieszkających na ich terytorium w dniu 1 października (por. art. 3 ust. 1-4); 5) do dnia 15 listopada każdego roku ministerstwo ustala, oblicza i informuje Federację parafii katolickich Kantonu Vaud o: liczbie stanowisk duszpasterzy Kościoła Ewangelickiego Reformowanego Kantonu Vaud, będących na utrzymaniu państwa w dniu 1 października bieżącego roku; liście gmin, ze wskazaniem liczby protestantów i katolików zamieszkałych w dniu 1 października w każdej z nich; liczbie katolickich urzędów kościelnych, które będą na utrzymaniu państwa w następnym roku; ogólnej sumie poborów, odpowiadającej średniej poborów wypłacanych osobom zaangażowanym w duszpasterstwie Kościoła Ewangelickiego Reformowanego (por. art. 4 ust. 1a-c). Jeśli z powodu braku księży katolickie urzędy kościelne nie mogą być sprawowane przez kapłanów, federacja może zwrócić się do ministerstwa z prośbą o dodatkowe utrzymanie wiernych świeckich, których listę i zadania przekazuje (por. art. 4a ust. 1); 6) państwo zapewnia dodatkowe pensje wiernym świeckim, którzy spełniają następujące warunki: mają tytuł uniwersytecki magistra; pełnią posługę w zgromadzeniu wiernych; wykonują swe zadanie na stałe, przynajmniej na pół etatu. Wysokość ich

²² Dniami świątecznymi w rozumieniu art. 3 ustawy są: 1 stycznia, Wielki Piątek, Poniedziałek Wielkanocny, Wniebowstąpienie, Poniedziałek Postu federalnego i Boże Narodzenie. Zob. art. 2 ust. 1.

wynagrodzenia jest pomniejszona o 12% od tej, jaką otrzymują księża. Ministerstwo informuje federację o decyzji podjętej w poszczególnej sprawie; 7) do 15 grudnia każdego roku federacja przekazuje ministerstwu listę stanowisk kościelnych sprawowanych przez katolików, wraz z wyszczególnieniem nazw tych stanowisk, których utrzymanie w następnym roku będzie spoczywać na państwie. Wspomniana lista urzędów kościelnych jest publikowana w Roczniku oficjalnym kantonu Vaud. Płace, o których jest tu mowa, wypłacane są każdego miesiąca (por. art. 4b ust. 1-3, art. 5 ust. 1-2, art. 6 ust. 1); 8) przy obliczeniach kontrybucji państwa na rzecz federacji należy brać pod rozwagę następujące wydatki na Kościół Ewangelicki Reformowany: a) wydatki państwa na odbudowę i utrzymanie plebanii i innych budynków, które do niego należą, poza potrąceniem czynszów wypłacanych przez osoby pełniące posługę duszpasterską; b) subwencje i inne wydatki państwa na sanktuaria i inne budynki należące do gminy, bractwa, stowarzyszenia lub fundacji; c) odszkodowania wypłacane przez państwo, w myśl prawa z 16 maja 1961 r. o odpowiedzialności państwa, gmin i ich urzędników w stosunku do szkód wyrządzonych przez osoby zaangażowane w duszpasterstwie Kościoła Ewangelickiego Reformowanego Kantonu Vaud; d) podatki, jakie państwo wypłaca jako pracodawca do kasy plac dla członków organów duszpasterskich Kościoła Ewangelickiego Reformowanego Kantonu Vaud; e) wszelkie inne wydatki państwa na Kościół Ewangelicki Reformowany Kantonu Vaud, które nie są wyłączone z rachunków przez art. 12 prawa. Przy dokonywaniu wspomnianych obliczeń wydatków państwa nie bierze się pod uwagę tych przeznaczonych na zakup i budowę plebanii, które pozostają własnością państwa (por. art. 7 ust. 1-2). W przypadku kontrybucji poszczególnych gmin na rzecz parafii katolickich mają zastosowanie następujące zasady: 1) gminy mają te same zobowiązania wobec parafii katolickich i tych należących do Kościoła Ewangelickiego Reformowanego Kantonu Vaud; 2) obowiązkowe obciążenia podatkowe gmin określają art. 13-15 prawa o praktykowaniu religii katolickiej w kantonie Vaud; 3) nie ulegają przedawnieniu prawa i zwyczaje ustanowione na korzyść katolików w gminach: Echallens, Assens, Bottens, Bioley-Orjulaz, Etagnires, Poliez-le-Grand, Poliez-Pittet, Saint-Barthélemy,

Villars-le-Terroir i Malapalud; 4) federacja informuje ministerstwo o granicach terytorialnych parafii katolickich kantonu Vaud oraz o wszelkich modyfikacjach dotyczących ich terytorium, które miałyby być wprowadzone; 5) ministerstwo powiadamia gminy o granicach parafii katolickich pokrywających się z ich terytorium. Jeśli parafia katolicka rozciąga się na terytorium kilku gmin, każda z tych gmin partycypuje w podziale wydatków. W zasadzie wspomniany rozdział dokonuje się proporcjonalnie do liczby katolików zamieszkałych na terytorium zainteresowanych gmin. W razie braku porozumienia między gminami bądź pomiędzy gminami a parafiami katolickimi kwestie dotyczące zobowiązań gmin mogą być przedkładane do uzgodnienia komisji przewidzianej w art. 16 prezentowanej uchwały²³.

Gros kwestii nieregulowanych w ustawie zasadniczej, a dotyczących sytuacji prawnej Kościołów cieszących się statusem instytucji prawa publicznego, rozwiązuje się w formie stosownych porozumień, zwanych też konkordatami. Przykładem takiej umowy, regulującej konkretną, jednostkową kwestię, jest dekret ratyfikujący porozumienie w sprawie odnowienia świątyni parafialnej z dnia 20 maja 1865 r., zawarty pomiędzy Ministerstwem ds. Publicznych kantonu Vaud a wspólnotą Opactwa Saint Maurice. W myśl wspomnianego aktu prawnego rząd jest upoważniony do odnowienia świątyni parafialnej Opactwa zgodnie z planami i kosztorysami załączonymi do niniejszego dekretu. Podczas wykonywania prac może on wnieść zmiany szczegółów uznanych za konieczne (art. 2). Z chwilą, kiedy wspomniana restauracja zostanie zakończona, wspólnota przejmie w całości i na zawsze obowiązek pokrycia kosztów utrzymania świątyni, jakiegokolwiek natury by one były, oraz jej rekonstrukcji, jakie dotąd ciążyły na państwie (art. 6). Państwo pozostaje właścicielem świątyni, ale nie ono będzie zobowiązane do jej odbudowania, chyba że w razie pożaru; z pominięciem przypadku pożaru, jest ono całkowicie zwolnione ze wszystkiego, co dotyczy przyszłego utrzymania i rekonstrukcji świątyni. Wymienione zadania stanowią obciążenie wspólnoty opactwa (por. art. 7 ust. 1).

²³ Zob. Arrêté d'application de la loi du 16 février 1970 sur l'exercice de la religion catholique dans le Canton Vaud du 14 mai 1971, art. 8-13.

2.2. WSPÓLNOTY RELIGIJNE INTERESU PUBLICZNEGO

Poza Kościołami prawa publicznego Konstytucja Kantonu Vaud z 14 kwietnia 2003 r. przewiduje istnienie i działalność wspólnot religijnych interesu publicznego, więcej, wprost przyznaje taki status prawny gminie żydowskiej, realizującej swe funkcje na terytorium kantonu Vaud. Art. 171 ust. 1 rzezoney Konstytucji stanowi: „Wspólnota żydowska, taka jak jest ustanowiona w kantonie, jest uznana za instytucję interesu publicznego”. Szczegółowe przepisy regulujące sytuację prawną Gminy żydowskiej Lozanny i Kantonu Vaud jako instytucji interesu publicznego określa ustawa Prawo o gminie żydowskiej Lozanny i Kantonu Vaud z 9 stycznia 2007 r.²⁴

Ustawodawca dopuszcza zarazem możliwość nadania takiego samego statusu prawnego innym społecznościom religijnym. W przywołanym już art. 171 ust. 1 Konstytucji czytamy: „Na prośbę zainteresowanej wspólnoty religijnej Państwo może przyznać status wspólnoty religijnej interesu publicznego innym społecznościom religijnym; w takim przypadku rozważa ono czas powstania wspólnoty oraz jej rolę w kantonie”.

Stosowne przepisy wykonawcze, precyzujące zasady stosujące się do uznania konkretnej społeczności religijnej za instytucję interesu publicznego, określa ustawa Prawo o uznaniu wspólnot religijnych i relacjach pomiędzy Państwem a społecznościami religijnymi uznanymi w interesie publicznym z 9 stycznia 2007 r.²⁵ Wymieniona ustawa, przyjęta przez Zgromadzenie Parlamentarne Kantonu Vaud, definiuje kolejno: warunki, procedurę, skutki prawne uznania wspólnoty religijnej, relacje pomiędzy państwem a wspomnianą społecznością interesu publicznego (por. art. 1 ust. 1).

²⁴ Loi sur la Communauté israélite de Lausanne et du Canton de Vaud du 9 janvier 2007, http://www.rsv.vd.ch/dire-cocoon/rsv_site/doc.fo.html?docId=5472&Pcurrent_version=... 20.07.08.

²⁵ Loi sur la reconnaissance des communautés religieuses et sur les relations entre l'Etat et les communautés religieuses reconnues d'intérêt public du 9 janvier 2007, http://www.rsv.vd.ch/dire-cocoon/rsv_site/doc.fo.html?docId=5546&Pcurrent_version=... 20.07.08.

Spośród dyspozycji ogólnych zawartych w tej ustawie należy przywołać następujące dwie zasady: 1) każda wspólnota, która ma swoją siedzibę w kantonie Vaud oraz respektuje warunki określone w art. 4 i następnych ustawy, może – poprzez przedłożenie uzasadnionego wniosku – domagać się uznania za instytucję interesu publicznego; 2) każda wspólnota uznana stanowi przedmiot prawa, które jest jej właściwe (por. art. 2 ust. 1-2).

Wspólnota religijna, która składa wniosek o oficjalne uznanie, powinna spełniać stosowne warunki. Wspomniane okoliczności natury prawnej precyzują art. 4-10 prawa o uznaniu wspólnot religijnych i relacjach pomiędzy państwem a społecznościami religijnymi uznanymi w interesie publicznym z 9 stycznia 2007 r. Uwarunkowania te dotyczą w szczególności: relacji wobec porządku prawnego Konfederacji Szwajcarskiej, poszanowania indywidualnych praw konstytucyjnych, szacunku dla pokoju między religiami, uszanowania zasad demokratycznych, transparentności finansowej, roli i czasu istnienia społeczności na terenie kantonu Vaud. Odnośne zasady prawne, definiujące poszczególne warunki uznania społeczności religijnych istniejących w interesie publicznym, przedstawiają się następująco:

1) wspólnota domagająca się zatwierdzenia uznaje charakter ograniczający szwajcarskiego porządku prawnego, a w szczególności prawa konstytucyjne w zakresie religii i wyznania, oraz prawa międzynarodowego odnoszącego się do praw człowieka i wolności podstawowych, prawa, które ustanawia zakaz wszelkich form dyskryminacji, a zwłaszcza między kobietą i mężczyzną w społeczeństwie (por. art. 5 ust. 1);

2) wspólnota, która prosi o uznanie, szanuje prawa konstytucyjne swoich członków, a w szczególności wolność sumienia i wyznania (por. art. 6 ust. 1);

3) wspólnota przedkładająca wniosek o zatwierdzenie powstrzymuje się od propagowania wszelkiej doktryny zmierzającej do pomniejszenia lub oczernienia innego wyznania bądź osób, które do niego należą. Ponadto powstrzymuje się od wszelkiego prozelityzmu przeciwnego szwajcarskiemu porządkowi prawnemu (por. art. 7 ust. 1-2);

4) wspólnota prosząca o uznanie za instytucję interesu publicznego przestrzega zasad demokratycznych. Powstrzymuje się od wszelkich przemówień lub praktyk, które wykraczają przeciw temu bądź wzywają do takich wykroczeń. Organy wspólnoty są określone, a ich członkowie wypowiadają się na temat ich funkcjonowania (por. art. 8 ust. 1-3);

5) wspólnota domagająca się zatwierdzenia przestrzega stosownych dyspozycji dotyczących zgodności handlowej, o której jest mowa w kodeksie o zobowiązaniach (por. art. 9 ust. 1);

6) wspólnota przedkładająca wniosek o przyznanie jej statusu instytucji interesu publicznego wypełnia ponadto następujące warunki, traktowane kumulatywnie: prowadzi działalność o charakterze kultycznym na obszarze całego kantonu; pełni rolę społeczną i kulturalną; angażuje się na rzecz pokoju społecznego i religijnego; uczestniczy w dialogu ekumenicznym i/lub międzyreligijnym (por. art. 10 ust. 1). W końcu należy wziąć pod uwagę czas założenia wspólnoty w kantonie Vaud, liczbę jej członków oraz zdolność jej przedstawicieli, łącznie z przełożonymi religijnymi, do wyrażania się w języku francuskim. Wymienione tutaj osoby są zobowiązane poznać poszczególne przepisy prawa szwajcarskiego, w tym te z zakresu stosunków międzyreligijnych (por. art. 10 ust. 2). Wymienione w art. 10 warunki uznania wspólnoty religijnej precyzuje rząd w formie stosownego rozporządzenia (por. art. 10 ust. 3).

Urzędowe przyznanie społeczności religijnej statusu instytucji interesu publicznego skutkuje stosownymi przywilejami natury prawnej. Zasadniczo wspomniane uprawnienia ograniczają się do następujących sześciu dziedzin: posługa duszpasterska, finansowanie działalności religijnej, zwolnienia finansowe, kontrola mieszkańców, wykorzystanie danych informatycznych, konsultacja. W myśl prawa o uznaniu wspólnot religijnych i relacjach pomiędzy państwem a społecznościami religijnymi uznanymi w interesie publicznym z 9 stycznia 2007 r. poszczególne prerogatywy związane z przyznaniem danej wspólnoty religijnej statusu instytucji interesu publicznego przedstawiają się następująco. Wspólnota uznana może pełnić posługę duszpasterską w zakładach opieki leczniczej i w placówkach penitencjarnych wobec każdej osoby wyrażającej zgodę i deklarującej

swą przynależność religijną do tej wspólnoty bądź względem każdej osoby, która to akceptuje (zob. art. 11 ust. 1). Państwo może przyznać subwencję wspólnotom uznanym, w miarę jak partycypują one w misji wypełnianej wspólnie w rozumieniu prawa o relacjach między państwem a Kościołami uznanymi przez prawo publiczne (zob. art. 12 ust. 1). Zwolnienia fiskalne wspólnot religijnych interesu publicznego są regulowane przez ustawodawstwo podatkowe, federalne i kantonalne (zob. art. 13 ust. 1). Na wniosek wspólnoty uznanej właściwa kontrola mieszkańców informuje ją o przybyciu lub odejściu każdej osoby, która złożyła deklarację o przynależności religijnej do danej wspólnoty i wyraziła zgodę na przekazanie wspomnianych danych. Ten przekaz jest ograniczony do następujących informacji: imię, nazwisko, data urodzenia, stan cywilny i adres zamieszkania dorosłych, filiacja; narodowość i pochodzenie; religia; imię, nazwisko, płeć, data narodzin dziecka. Dane, o których jest tutaj mowa, są przeznaczone wyłącznie do wykorzystania w kartotekach osobowych wspomnianych wspólnot religijnych i nie mogą być używane do innych celów (por. art. 14 ust. 1-3). Wspólnoty te mogą korzystać z danych informatycznych (por. art. 15 ust. 1). Państwo i gminy konsultują się ze wspólnotami religijnymi interesu publicznego w sprawie wszelkich projektów, jakie ich dotyczą (por. art. 16 ust. 1).

Stosowne postępowanie, prowadzące do uznania konkretnej wspólnoty religijnej za instytucję interesu publicznego, jest złożone i wieloetapowe. Szczegółowe zasady w tym przedmiocie podaje rozdział IV ustawy Prawo o uznaniu wspólnot religijnych i relacjach pomiędzy państwem a społecznościami religijnymi uznanymi w interesie publicznym z 9 stycznia 2007 r. Ustawodawca domaga się najpierw przedstawienia przez wspólnotę religijną, która przedkłada wniosek o uznanie jej za instytucję interesu publicznego, stosownego oświadczenia wstępnego o zobowiązaniach. Treść wspomnianej deklaracji ustala rząd (zob. art. 17 ust. 1 i 2). Do podania, o którym mowa, wspólnota domagająca się uznania powinna dołączyć swoje statuty oraz inne dokumenty wymagane przez Ministerstwo ds. Religijnych (zob. art. 18). Do kompetencji wymienionego resortu należy zbadanie, czy wnioskodawca spełnia wyżej wymienione warunki natury prawnej. Ministerstwo może wykonać

wspomniane zadanie na wiele sposobów, mianowicie: w ramach dochodzenia uzupełniającego, a zwłaszcza z pomocą biegłych i/albo członków wspólnot religijnych już uznanych oraz/lub starania się o informacje wewnątrz zainteresowanej społeczności religijnej (por. art. 19 ust. 1-2). Jeśli wymieniony urząd stwierdzi, że warunki uznania zostały spełnione, przedkłada zgromadzeniu parlamentarnemu projekt ustawy uznającej wspólnotę religijną i określającej jej relacje z państwem. Zainteresowana wspólnota religijna jest informowana o poszczególnych etapach proceduralnych przed przedstawieniem stosownych informacji w tym przedmiocie opinii publicznej (por. art. 20 ust. 1). W przypadku przyjęcia projektu uchwały przez rząd dalsze postępowanie legislacyjne toczy się zgodnie z przepisami prawa stosującymi się do parlamentu kantonu Vaud (por. art. 21 ust. 1).

Naturalnie prawo o uznaniu wspólnot religijnych i relacjach pomiędzy państwem a społecznościami religijnymi uznanymi w interesie publicznym z 9 stycznia 2007 r. przewiduje również stosowne środki kontroli działalności społeczności religijnych interesu publicznego, zmiany ich ustroju, wreszcie różnego rodzaju sankcje, które grożą tym wspólnotom w razie naruszenia obowiązujących je przepisów prawa. Szczegółowe zasady prawne w tym względzie przedstawiają się następująco: 1) Ministerstwo ds. Religijnych zapewnia przestrzeganie przez wspólnotę religijną warunków związanych z uznaniem (zob. art. 22 ust. 1); 2) ministerstwo może domagać się od wspólnoty, jeśli jest to niezbędne w celu kontroli, przedstawienia rocznych rachunków, statutów bądź wszelkich innych określonych elementów (zob. art. 23 ust. 1); 3) wspólnota informuje resort o wszelkich zmianach statutowych (zob. art. 24 ust. 1); 4) gminy przekazują co roku Ministerstwu ds. Religijnych dane statystyczne dotyczące religii zadeklarowanej przez osoby mieszkające na ich terytorium (zob. art. 25 ust. 1); 5) jeśli uznana wspólnota religijna pobiera państwową subwencję, stosują się do niej dyspozycje zawarte w rozdziale VI prawa o relacjach między państwem a Kościołami uznanymi przez prawo publiczne (zob. art. 26 ust. 1); 6) w przypadku pogwałcenia któregoś z warunków uznania bądź nieuszanowania przepisów art. 23 i 24 niniejszej ustawy rząd może przedsięwziąć wobec wspólnoty uznanej

następujące sankcje: a) przesłać jej ostrzeżenie; b) odebrać jej jedno lub kilka uprawnień; c) przedłożyć zgromadzeniu parlamentarnemu cofnięcie aktu uznania (zob. art. 27 ust. 1); 7) przed podjęciem jakiegokolwiek sankcji rząd informuje, na piśmie, uznaną wspólnotę o zarzucanym jej naruszeniu prawa oraz o rozpoczęciu stosownego postępowania zmierzającego do zaniechania takiego postępowania. Wspomniana wspólnota religijna ma prawo do przedłożenia rządowi stosownych wyjaśnień, a ten może delegować wymienioną kompetencję (por. art. 28 ust. 1-2). Upomnienie wspólnoty religijnej interesu publicznego, o którym jest mowa wyżej, powinno zawierać groźbę utraty jednej lub wielu prerogatyw, lub uznania (por. art. 29 ust. 1). Uprawnienie może być cofnięte przynajmniej na jeden rok (zob. art. 30 ust. 1).

2.3. INNE WSPÓLNOTY RELIGIJNE

Art. 171 ust. 1 Konstytucji Kantonu Vaud z 14 kwietnia 2003 r. przewiduje ponadto istnienie i działalność na terenie państwa społeczności religijnych, które nie cieszą się statusem instytucji prawa publicznego, mających osobowość moralną czy instytucji uznanych w interesie publicznym. Respektując fundamentalną zasadę wolności sumienia i wyznania, zgodnie z którą każdy człowiek ma m.in. prawo połączenia się z innymi osobami w celu wspólnotowego praktykowania wybranej religii²⁶, ustawodawstwo kantonu Vaud dopuszcza istnienie wspólnot religijnych innych niż te trzy wyliczone w kantonalnej ustawie zasadniczej. Co więcej, zasady prawne przyjęte w Konstytucji Kantonu Vaud nie wykluczają możliwości ubiegania się przez te inne związki wyznaniowe o nadanie im statusu prawnego, jaki mają Kościół Ewangelicki Reformowany, Kościół Rzymskokatolicki czy gmina żydowska.

Zasadnicze ramy działalności wspólnot religijnych, które nie cieszą się stosownym uznaniem prawnym, określają ogólne zasady konstytucyjne przyjęte przez obywateli kantonu Vaud oraz szczegółowe

²⁶ Zob. Constitution du Canton de Vaud du 14 avril 2003, art. 16 ust. 1 i 3.

akty wykonawcze, regulujące kwestie natury religijnej, uchwalone przez stosowne organy państwa. Społeczności te, ciesząc się stosowną swobodą w zakresie sprawowania kultu oraz prawem wypełniania swych funkcji na terytorium całego kantonu, w zasadzie nie mogą korzystać jedynie z tych uprawnień, które ustawodawstwo kantonu Vaud wprost przyznaje poszczególnym kościołom i związkom wyznaniowym uznanym przez prawo publiczne. Wspomniane prerogatywy w gruncie rzeczy ograniczają się do sześciu niżej wymienionych dziedzin, mianowicie: 1) prawa do sprawowania posługi duszpasterskiej w takich środowiskach, jak szpitale i ośrodki penitencjarne; 2) prawa do korzystania z subwencji państwa na prowadzenie działalności religijnej w interesie publicznym; 3) prawa do korzystania ze zwolnień podatkowych przewidzianych przez prawo federacyjne i kantonalne; 4) prawa do otrzymywania informacji o zmianie przynależności religijnej osób; 5) prawa do korzystania z ogólnych zasobów informacyjnych dotyczących stanu osób; 6) prawa do konsultacji w zakresie wszelkich spraw, które dotyczą rzeczonych wspólnot religijnych.

3. USTRÓJ I AUTONOMIA WSPÓLNOT RELIGIJNYCH

W myśl art. 172 ust. 1 Konstytucji Kantonu Vaud oraz art. 5 ustawy Prawo o relacjach między Państwem a Kościołami uznanymi przez prawo publiczne z 9 stycznia 2007 r. każdy kościół i związek wyznaniowy oficjalnie uznany rządzi się własnym prawem. W parze ze wspomnianą ogólną zasadą prawa, sankcjonującą prawo partykularne trzech wyżej wymienionych wspólnot religijnych, idą zasady określające granice owej autonomii. Otóż zgodnie z art. 172 ust. 2 ustawy zasadniczej kantonu Vaud kościoły i wspólnoty uznane prawnie cieszą się niezależnością w zakresie spraw duchowych oraz organizują się w sposób wolny w poszanowaniu porządku publicznego i pokoju religijnego²⁷. Ponadto według art. 172 ust. 3 wspomnianej

²⁷ Zob. Loi sur l'Eglise évangélique réformée du Canton de Vaud du 9 janvier 2007, art. 4 ust. 1; Loi sur la Fédération ecclésiastique catholique romaine du Canton

Konstytucji uznanie prawne jest szczególnie związane z przestrzeganiem zasad demokratycznych²⁸ oraz z przejrzystością finansową.

Szczegółowe zasady prawne, precyzujące, na czym polega autonomia wspólnot religijnych uznanych w interesie publicznym, stanowi art. 3 ust. 1 prawa o uznaniu wspólnot religijnych i relacjach pomiędzy państwem a społecznościami religijnymi uznаныmi w interesie publicznym z 9 stycznia 2007 r. Zgodnie ze wspomnianym przepisem prawa wspólnoty są autonomiczne w stosunku do państwa i gmin. Z tego tytułu oraz w granicach określonych przez prawo społeczności te swobodnie organizują się oraz zarządzają swoimi środkami i dobrami, wreszcie ogłaszają zasady niezbędne dla ich ustroju i wykonywania zadań własnych.

ZAKOŃCZENIE

System prawa w zakresie regulacji relacji państwo–Kościoły i związku wyznaniowe, przyjęty w Konstytucji Kantonu Vaud z 14 kwietnia 2003 r., jakkolwiek rewolucyjny w porównaniu z systemem unii państwa i Kościoła Ewangelickiego Reformowanego, który legalizowała kantonalna ustawa zasadnicza z 1 marca 1885 r., nie ma charakteru iście nowatorskiego. Znaczna część kantonów współtworzących Konfederację Szwajcarską przyjmuje dzisiaj taki właśnie sposób określenia sytuacji prawnej poszczególnych społeczności religijnych, wykonujących swe funkcje na ich terytorium.

Zasady prawne przyświecające przyjęciu wspomnianego systemu uznania prawnego albo autonomii kościołów i związków wyznaniowych z jednej strony pozwalają uszanować zasadę pozytywnej laickości państwa, z drugiej zaś przyznają oficjalnie uznanym wspólno-

de Vaud du 9 janvier 2007, art. 5 ust. 1; Loi sur la Communauté israélite de Lausanne et du Canton de Vaud du 9 janvier 2007, art. 2 ust. 1.

²⁸ Zgodnie z zasadą poszanowania podstaw demokracji wspomniane kościoły i związki wyznaniowe są zobowiązane m.in. do utworzenia w skali kantonu kościelnych stowarzyszeń o demokratycznych strukturach. Zob. J.G. Fuchs, *Kirche und Staat in der Schweiz*, w: *Eglise et Etat en Europe*, Editions du Centre Orthodoxe du Patriarcat Ecuménique, Chambésy [Genève] 1996, s. 226-227.

tom religijnym stosowną swobodę w określeniu ich ustroju i realizacji działalności religijnej. Choć w praktyce wymieniony system regulacji dopuszcza pewien wpływ organów państwa na działalność poszczególnych kościołów i związków wyznaniowych uznanych w interesie publicznym (np. poprzez legalizację zasady subwencjonowania działalności religijnej), a ponadto domaga się poszanowania przez uznane prawnie wspólnoty religijne określonych zasad prawa państwowego, niekoniecznie respektowanych przez prawo własne poszczególnych kościołów i związków wyznaniowych (np. zasada demokracji czy zasada wolności osoby ludzkiej w zakresie przyjęcia i porzucenia religii), wydaje się on sprawdzoną formą kooperacji państwa i społeczności religijnych w celu rozwoju dobra wspólnego.

Aktualna regulacja sytuacji prawnej kościołów i związków wyznaniowych, przyjęta w prawodawstwie kantonu Vaud, jest wyrazem zapoczątkowanej w II połowie XIX w. oraz systematycznie pielęgnowanej tradycji tolerancji kulturowej i religijnej. Naczelnymi zasadami przyjętego systemu prawnego w zakresie regulacji kwestii religijnych są: wolność sumienia i wyznania, uznanie istotnej roli społeczności religijnych w zakresie kształtowania relacji społecznych i upowszechniania podstawowych wartości ludzkich, pokojowe współistnienie przedstawicieli różnych wspólnot religijnych.

Rozwiązania przyjęte w ustawodawstwie kantonu Vaud mają swe dobre i złe strony. Niewątpliwą zaletą systemu uznania prawnego albo autonomii Kościołów i związków wyznaniowych jest: 1) pozytywne postrzeganie społeczności religijnych jako istotnego czynnika służącego budowaniu społeczeństwa obywatelskiego i szerzeniu podstawowych wartości ogólnoludzkich; 2) jasne określenie ram wszelkiej działalności religijnej, jakie wyznaczają fundamentalne zasady porządku publicznego; 3) wyraźne domaganie się respektowania przez poszczególne społeczności religijne zasady indywidualnej wolności osoby ludzkiej w zakresie wstąpienia, przynależności i wystąpienia ze wspólnoty. Pośród poważnych wad takiej regulacji należy wskazać następujące: 1) aprobata różnej sytuacji prawnej poszczególnych Kościołów i związków wyznaniowych, zakładająca szczególne traktowanie wybranych wspólnot religijnych, które otrzymały status instytucji prawa publicznego; 2) sama procedura oficjalnego uznania prawnego

danego kościoła czy związku wyznaniowego, czyli akt przyznania przez organy państwa swego rodzaju „koncesji” na prowadzenie określonego rodzaju działalności, niekiedy dotowanej przez państwo, niekoniecznie licująca z zasadą wolności religijnej w aspekcie społecznym; 3) zbyt duża ingerencja organów państwa w ustrój społeczności religijnych, które domagają się uznania prawnego, dotycząca przestrzegania wewnątrz wspólnoty zasad demokratycznych.

THE RELATIONS AMONG THE STATE, CHURCH
AND RELIGIOUS ASSOCIATIONS IN THE CANTON OF VAUD

S u m m a r y

The author of the study reviews the problem of relations among Canton Vaud (Waadt), the Church and other religious associations. By examining the provisions of the Federal Constitution of the Swiss Confederation of 18 April 1999 and the Constitution of Canton Vaud of 14 April 2003 as well as other legal acts regulating religious matters, the author isolates the principles that govern the legal statuses of individual churches and denominations functioning in the Canton of Vaud.

The analysis of the law on denominations with regard to these relations leads the author to the following generic conclusions:

– The legal system pertaining to the relations among the state, Church and other denominations adopted in Canton Vaud in 14 April 2003 cannot be perceived as novel; the majority of cantons composing the Swiss Confederation adhere to this method of defining the legal situation of individual religious communities.

– On the one hand, the legal principles governing the aforesaid system respect the positive secularity of the state; on the other, the officially recognized religious groups are free in proposing their own internal organization scheme and method of religious activity.

The current regulation of the legal situation of churches and religious associations adopted in the legislation of Canton Vaud is the continuation of a well-preserved, mid-19th century tradition of cultural and religious toleration. The prime principles of the binding legal system associated

with religious matters are: freedom of conscience and religion, the recognition of a crucial role of religious communities in the shaping of social relations and promotion of fundamental values, harmonious coexistence of the followers of different religious groups.

Translated by Konrad Szulga

PAWEŁ A. LESZCZYŃSKI

REGULACJA MAJĄTKOWA W ODNIESIENIU
DO MIENIA ŻYDOWSKIEGO W PÓŁNOCNEJ CZĘŚCI
WOJEWÓDZTWA LUBUSKIEGO

WSTĘP

Doniosłość zagadnienia zadośćuczynienia za rozliczne niegodziwości zadane wyznawcom religii mojżeszowej wskutek aktów nacjonalizacyjnych wydanych po II wojnie światowej w odniesieniu do żydowskich instytucji religijnych była głównym motywem prac nad ustawą o stosunku państwa do gmin wyznaniowych żydowskich. Ważny był także kontekst moralny pamięci o ponadtrójmilionowej społeczności Żydów w latach II RP, której życie, praca, twórczość, aktywność publiczna nadała niezatarty, jedyny w swoim rodzaju koloryt również tamtemu państwu. To regulacja istotna dla wzmocnienia środowisk polskiego judaizmu, a tym samym poszerzenia procesów rekonstrukcji tego wszystkiego, co jest możliwe do uratowania z żydowskiej kultury materialnej, tak ważnej również dla dzisiejszej Polski. Artykuł ten dotyczyć będzie wyłącznie mienia nieruchomości, przede wszystkim cmentarzy (kirikutów), gdyż ustawa dotycząca regulacji majątkowej swoim zakresem przedmiotowym nie obejmuje ruchomości (np. zbiorów archiwalnych, sakralnego wyposażenia synagog czy księgozbiorów). W odniesieniu do dzisiejszych ziem zachodnich i północnych, niebędących do 1945 r. częścią państwa polskiego, ustawa dotyczy nieruchomości żydowskich, ale nie osób fizycznych, a religijnych osób prawnych, przede wszystkim gmin syna-

gogalnych, które były na tym terenie w ich władaniu w dniu 30 stycznia 1933 r., czyli dojścia Hitlera do władzy. Po tej dacie – jak wiadomo – rozpoczęły się prześladowania w III Rzeszy. Północna część województwa lubuskiego obejmuje (jako subregion) pięć powiatów funkcjonujących od 1 stycznia 1999 r., a więc: gorzowski ziemski, strzelecko-drezdenecki, ślubicki, sulęciński oraz międzyrzecki, a także miasto Gorzów Wlkp. – na prawach powiatu i siedzibę wojewody lubuskiego.

1. RYS HISTORYCZNY

Zarejestrowany w 1993 r. Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich nawiązuje do tradycji przedwojennych¹. Reprezentuje interesy gmin wyznaniowych wobec władz publicznych i organizacji zagranicznych. Utrzymuje m.in. łaźnie rytualne (mykwy) i jest obok gmin uczestnikiem postępowania regulacyjnego. W dniu 18 stycznia 1919 r. Minister Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego wydał zarządzenie dotyczące organizacji gmin wyznaniowych żydowskich², a 7 lutego na zasadzie dekretu Naczelnika Państwa zostały wydane przepisy odnośnie do organizacji gmin wyznaniowych żydowskich na terenie byłego Królestwa Kongresowego³. Najistotniejszym jednak aktem prawnym tamtej doby było rozporządzenie Prezydenta z 14 października 1927 r. o uporządkowaniu stanu prawnego w organizacji gmin wyznaniowych żydowskich na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej z wyjątkiem województwa śląskiego⁴. To unormowanie było krytykowane z różnych stron⁵.

¹ Zob. J. Podgórska, *Ilu jest Żydów w Polsce*, „Polityka” 1998, nr 22(2143), s. 4; E. Winnicka, *Z kipą na głowie*, „Polityka” 2003, nr 18(2399), s. 84.

² Opublikowanie w edycji źródeł pt. *Prawo polityczne Rzeczypospolitej Polskiej 1918-1939. Wybór źródeł*, wyb. i oprac. W. Sudnik, Warszawa 2002, s. 483-484.

³ Tamże, s. 485-493.

⁴ Tamże, s. 493-503. Por. też: J. Żyndul, *Żydowska gmina wyznaniowa*, w: *Encyklopedia historii Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1999, s. 542. Z międzywojennych opracowań dotyczących statusu gmin żydowskich zob. m.in.: J. Dawidsohn, *Gminy żydowskie (z tekstami ustaw i rozporządzeń)*, Warszawa 1931; J. Grynsztejn, I. Kerner,

Po II wojnie światowej władze zezwoliły w 1946 r. na powstanie Związku Religijnego Wyznania Mojżeszowego, uznając go za sukcesora przedwojennych gmin, co i tak nie załatwiało kwestii restytucji majątkowej, potrzebnej do kontynuowania różnorodnej działalności. Z kolei po wydarzeniach marcowych 1968 r. zamarło życie religijne, a ostatni rabin w Polsce (w Łodzi) Wawa Morejno wyjechał na stałe w 1973 r.⁶

Związek Religijny Wyznania Mojżeszowego uzyskał w 1961 r. wpis do rejestru stowarzyszeń i związków wyznaniowych prowadzonego przez Urząd do Spraw Wyznań na podstawie swojego statutu z dnia 19 czerwca 1961 r. Członkami ZRWM byli obywatele polscy obojga płci wyznania mojżeszowego zamieszkali na terytorium Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. W dniu 19 listopada 1991 r. został on przekształcony w Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich, a reaktywowane wówczas gminy uzyskały autonomię, choć w dalszym ciągu – sprzecznie z tradycją żydowską – nie były w pełni samodzielne, pozostając częściami składowymi Związku. Nowy statut ZGWŻ z 6 grudnia 1992 r. ustanowił następujące organy Związku: Walne Zebranie, Zarząd, Komisję Rewizyjną, Radę Religijną oraz Sąd Poblubny⁷.

Przepisy o organizacji gmin wyznaniowych żydowskich wraz z ustawami, rozporządzeniami, okólnikami i reskryptami związkowymi oraz orzecznictwem sądowym, Warszawa 1931; F. Hefter, *Przepisy o uboju rytualnym*, Stanisławów–Lwów–Warszawa 1936; *Przepisy o gminach wyznaniowych żydowskich*, oprac. Z. Krüger, Lublin 1938; M. Schorr, *Stanowisko prawne i ustrój wewnętrzny Żydów w Polsce*, w: *Almanach gmin żydowskich w Polsce*, Warszawa 1939, s. 7-18.

⁵ Np. ugrupowania syjonistyczne skrytykowały uznanie Żydów za związek wyznaniowy, nie zaś za wspólnotę narodową, pozbawienie kobiet czynnego i biernego prawa wyborczego, wysoki cenzus wieku i zamieszkania, zbyt duże możliwości ingerowania państwowych czynników administracyjnych w działania gmin. S. Rudnicki, *Żydzi w parlamencie II Rzeczypospolitej*, Warszawa 2004, s. 243. Zob. też: *Dzieje Żydów w Polsce 1918-1939. Wybór tekstów źródłowych*, Warszawa 1993.

⁶ K. Sztop, *Żydzi w Polsce lat 90. XX wieku – przemiany i perspektywy na przyszłość*, w: *Unifikacja i różnicowanie się współczesnej Europy*, pod red. B. Fijałkowskiej i A. Żukowskiego, Warszawa 2002, s. 482, 484.

⁷ Na podstawie: J. Matwiejuk, *Ustawowa forma regulacji stosunków państwa do gmin wyznaniowych w Rzeczypospolitej Polskiej na przykładzie żydowskich gmin wyznaniowych*, „Przegląd Religioznawczy” 2003, nr 1(207), s. 92-93; por. także, Po-

W nowej po 1989 r. demokratycznej rzeczywistości bardzo istotnym problemem, przed którym stanęli wyznawcy judaizmu (tak samo jak i innych wspólnot konfesyjnych), była całościowa regulacja majątkowa w odniesieniu do mienia żydowskiego, której nie było od zakończenia II wojny światowej. Jej brak uniemożliwił gminom żydowskim budowę stabilnych podstaw materialnych, realizację licznych zadań, m.in. charytatywnych. Przykładowo na terenie miasta stołecznego Warszawy wystąpiła kwestia nieruchomości pożydowskich, niepodlegających procesom nacjonalizacji i będących poza zakresem dekretu o własności i użytkowaniu gruntów na obszarze m.st. Warszawy, które zostały prawnie uznane za mienie opuszczone wskutek wojny⁸.

2. REGULACJA MAJĄTKOWA WEDŁUG USTAWY Z 20 LUTEGO 1997 R.

Pierwowzorem unormowań zagadnień majątkowych gmin wyznaniowych żydowskich była ustawa z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego, w której ustanowiono polubowny tryb tzw. postępowania regulacyjnego przeprowadzanego przez paritetową Komisję Majątkową, złożoną w równej liczbie z reprezentantów Konferencji Episkopatu Polski i strony rządowej⁹.

Istotne jest zaprezentowanie motywów takich rozstrzygnięć majątkowych, jakie zostały przyjęte w uchwalonej przez Sejm 20 lutego 1997 r. ustawie o stosunku państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej. W zgodzie z tradycją żydowską

zycja prawna gmin wyznaniowych żydowskich w świetle ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2002, t. 5, s. 34.

⁸ J. Szachułowicz, *Status prawny mienia pożydowskiego w Polsce*, „Państwo i Prawo” 59(2004), nr 12(706), s. 33.

⁹ Por. J. Antosiewicz, *Reprivatyzacja: praktyka organów administracji, działalność prokuratury, orzecznictwo sądowe, uprawnienia byłych właścicieli*, Warszawa 1993, s. 71-73. W Polsce odrzucono zatem np. czeski model zwrotu mienia wspólnotom religijnym, w którym (z wyjątkiem ustawowego zwrotu mienia zakonowi i niektórym diecezjom zaraz po „aksamitnej rewolucji”) to sądy rozstrzygają zasadność pozwów restytucyjnych.

jest to ustawa o relacjach państwa z gminami, nie zaś do ich ogólnopolskiej reprezentacji. W wielu państwach nie funkcjonuje w ogóle żadne ogólnokrajowe przedstawicielstwo gmin, a jego istnienie w Polsce wynika ze słabości poszczególnych gmin, które mają niewielu członków, a nadto z celowości istnienia przedstawicielstwa wszystkich gmin wyznaniowych wobec państwa¹⁰.

Ustawa nie dotyczy majątku pozostałego po osobach fizycznych. Dotyczy mienia gmin wyznaniowych, jak również innych żydowskich wyznaniowych osób prawnych działających wedle rozporządzenia Prezydenta RP z 1927 r. Jej zakres podmiotowy nie obejmuje innych np. politycznych, kulturalnych czy sportowych organizacji żydowskich. Komisja Administracji i Spraw Wewnętrznych Sejmu RP stanęła na stanowisku braku bezpośredniej ciągłości między przedwojennymi a dzisiejszymi gminami wyznaniowymi. Stąd w ustawie mowa nie o przywróceniu własności, a o przeniesieniu jej. Dotyczy to jednak własności takich nieruchomości, które aktualnie są własnością państwową lub jednostek samorządu terytorialnego, nie zaś osób trzecich. Tylko taką własność można bowiem przenieść na gminy wyznaniowe. Ustawa nie zakazuje w sposób generalny przeniesienia własności, lecz otwiera drogę zindywidualizowanemu podejściu do każdego przypadku (tj. każdej nieruchomości) w formie postępowania regulacyjnego, przy wyważeniu rozbieżnych interesów uczestników postępowania. Wykluczono w tym akcie prawnym możliwość przeniesienia na gminy wyznaniowe własności dwóch znaczących grup nieruchomości, tj. domów mieszkalnych oraz obiektów służby zdrowia. Spośród nieruchomości objętych postępowaniem regulacyjnym najliczniejszą grupę stanowią cmentarze. Ich liczba według ówczesnych zestawień oscylowała między 758 (strona rządowa) a 1200 (strona wyznaniowa). Te nieruchomości, które są lub będą (na skutek postępowania regulacyjnego) własnością gmin wyznaniowych, nie podlegają wywłaszczeniu. Mogą być one przenoszone włas-

¹⁰ Wystąpienie posła sprawozdawcy Komisji Administracji i Spraw Wewnętrznych Bogdana Bujaka w: *Sejm Rzeczypospolitej Polskiej. Kadencja II. Sprawozdanie Stenograficzne ze 101. posiedzenia Sejmu w dniu 10 lutego 1997 r.*, Warszawa 1997, s. 26. Gminy wyznaniowe funkcjonują w następujących miastach: Bielsko-Biała, Gdańsk, Katowice, Kraków, Legnica, Łódź, Szczecin, Warszawa, Wrocław.

nościowo na gminy tylko w naturze. Drugą grupę nieruchomości stanowią synagogi (zachowało się 228, w tym 7 w gestii związku gmin wyznaniowych) oraz place po synagogach, które działały do 1 września 1939 r. Trzecia grupa to nieruchomości, na których w dniu wejścia w życie ustawy są budynki, będące uprzednio siedzibą gmin żydowskich lub takie, które były przeznaczone do celów kultu religijnego (np. domy modlitwy) lub na aktywność oświatowo-wychowawczą i charytatywno-opiekuńczą. W tym przypadku warunkiem zainicjowania postępowania regulacyjnego jest posiadanie w dniu 1 września 1939 r. własności takich nieruchomości przez gminy lub inne żydowskie konfesyjne osoby prawne. Ta grupa wraz z synagogami obejmuje możliwość przeniesienia własności w naturze, a jeżeli byłoby to uzasadnione w okolicznościach danego przypadku, istnieje możliwość przyznania nieruchomości zamiennej albo odszkodowania finansowego¹¹.

W przypadku zakresu terytorialnego tytułowego zagadnienia istotne są różnice unormowań w tej ustawie w odniesieniu do ziem zachodnich i północnych. W tym akcie prawnym zawarty jest zatem dualizm regulacji o charakterze przestrzennym, będący ściśle implikacją najnowszej historii Polski. Na opisywanym obszarze terminem dla ustalenia własności gmin synagogałnych (tak nazwanych prawnie) oraz innych wymienionych żydowskich osób prawnych jest dzień 30 stycznia 1933 r., w którym to prezydent Rzeszy Paul von Hindenburg powierzył urząd kanclerza Hitlerowi. Po tej dacie rozpoczęły się konfiskaty mienia żydowskiego. Ze względu na brak bliższych powiązań członków gmin synagogałnych z Żydami polskimi przyjęto ograniczone możliwości regulacji majątkowej. Swoim zakresem obejmuje ona nieruchomości, na których 30 stycznia 1933 r. były cmentarze grzebalne lub synagogi. Inne nieruchomości, które w tej dacie były własnością gmin synagogałnych lub innych wyznaniowych żydowskich osób prawnych, mogą być przedmiotem przeniesienia własności tylko wtedy, kiedy w postępowaniu regulacyjnym zostanie udowodniona celowość przywrócenia w nich kultu religijnego lub działalności charytatywno-opiekuńczej i wychowawczo-oświatowej.

¹¹ Tamże, s. 28, 29.

Problemem jest zniszczenie dokumentacji wieczysto-księgowej i geodezyjnej na tych terenach, stąd postępowanie regulacyjne może nastąpić także w razie braku takiej dokumentacji, gdy stan prawny nieruchomości nie jest ustalony, jednakże aktualny wyznaniowy żydowski jej charakter znajduje oparcie w przekazach historycznych. Na ziemiach zachodnich i północnych może mieć miejsce wyłącznie przekazanie nieruchomości w naturze. Wykluczone jest przekazywanie nieruchomości zamiennych albo odszkodowań pieniężnych. Celem pomocy w poczynieniu rozlicznych nakładów finansowych na uporządkowanie kirkutów czy też synagog dopuszczono w ustawie możliwość przekazywania na te cele funduszy przez organizacje żydowskie z zagranicy. Przewidziano ustawowo sposób zarządzania mieniem gmin i ich związków drogą utworzenia fundacji z udziałem innych krajowych osób fizycznych i prawnych, jak również zagranicznych organizacji Żydów pochodzących z Polski oraz Światowej Żydowskiej Organizacji Restytucji (World Jewish Restitution Organization). WJRO utworzyły organizacje żydowskie ze Stanów Zjednoczonych, Izraela i organizacje międzynarodowe, aby zająć się mieniem żydowskim na obszarach okupowanych przez Niemców w latach II wojny światowej¹².

Ustawa z 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 41, poz. 251 z późn. zm.) normuje postępowanie regulacyjne w art. od 30 do 35, ustalając pięcioletni termin składania wniosków dotyczących zwrotu nieruchomości. Uplłynął on dnia 10 maja 2002 r.

3. KOMISJA REGULACYJNA DO SPRAW WYZNANIOWYCH ŻYDOWSKICH

W dniu 10 października 1997 r. – na podstawie art. 32 ust. 7 powyższej ustawy – Minister Spraw Wewnętrznych i Administracji w porozumieniu z Zarządem Związku Gmin Wyznaniowych Żydow-

¹² Tamże, s. 29. Taka fundacja została utworzona i zajmuje się utrzymaniem cmentarzy żydowskich, a jest nią Fundacja Ochrony Dziedzictwa Żydowskiego.

szych wydał zarządzenie w sprawie szczegółowego trybu działania Komisji Regulacyjnej do Spraw Gmin Wyznaniowych Żydowskich (MP z 1997 r., Nr 77, poz. 730). Od wejścia w życie Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r. zarządzenia ministrów – w myśl jej art. 93 w związku z art. 87 – mają charakter wewnętrzny i obowiązują tylko jednostki organizacyjne podległe organowi je wydającemu. Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich, jak i same gminy – co oczywiste – nie podlegają Ministrowi SWiA, a kwestie, które ono reguluje, dotyczą jeszcze innych podmiotów zewnętrznych, którymi są jako uczestnicy postępowania np. jednostki samorządu terytorialnego. Te okoliczności¹³ prowadzą do wniosku o możliwej niekonstytucyjności regulacji tak doniosłej publicznie materii w formie aktu prawa wewnętrznego, jakim jest w tym przypadku zarządzenie ministra. Konieczne jest w porozumieniu ze Związkiem Gmin Wyznaniowych Żydowskich, na podstawie art. 32 ust. 7 ustawy (po jej nowelizacji), wydanie przez Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji aktu prawa powszechnie obowiązującego, jakim – stosownie do art. 87 ust. 1 i art. 92 Konstytucji – będzie rozporządzenie.

Na podstawie § 2 zarządzenia Ministra SWiA z 10 października 1997 r. Komisja Regulacyjna została powołana do prowadzenia postępowania regulacyjnego w celu przeniesienia na rzecz gmin wyznaniowych żydowskich oraz Związku Gmin lub przekazania na ich rzecz własności nieruchomości, lub ich części. Jest zbudowana na zasadzie parytetu. Składa się ogółem z 12 stałych członków, wyznaczonych w równej liczbie (czyli po sześciu) przez Ministra SWiA i Zarząd Związku Gmin. Na jej czele stoi dwóch współprzewodniczących: jeden wyznaczony przez wzmiankowanego ministra, a drugi przez Zarząd ZGWŻ. Zasada parytetu dotyczy też organizacji pracy podstawowych jednostek pracy Komisji, którymi są zespoły orzekające. W ich skład wchodzi po dwóch stałych członków wyznaczonych przez ministra i Zarząd Związku. W myśl § 3 i 4 siedzibą Komisji jest Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji, które też zapew-

¹³ Pomijając np. ograniczenie drogi sądowej w samej ustawie tylko do sytuacji określonej w art. 34 oraz w § 22 ust. 1 zarządzenia.

nia jej obsługę kancelaryjno-biurową¹⁴. Komisja może orzekać na posiedzeniach wyjazdowych.

Według § 5 postępowanie regulacyjne wszczyna się na wniosek zainteresowanej gminy żydowskiej lub Związku Gmin. Uczestnikiem postępowania może być gmina żydowska, Związek Gmin, jednostka państwowa albo jednostka samorządu terytorialnego, której interesu prawnego dotyczy to postępowanie. *De lege ferenda* zwrot „może być” użyty w § 5 ust. 2 zarządzenia z punktu widzenia zasady bezpieczeństwa obrotu prawnego i ustrojowych cech konstrukcyjnych samorządu terytorialnego powinien być zastąpiony słowem „jest”. Nie może tu być miejsca na uznaniowość, gdyż to postępowanie dotyczy władz publicznych RP i ich chronionych mocą Konstytucji, ustaw i ratyfikowanych umów międzynarodowych (Europejska Karta Samorządu Terytorialnego) praw majątkowych. *De lege lata* rozwiązanie to nie wydaje się konstytucyjne. Stosownie do § 5 ust. 3 zarządzenia zainteresowaną jednostką państwową jest jednostka uprawniona do dysponowania nieruchomościami Skarbu Państwa oraz taka jednostka państwowa, w której władaniu znajduje się nieruchomość lub jej część będąca przedmiotem postępowania.

Niezrozumiała z punktu widzenia zasady szybkości postępowania – określonej w art. 12 § 1 kodeksu postępowania administracyjnego (k.p.a.) – jest asymetria unormowań § 6 wobec § 7 zarządzenia. W pierwszym z nich (zdanie drugie) słusznie zastosowano wobec uczestników postępowania termin 30 dni dla złożenia pisemnych wyjaśnień, w sytuacji skierowania do nich takiego żądania w toku postępowania. Natomiast w § 7 ust. 1 określono, że zespół orzekający załatwia sprawy bez zbędnej zwłoki, a w ust. 2, iż niezwłocznie powinny być załatwione sprawy, które mogą być rozpatrzone na podstawie dowodów przedstawionych przez uczestników postępowania. Błędne jest niezwiązanie Komisji (w przeciwieństwie do uczestników) żadnymi terminami. *De lege ferenda* należy wprowadzić odpowiednie stosowanie k.p.a. w zakresie jego rozdziału 7 („Załatwianie spraw”) art. 35-38. Wymagałoby to jednak m.in. określenia organu

¹⁴ Konkretnie czyni to Departament Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych MSWiA.

wyższego stopnia w art. 37 § 1 k.p.a., co mogłoby zasadniczo premodelować postępowanie regulacyjne¹⁵. Brak kryteriów temporalnych w § 7 zarządzenia powoduje w praktyce, że w większości spraw zwłoka staje się „niezbędna”, jest niebezpiecznie stałym elementem postępowania regulacyjnego, a przecież nie wszystkie wnioski charakteryzuje wysoki stopień skomplikowanego stanu faktycznego i prawnego. Niweczy to wartość, jaką jest pewność prawna. Na gruncie aktualnej redakcji § 7 mamy do czynienia ze swoistą zasadą nieograniczonego temporalnie postępowania i *sui generis* zasadą jego permanencji, a nie tak wyglądała *ratio legis* regulacji majątkowej w tej ustawie. Bardzo istotnym argumentem na rzecz ram temporalnych prowadzonych postępowań jest jego wysoka kosztowność (koszty osobowe i rzeczowe), co jest istotne, wzięwszy pod uwagę ekonomię sektora publicznego¹⁶.

Zgodnie z § 11 zarządzenia pisemny wniosek o wszczęcie postępowania regulacyjnego powinien zawierać: wskazanie osoby, od której pochodzi i jej adres, wskazanie uczestników postępowania i ich adresy, żądanie, jego faktyczne i prawne uzasadnienie, wskazanie dowodów oraz okoliczności przemawiających za uwzględnieniem wniosku, podpis wnioskodawcy. Powinny być do niego dołączone posiadane oryginały lub urzędowo poświadczone odpisy dokumentów przytoczonych we wniosku. Wnioskodawca może wnosić o polecenie uczestnikowi postępowania dostarczenia dokumentów będących w jego posiadaniu lub złożenie odpowiednich oświadczeń. Może ponadto zażądać z urzędu dostarczenia dokumentów znajdujących się w sądach i urzędach. Wniosek oraz dokumenty załączone jako dowody należy złożyć wraz z ich odpisami dla uczestników postępowania.

¹⁵ Poczynione w odniesieniu do zarządzenia w sprawie Komisji Regulacyjnej do Spraw Gmin Wyznaniowych Żydowskich uwagi *de lege lata* i *de lege ferenda* można analogicznie odnieść do czterech pozostałych komisji regulacyjnych działających w strukturze MSWiA, gdyż wszystkie one – wraz z omawianą Komisją – charakteryzują się daleko posuniętymi zbieżnościami konstrukcyjnymi.

¹⁶ Komisja jest finansowana z budżetu państwa, w części dotyczącej Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji. Zob. § 24 ust. 3 zarządzenia.

W postępowaniu regulacyjnym – na podstawie §§ 8, 10, 15 ust. 3, 16, 17, 18 ust. 3 zd. drugie, 19, 20 ust. 1, 21, 22 ust. 4 – stosuje się odpowiednio przepisy k.p.a. w zakresie doręczania pism, wzywania do udziału w czynnościach postępowania, terminów, protokołów, udostępniania akt uczestnikom postępowania, dowodów, kierowania rozprawą, zawieszania postępowania, zawierania ugód, orzeczeń i ugód zespołów orzekających oraz ustalania kosztów postępowania.

Zgodnie z § 12 wnioski składane w toku postępowania przed zespołem orzekającym oraz wyjaśnienia mogą być przedstawione na piśmie, telegraficznie, za pomocą dalekopisu, jak również ustnie do protokołu. *De lege ferenda* należy poszerzyć ten katalog o możliwość skorzystania z poczty elektronicznej.

Kontrowersję wzbudza aktualna redakcja § 18 ust. 1 zarządzenia, dopuszczająca możliwość rozstrzygnięcia sprawy przez zespół orzekający na posiedzeniu bez udziału uczestników postępowania. Pomiędzy to możliwość prezentacji np. stanowisk organów jednostek samorządu terytorialnego, co może prowadzić do uszczuplenia ich praw majątkowych.

Priorytet ugodości postępowania regulacyjnego został odzwierciedlony w § 20 ust. 2 zd. pierwsze zarządzenia: zespół orzekający wyda orzeczenie, gdy ugoda nie zostanie zawarta.

W § 20 ust. 2 zd. drugie zapisano, iż w razie równości głosów uznaje się, że zespół orzekający nie uzgodnił orzeczenia. Na podstawie art. 34 ustawy otwiera to wnioskodawcy możliwość dochodzenia swoich interesów przed sądem.

Zasadnicze pytanie o zgodność z Konstytucją wywołuje zapis § 22 ust. 1 zarządzenia, według którego od orzeczenia zespołu orzekającego nie przysługuje odwołanie. Narusza on art. 77 ust. 2 Konstytucji, zamykając drogę sądową¹⁷.

Według dokumentu Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych MSWiA „Działalność Komisji Regulacyjnej do Spraw Gmin Wyznaniowych Żydowskich funkcjo-

¹⁷ Omawiane zarządzenie zostało zaczerpnięte z publikacji K. Warchałowskiego *Prawo wyznaniowe. Wybór źródeł*, Warszawa 2000, s. 550-557.

nującej na podstawie ustawy z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej – stan na dzień 30 grudnia 2005 r.¹⁸ – ogółem do Komisji wpłynęło 5544 wniosków, wszczęto 5504 postępowania, odbyło się 2010 rozpraw. 857 postępowania zostało całkowicie zakończonych, z czego 278 zakończono ugoda, 172 zakończono orzeczeniem (całkowicie lub częściowo) uwzględniającym wniosek, 240 zakończono wydaniem orzeczenia o umorzeniu postępowania, 166 zakończono orzeczeniem o oddaleniu bądź odrzuceniu wniosku, w 14 przypadkach nie uzgodniono orzeczenia, zawieszono 7 postępowania. Na własność gmin wyznaniowych przeszło ogółem 317 nieruchomości, w tym 75 nieruchomości zamiennych. Ugody zawarte przed Komisją przewidywały dla gmin wyznaniowych rekompensatę pieniężną w wysokości ogółem 17 139 810 zł. Wnioskodawcom przyznano (w 20 orzeczeniach i 4 ugodach) odszkodowania w wysokości ogółem 4 304 680 zł¹⁹.

W dniu 14 czerwca 1999 r. zostało wydane istotne dla wykonania ustawy z 20 lutego 1997 r. rozporządzenie Rady Ministrów w sprawie określenia państwowych jednostek organizacyjnych oraz samorządu terytorialnego, z których mienia mogą być wyłączone nieruchomości zamienne oraz określenia państwowej jednostki organizacyjnej, na którą może być nałożony obowiązek zapłaty odszkodowania na rzecz

¹⁸ Dokument w posiadaniu autora.

¹⁹ I. Trusewicz, *Gminy żydowskie żądają cmentarza*, „Rzeczpospolita”, 8 sierpnia 2007, s. A3, podaje liczbę 331 postępowania zakończonych ugoda oraz 221 zakończonych orzeczeniem. Z. Lentowicz, *Synagogi wracają*, „Rzeczpospolita”, 24 lipca 2002, s. A4, podaje, że według ówczesnego stanu liczbowego gminy żydowskie odzyskały 23 synagogi i 10 cmentarzy. Na temat regulacji żydowskiej por. J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 205-206; analiza krytyczna rozwiązań ustawy zob. J. Bocian, *Spóźniony spadek. Czego nie ma w ustawie*, „Midrasz” 1998, nr 11(19), s. 6-10; K. Gebert, *Jak się dzielić?*, „Midrasz” 1998, nr 11(19), s. 17 (o problemach wspólnej fundacji z WJRO); J. Lipszyc, *Kłopoty*, „Midrasz” 1998, nr 11(19), s. 18-20; *Odbieranie niektórych składników. Rozmowa z Franciszkiem Kotulskim, prawnikiem, jednym z reprezentantów Związku Gmin w Komisji Regulacyjnej*, „Midrasz” 1998, nr 11(19), s. 12-14; M. Piotrowski, *Wiatr odstania kości*, „Polityka” 2002, nr 25(2355), s. 78-80; P. Pytlakowski, *Dajcie nam zgodnego rabina*, „Polityka” 2002, nr 42(2372), s. 24-27.

gmin wyznaniowych żydowskich lub Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich (Dz.U. z 1999 r., Nr 53, poz. 553).

4. SYTUACJA MIENIA ŻYDOWSKIEGO W WOJEWÓDZTWIE GORZOWSKIM

Doniosłym zagadnieniem w Polsce jest całościowa inwentaryzacja wszelkich składników materialnych żydowskiej kultury i judaizmu. Te działania w odniesieniu do dzisiejszej północnej części województwa lubuskiego były prowadzone po powstaniu województwa gorzowskiego w 1975 r. W dniu 26 września 1983 r. ówczesny dyrektor Wydziału do Spraw Wyznań (funkcjonujących w strukturze urzędów wojewódzkich) w Gorzowie Wlkp. Roman Bukartyk przesłał pisemną odpowiedź na pismo Urzędu do Spraw Wyznań, zawierającą informację o aktualnym stanie cmentarzy, synagog i innych żydowskich obiektów kultowych. W piśmie tym (Wz 8086/4/83)²⁰ informowano o zachowaniu się resztek cmentarzy żydowskich w miejscowościach Gorzów Wlkp., Choszczno, Międzyrzecz, Skwierzyna, Trzciel i Witnica. W Gorzowie część starego cmentarza była zabezpieczona, zachowało się trochę tablic, pomników i innych elementów architektury cmentarnej, dom żydowski i kaplica, które były wyłączone z terenu kirkutu i od lat używane na inne cele, gdyż mieścił się tu wówczas Zakład Remontowo-Budowlany Wydziału Oświaty i Wychowania Urzędu Miejskiego. Wojewódzki konserwator zabytków rozważył możliwość utworzenia z „zespołu żydowskiego” oddziału Muzeum Okręgowego w Gorzowie.

Dyrektor R. Bukartyk w piśmie do Urzędu do Spraw Wyznań z dnia 2 lutego 1988 r. (Wz 8086/2/88) informował, że w odniesieniu do nakładów finansowych w zakresie renowacji i porządkowania kirkutów Wydział do Spraw Wyznań nie zrealizował żadnych prac w 1987 r., a plan na rok 1988 obejmował inwentaryzację macew na gorzowskim cmentarzu, co zamykało się kwotą 500 tys. zł. Bukartyk

²⁰ Archiwum Akt Nowych (dalej: AAN), Urząd do Spraw Wyznań (dalej: Ud/sW), sygn. 132/286, s. 6.

zawiadamiał dalej w piśmie, że trwały również prace przygotowawcze związane z budową mauzoleum na słubickim kirkucie, planowaną przez Związek Religijny Wyznania Mojżeszowego w PRL²¹.

W kolejnym piśmie Bukartyka do Urzędu do Spraw Wyznań z dnia 19 kwietnia 1989 r. (Wz. 8086/1/89), dotyczącym aktualizacji materiałów odnoszących się do kirkutów na terenie województwa gorzowskiego, zostały podane obszerniejsze dane. W latach 1987-1988 sporządzono ewidencję cmentarzy, opracowano karty cmentarzy, które objęły nazwę, wielkość, czas założenia, lokalizację, wskazały najstarsze zachowane macewy. Ich uzupełnieniem była dokumentacja fotograficzna i mapka. Działania te finansował wojewódzki konserwator zabytków. Na terenie kirkutu w Słubicach prowadzono prace przy jego ogrodzeniu finansowane z funduszy Fundacji Nissenbaumów. Zachowały się fragmenty muru, tarasowy układ i zieleń cmentarza. Stwierdzono również istnienie fragmentów, a nawet całości budynków posynagogałnych używanych do zgoła odmiennych celów. W Trzcielu taki obiekt zajmowała Straż Pożarna, a w Pszczewie budynek stanowił własność prywatną rolnika. W piśmie stwierdzono brak zainteresowania „tymi sprawami”, poza Wydziałem do Spraw Wyznań, wojewódzkim konserwatorem zabytków oraz naczelnikami miast i gmin. Sprawą bardzo trudną jawiło się angażowanie społeczeństwa do porządkowania „tego typu” obiektów. Wskazano również na podejmowanie przez Wydział działania na rzecz porządkowania kirkutów ze strony duchownych rzymskokatolickich i innych wyznań, jednakże bez większych skutków²².

W nowej rzeczywistości politycznej po 1989 r. można było spojrzeć na nowo na zachowanie dziedzictwa judaizmu. Nowego ducha dobrze oddaje pismo z dnia 12 listopada 1990 r. dyrektora Wydziału Spraw Obywatelskich Urzędu Wojewódzkiego w Gorzowie Wlkp. (SO III-8086/1/90) do prezydenta, wójtów, burmistrzów i kierownika Urzędu Rejonowego na terenie województwa gorzowskiego. Informuje on w nim, że minister-szef Urzędu Rady Ministrów Jacek Ambroziak zwrócił się do wojewody gorzowskiego o osobiste zaintere-

²¹ Tamże, s. 19.

²² Tamże, s. 9, 10, 11-12.

sowanie się sprawą opuszczonych cmentarzy żydowskich. Wynikało to z ducha współdziałania państwa ze związkami wyznaniowymi dla ochrony wspólnego dziedzictwa kultury, a także z uznania specyfiki religii i tradycji żydowskiej, z którego wynika szacunek dla sakralności i nienaruszalności miejsc pochówku żydowskich zwłok. Stąd zasadą postępowania było zachowanie wszystkich istniejących kirkutów w Polsce, a także zakaz naruszania, likwidacji bądź przeznaczania na inne cele miejsc pochówku i cmentarzy żydowskich. To również obligacja do dbałości o zapewnienie właściwej formy upamiętnienia, zgodnej z charakterem miejsca. W piśmie tym zrekapitulowane zostały najważniejsze zasady judaizmu dotyczące kirkutów, m.in. nieistnienie terminu „likwidacja” cmentarza. Znalazło się przypomnienie, iż po II wojnie światowej wiele kirkutów potraktowano jako obiekty opuszczone, dokonując ich upaństwowienia i włączając do obszarów zielonych, lasów, nieużytków. Wiele z nich zabudowano. Do lat 70. XX w. uznawano je za „normalne” opuszczone cmentarze, co skutkowało ich likwidacją i przeznaczeniem na inne cele. W piśmie wskazano elementy genezy nowego podejścia do nekropolii judaizmu, wynikające wówczas m.in. z wejścia w życie ustawy z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, a także otwarcia się Polski na świat, co spowodowało naturalne zainteresowanie wspólnoty żydowskiej za granicą sanktuariami judaizmu, czyli kirkutami. W piśmie podkreślono, iż wspólnym wysiłkiem władz lokalnych oraz Fundacji Nissenbaumów dokonano częściowego uporządkowania cmentarzy w Słubicach i w Trzciel. Zalecano gotowość wspierania wszelkich zbiorowych bądź prywatnych inicjatyw służących upamiętnianiu kirkutów, np. ogradzając teren, budując pomnik lub instalując tablicę okolicznościową²³.

²³ Dokument w posiadaniu autora. Istnienie gmin żydowskich na ziemiach zachodnich i północnych upamiętniają nazwy miejscowości, w których funkcjonowały one w okresie przedhitlerowskim, a które są wyryte w kamieniu na terenie Doliny Gmin (*The Valley of Communities*), stanowiącej część Instytutu Yad Vashem w Jerozolimie.

5. SYTUACJA AKTUALNA W PÓŁNOCNEJ CZĘŚCI WOJEWÓDZTWA LUBUSKIEGO

W północnej części województwa lubuskiego, które powstało 1 stycznia 1999 r., w miejscowości Skwierzyna, znajduje się drugi co do wielkości kirkut na tym terenie. Lokalni społecznicy, głównie nauczyciele historii²⁴, we współdziałaniu z miejscowym Skwierzyńskim Stowarzyszeniem Rozwoju Gospodarczego opracowali projekt uporządkowania cmentarza. Założony około połowy XVIII w. kirkut został uporządkowany głównie ze środków Fundacji Forda. W maju 2002 r. w ramach projektu „Przywrócić pamięć”, współrealizowanego przez Skwierzyńskie Stowarzyszenie Rozwoju Gospodarczego, zostało zredagowane przez Andrzeja Kirmiela wydawnictwo *Żydzi w Skwierzynie*, sfinansowane przez Fundację Forda. Zawarto w nim dzieje skwierzyńskiej gminy żydowskiej i innych instytucji wspólnotowych. Na otwartym wiosną 2002 r. skwierzyńskim kirkucie znajduje się 250 macew²⁵. W Skwierzynie trwa postępowanie regulacyjne w sprawie placu, na którym znajdowała się synagoga.

W Międzyrzeczu znajduje się jedyna spośród ocalonych synagog na terenie województwa lubuskiego. W okresie PRL dyrektor Wydziału do Spraw Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Gorzowie Wlkp. 25 lutego 1986 r. informował pismem (Wz 8086/1/86) Urząd do Spraw Wyznań o przeznaczeniu obiektu tej synagogi – jak to zostało ujęte – „na cele kultury”. Uwarunkowane to było jednak odtworzeniem dla dotychczasowych użytkowników innej bazy, o dużym nakładzie finansowym²⁶. W innym piśmie z dnia 12 maja 1986 r. (Wz 8086/2/86) tenże dyrektor zawiadamiał Urząd do Spraw Wyznań, iż w Międzyrzeczu znajduje się w dobrym stanie obiekt – dawniej synagoga wyznania mojżeszowego, obecnie magazyn GS. W przyszłości miała być tu umiejscowiona galeria sztuki²⁷.

²⁴ Głównie Andrzej Kirmiel i Tomasz Watros.

²⁵ R. Ochwat, *To było miejsce przekłete*, „Gazeta Wyborcza – Zielona Góra – Gorzów Wlkp.”, 5 lipca 2002 r., s. 5.

²⁶ AAN, Ud/sW, sygn. 132/286, s. 16.

²⁷ Tamże, s. 4.

Szczecińska gmina wyznaniowa żydowska w 1998 r. rozpoczęła rozmowy z ówczesnym właścicielem budynku synagogi, spółdzielnią produkcyjną, żądającą wysokiego odszkodowania za jej zwrot. Gmina szczecińska zainicjowała również postępowanie regulacyjne w tym przedmiocie²⁸. 15 marca 2001 r. budynek synagogi – po upadku spółdzielni – przejęła gmina Międzyrzecz. Wystąpiła ona do Komisji Regulacyjnej z propozycją zagospodarowania obiektu przez gminę wyznaniową żydowską ze Szczecina, nie narzucając jej odgórnie sposobu jego wykorzystywania²⁹. Po zakończeniu postępowania regulacyjnego gmina wyznaniowa chciałaby w tej ortodoksyjnej synagodze typu bet ha-kneset, wzniesionej w 1824 r., urządzić stałą ekspozycję, ukazującą styl życia, kulturę i religię istniejącej do wybuchu II wojny światowej wspólnoty żydowskiej. Miało się to dokonać przy wsparciu powstałej w 1987 r. Fundacji Ronalda S. Laudera, ratującej świadectwa żydowskiej kultury materialnej, w tym właśnie obiekty synagogalne i kirkuty³⁰. Na obecną chwilę ekspozycja jeszcze nie powstała.

Regulacja majątkowa w odniesieniu do Gorzowa Wlkp. dotyczyła przede wszystkim cmentarza żydowskiego. Temat kirkutu stał się aktualny w latach 80. XX w. W piśmie stanowiącym odpowiedź dyrektora Wydziału do Spraw Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Gorzowie Wlkp. do Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie z dnia 28 lutego 1985 r. (Wz 8086/1/85) znajdujemy wzmiankę o opracowaniu w 1984 r. dokumentacji ewidencyjnej m.in. cmentarza żydowskiego w Gorzowie Wlkp. Na 1985 r. wojewódzki konserwator zabytków złożył wniosek do Ministerstwa Kultury i Sztuki o przyznanie kwoty 500 tys. zł na inwentaryzację i wstępne zabezpieczenie gorzowskiego kirkutu³¹.

²⁸ Wyraziła ona również zainteresowanie przejęciem zrujnowanego budynku synagogi w Pszczewie.

²⁹ R. Romanowski, *Synagoga znów żydowska*, „Ziemia Gorzowska”, 22 marca 2001, s. 10.

³⁰ *Muzeum w synagodze. Rozmowa R. Ochwat ze Stefanem Millerem, przewodniczącym zarządu Gminy Wyznaniowej Żydowskiej w Szczecinie*, „Gazeta Wyborcza – Zielona Góra – Gorzów Wlkp.”, 16-17 czerwca 2001 r., s. 3.

³¹ AAN, Ud/sW, sygn. 132/286, s. 15.

W piśmie z dnia 25 lutego 1986 r. (Wz 8086/1/86) dyrektor wzmiankowanego Wydziału informował UdsW o działaniach na rzecz ratowania pozostałości cmentarzy żydowskich. Stwierdził, że gorzowski kirkut ma pełną dokumentację i inwentaryzację konserwatorską, a w 1986 r. planowane było odbudowanie jego ogrodzenia i uprzątnięcie na koszt miasta, jak również sfinansowanie z tego samego źródła odtworzenia zabytkowej bramy cmentarnej³².

W dniu 28 września 1987 r. szef Biura Związku Religijnego Wyznania Mojżeszowego w PRL Michał Białkowicz skierował do prezydenta Gorzowa Wlkp. pismo (nr 1194/87), w którym wyraził zaniepokojenie faktem systematycznej dewastacji gorzowskiego kirkutu i urządzenia stolarni w budynku synagogi. Zwrócił się do prezydenta miasta w imieniu ZRWM o: przeznaczenie budynku dawnej synagogi na inny, stosowniejszy cel dla tego obiektu, zabezpieczenie cmentarza przed dalszą dewastacją, wytyczenie pieszego, bezkolizyjnego dojścia do jego terenu, jak również rozważenie możliwości uporządkowania terenu kirkutu, zważywszy na fakt, że Związek nie dysponował środkami finansowymi na ten cel. Pismo zostało skierowane do wiadomości Urzędu do Spraw Wyznań i Wydziału do Spraw Wyznań w Gorzowie³³. Prezydent Gorzowa Krzysztof Spychaj pismem z dnia 30 października 1987 r. (GK ZUK) zwrócił się do wojewódzkiego konserwatora zabytków Władysława Chrostowskiego o podanie – w związku z pismem ZRWM – warunków konserwatorskich i propozycji źródeł finansowania niezbędnego zakresu robót, zważywszy na zabytkowy charakter kirkutu. Prezydent wspomniał, że w latach 1986 i 1987 zostały zorganizowane cztery „czyny społeczne”, polegające na porządkowaniu terenu cmentarza³⁴.

Po wejściu w życie ustawy z 20 lutego 1997 r. Gmina Wyznaniowa Żydowska w Szczecinie w dniu 25 kwietnia 2001 r. skierowała do Komisji Regulacyjnej wniosek o wszczęcie postępowania regulacyjnego w przedmiocie przeniesienia na nią własności nieruchomości położonej przy dzisiejszej ul. Walczaka 13/14. Według informacji

³² Tamże, s. 16.

³³ Tamże, s. 5.

³⁴ Tamże, s. 18.

wnioskodawcy mieścił się tam Żydowski Dom Starców Prowincji Brandenburgia i Marchii Granicznej, mający 50 łóżek dla pensjonariuszy, a założony w 1927 r. W dniu 25 września 2001 r. naczelnik Wydziału Gospodarki Nieruchomościami Urzędu Miasta Barbara Napiórkowska wystosowała do wnioskodawcy pismo (GN III KK 72240/52/01), w którym informowała o mylnym oznaczeniu obecnego położenia nieruchomości³⁵. Sprawa nie była dalej kontynuowana.

W dniu 20 lipca 2001 r. Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich skierował do Komisji Regulacyjnej wniosek o przeniesienie własności części nieruchomości w Gorzowie przy ul. Łazienki 2-4. W okresie przedwojennym była ona własnością gminy żydowskiej, w tym w wymaganym ustawowo dniu 30 stycznia 1933 r. Działka była zabudowana budynkiem synagogi przy ówczesnej Judenstraße 1³⁶. Dnia 25 września 2001 r. naczelnik Wydziału Gospodarki Nieruchomościami wystosowała do wnioskodawców odpowiedź (GN III KK 72240/51/01), w której został przywołany art. 30 ust. 4 ustawy. Zważywszy na fakt sprzedaży lokali mieszkalnych osobom fizycznym, Zarząd Miasta Gorzowa Wlkp. nie przychylił się do wniosku ZGWŻ.

Dnia 27 września 2001 r. Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich skierował wniosek o przeniesienie własności nieruchomości położonej w Gorzowie przy ul. Łużyckiej, stanowiącej plac po domu gminnym (budynku zarządu gminy synagogałnej). Odpowiedź została podpisana przez prezydenta Gorzowa w piśmie (GN III KK 72240/51/01) z dnia 8 grudnia 2001 r. Według jego stanowiska księga budynkowa nie dokumentuje rzeczywistej lokalizacji i w przedwojennym planie miasta Landsberg an der Warthe³⁷ nie istniała Brauerstraße 2,

³⁵ Opis niżej wymienionych wniosków o wszczęcie postępowania regulacyjnego w odniesieniu do Gorzowa został oparty na badaniach aktowych autora, jakie zostały przeprowadzone w dniu 21 października 2008 r. w Wydziale Gospodarki Nieruchomościami Urzędu Miasta Gorzowa Wlkp.

³⁶ Na dowód czego została załączona kopia publikacji *Führer durch die Jüdische Gemeindeverwaltung und Wohlfahrtspflege in Deutschland 1932-1933* [b.m.r.], gdzie na s. 66-67 znajduje się informacja o istnieniu w tym miejscu gminy synagogałnej, Mieszczańskiego Instytutu Pomocy oraz Prywatnej Kasy dla Ubogich. Na temat synagogi gorzowskiej m.in. Z. Linkowski, *Gorzowska synagoga*, „Ziemia Gorzowska”, 6 kwietnia 2006 r., s. 17.

³⁷ Taka była urzędowa nazwa dzisiejszego Gorzowa Wlkp. do początków 1945 r.

o której to lokalizacji nadmieniał wnioskodawca. Zarząd Miasta Gorzowa Wlkp. uznał wniosek za niewystarczająco udokumentowany.

W dniu 13 stycznia 2002 r. Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich zainicjował postępowanie regulacyjne w najistotniejszej ze spraw na terenie miasta Gorzowa Wlkp. – przeniesienie własności cmentarza żydowskiego³⁸. Przez długi czas władze miasta ignorowały problem wandalizmu na terenie kirkutu, odmawiając także partycypacji w kosztach jego sprzątnięcia, zasłaniając się niejasnością stanu prawnego wobec trwającego postępowania regulacyjnego, mimo że miasto było w czerwcu 2000 r. współorganizatorem obchodów 300-lecia istnienia cmentarza³⁹. W dniu 30 listopada 2007 r. Stowarzyszenie Otwarta Rzeczpospolita (działające głównie na polu zwalczania antysemityzmu i ksenofobii) wystosowało list do prezydenta Gorzowa Tadeusza Jędrzejczaka (OP/62/07) z zapytaniem m.in. o plany przeciwdziałania na przyszłość aktom profanacji cmentarza⁴⁰. List został podpisany przez prezesa zarządu Stowarzyszenia Paulę Sawicką.

W dniu 13 grudnia 2007 r. pełnomocnik do spraw restytucji Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich Tomasz Puto skierował do prezydenta Gorzowa pismo, w którym informował o odstąpieniu od zamiaru podpisania ugody z miastem na forum Komisji Regulacyjnej w sprawie dotyczącej przeniesienia własności cmentarza żydowskiego z tytułu niepodejmowania działań zapobiegających jego profanacji. Jednocześnie zadeklarował w imieniu ZGWŻ wolę ugodowego załatwienia ich wniosku, po uprzednim przywróceniu należ-

³⁸ Udokumentowaniem wniosku była kopia opracowania F.R. Barrana, *Staedte – Atlas Ostbrandenburg*, Leer 1990, s. 60, zawierająca mapę z potwierdzeniem własności cmentarza przez landsberską gminę synagogałną w dniu 30 stycznia 1933 r.

³⁹ Zob. M. Arent, *Zabrzmiła modlitwa na żydowskim cmentarzu*, „Ziemia Gorzowska”, 22 czerwca 2000 r., s. 11.

⁴⁰ Kserokopia w posiadaniu autora dzięki uprzejmości pana Dariusza Barańskiego, dziennikarza „Gazety Wyborczej – Zielona Góra – Gorzów Wlkp.”, od wielu lat zaangażowanego w sprawę uhonorowania w świadomości społecznej gorzowskiego kirkutu i przeciwdziałaniu aktom wandalizmu na jego terenie. List Stowarzyszenia zawiera istotny *passus* w kontekście odpowiedzialności w przyszłości za kirkut: „Również po zmianie prawnego opiekuna cmentarza oczekiwaliśmy od magistratu aktywnego włączenia się w opiekę nad tym cennym zabytkiem gorzowskiej historii”.

nego szacunku temu miejscu⁴¹. Tak się w końcu stało w kwietniu 2008 r.

Dnia 17 września 2008 r. przed Pierwszym Zespołem Orzekającym Komisji Regulacyjnej do Spraw Gmin Wyznaniowych Żydowskich została zawarta ugoda między uczestnikami postępowania (ZGWŻ, miastem Gorzów Wlkp. oraz wojewodą lubuskim). Postanowiono, że w myśl jej zapisów miasto Gorzów Wlkp. przenosi nieodpłatnie w stanie wolnym od wszelkich obciążeń na rzecz ZGWŻ prawo własności nieruchomości przy ul. Gwiazdzistej, stanowiącej zamknięty cmentarz żydowski, na którym nie ma możliwości dokonywania pochówków. Ponadto będzie informowało Związek o wszelkich wykonywanych na terenie przylegających działek pracach budowlanych lub porządkowych, które wiążą się z naruszeniem powierzchni gruntu, jak również umożliwi Związkowi Gmin – na jego prośbę – dokonywanie ekspertyz, zmierzających do ustalenia bądź zweryfikowania miejsc pochówków. Zapewni także ZGWŻ prawo przechodu i przejazdu przez zagospodarowaną jako droga dojazdowa i plac manewrowy nieruchomości sąsiadującą z kirkutem. Związek zrzekł się roszczeń w stosunku do działek przylegających do cmentarza. W myśl ugody (mającej moc sądowego tytułu egzekucyjnego) wydanie nieruchomości w stanie nieodbiegającym od tego, w jakim znajdowała się w dniu jej zawarcia, nastąpi w ciągu 30 dni od daty doręczenia miastu odpisu ugody opatrzonego klauzulą wykonalności na podstawie protokołu zdawczo-odbiorczego podpisanego przez odpowiednio umocowanych przedstawicieli stron⁴². Współprzewodniczący Komisji Regulacyjnej opatrzyli ugodę klauzulą wykonalności w dniu 8 października 2008 r. Na podstawie art. 33 ust. 4 ustawy ugoda stanowi podstawę dokonania wpisu w księdze wieczystej i w ewidencji gruntów.

W dniu 2 grudnia 2008 r. został podpisany przez miasto i Związek Gmin, reprezentowany przez pełnomocnika Alicję Kobus, protokół zdawczo-odbiorczy wydania nieruchomości stanowiącej kirkut⁴³.

⁴¹ Kserokopia pisma w posiadaniu autora.

⁴² Kserokopia treści ugody w posiadaniu autora.

⁴³ R. Ochwat, *Żydowski cmentarz ma nowych opiekunów*, „Gazeta Lubuska”, 3 grudnia 2008 r., s. 4 d.

Dnia 15 stycznia 2002 r. ZGWŻ złożył do Komisji Regulacyjnej wniosek o wszczęcie postępowania o przeniesienie własności nieruchomości położonej w Gorzowie Wlkp. przy ul. Fornalskiej 1, w części, w jakiej stanowiła własność żydowskiej osoby prawnej – wolnomularskiej Łoży Tolerancja, która działała w formie stowarzyszenia⁴⁴. W dniu 9 maja 2005 r. wiceprezydent Gorzowa udzielił odpowiedzi na ten wniosek (GN SP KK 72241/5/05). Stwierdził brak statutu Łoży Tolerancja, istotnego dla zbadania jej statusu w oświetleniu tamtejszego porządku prawnego oraz nieudokumentowanie aktualnego położenia nieruchomości, a ponadto powołał się na art. 30 ust. 4 ustawy, wskazując, iż lokale mieszkalne w budynku położonym na działce gruntu zostały sprzedane osobom fizycznym, a udział miasta to 60199/199500 części i tylko w tym zakresie miasto może nią rozporządzać.

W dniu 6 maja 2002 r. ZGWŻ złożył wnioski o przeniesienie własności nieruchomości po Żydowskim Związku Kobiet przy dawnej Bergstraße, Żydowskim Towarzystwie Opieki nad Wędrownymi Ubogimi, po dawnym budynku szkoły żydowskiej przy byłej Judenstraße oraz po Żydowskim Związku Opieki nad Chorymi przy dawnej Rankestraße⁴⁵. Sprawy oczekują na merytoryczną finalizację.

Najgłośniejszą w północnej części województwa lubuskiego sprawą był kirkut słubicki ze względu na rezonans tej kwestii na terenie Stanów Zjednoczonych zarówno przed, jak i po 1989 r.

W 1985 r. kirkut w Słubicach otrzymał kartę cmentarną nr 94, a jego walory lokalizacyjne, kompozycyjne, architektoniczne, artystyczne (rzeźba sepulkralna) i dendrologiczne udokumentowano⁴⁶.

Dnia 6 września 1985 r. do ówczesnego dyrektora Wydziału do Spraw Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Gorzowie Wlkp. skiero-

⁴⁴ Związek udokumentował wniosek źródłem historycznym wymienionym w *Führer durch die Jüdische*, s. 546.

⁴⁵ Tamże, s. 67.

⁴⁶ Zob. Notatka służbowa Wojewódzkiego Konserwatora Władysława Chrostowskiego z 23 września 1985 r., AAN, Ud/sW, sygn. 132/286, s. 23. W dokumencie tym wymieniony jest podmiot o nazwie „Międzynarodowa Komisja do Spraw Cmentarzy Żydowskich w Polsce”, której opinię pozytywną autor dokumentu wskazał jako niezbędną dla kontynuacji działań renowacyjnych na kirkucie.

wała pismo konsul naczelna Konsulatu USA w Poznaniu Mary Rose Brandt. Skontaktował się z nią rabin Zvi Kestenbaum, dyrektor Towarzystwa ds. Ochrony Cmentarzy Żydowskich, z prośbą o kontakt z R. Bukartykiem w sprawie cmentarza słubickiego. Pani konsul wraz z rabinem Kestenbaumem odwiedziła tamtejszy kirkut i rozmawiała z naczelnikiem miasta i gminy Słubice na temat jego ratowania, a ten zasugerował kontakt z gorzowskim wydziałem. Rabin Kestenbaum pragnął ogrodzić murem część cmentarza, która nie jest użytkowana przez „Zajazd Staropolski” i tam postawić mauzoleum – pomnik ku czci pochowanych tam rabinów⁴⁷. Pismo to zostało przesłane dyrektorowi Zespołu do Spraw Wyznań i Związków Wyznaniowych Nie-rzymskokatolickich w Urzędzie do Spraw Wyznań z prośbą o szybkie zajęcie stanowiska⁴⁸. Odpowiedź dyrektora Zespołu Tadeusza Dusika z dnia 22 listopada 1985 r. (NK-803/18/B/1/85) zawierała zgodę na inicjatywę rabina Kestenbauma, warunkowaną jej realizacją przez Związek Religijny Wyznania Mojżeszowego, do którego rabin miał przekazać projekty realizacyjne⁴⁹.

Cmentarz słubicki stanowił do przedwojnia miejski kirkut dla gminy żydowskiej we Frankfurcie nad Odrą, gdyż dzisiejsze Słubice były jego przedmieściem. Pierwszym udokumentowanym śladem jego istnienia był sporządzony na pergaminie dokument rady miejskiej z 2 lipca 1399 r., potwierdzający jego istnienie na tzw. Górze Żydowskiej. W 1976 r. do Sejmu PRL kandydował z tego okręgu ówczesny wicepremier, członek Komitetu Centralnego i zastępca członka Biura Politycznego KC PZPR Tadeusz Wrzaszczyk. Zgodnie ze zwyczajem tamtej doby musiał „załatwić” tej gminie inwestycję finansowaną centralnie. Zdecydował, że w związku ze zbliżającą się w 1980 r. olimpiadą w Moskwie będzie to zajazd, zgodnie z decyzją partii, by przy drogach z Zachodu do ZSRR budować sieć lokali gastronomicznych. Zajazd w Słubicach był pierwszy po przekroczeniu granicy od strony NRD. Dla Wrzaszczyka nie miało znaczenia, że w miejscu,

⁴⁷ AAN, Ud/sW, sygn. 132/286, s. 21.

⁴⁸ Tamże, s. 20.

⁴⁹ Tamże, s. 24. W aktach nie ma dalszych informacji o inicjatywie rabina Kestenbauma.

w którym stanął ten obiekt, znajduje się cmentarz żydowski. W związku z przygotowaniami do budowy na składowisko odpadów komunalnych zostały wywiezione zabytkowe macewy, z których część następnie wykorzystano do prac budowlanych. Pozostałą część cmentarza – nie zajęta przez „Zajazd Staropolski” – przekazano PKS i gminie Słubice⁵⁰.

Wśród amerykańskich środowisk żydowskich zaangażowanych m.in. w projekty Fundacji Ronalda S. Laudera, upamiętniające zabytki żydowskiej kultury materialnej i duchowej na terenie Europy, sprawa słubicka stała się aktualna pod koniec lat 90. XX w. Rabin Berel Polatsek, był głównym inicjatorem tych upamiętniających słubicki kirkut przedsięwzięć. Dnia 15 maja 2000 r. gościł wraz z delegacją u burmistrza Słubic Stanisława Ciecierskiego. Jest on mieszkańcem Nowego Jorku, a niektórzy z członków tamtejszej społeczności żydowskiej mają korzenie w dawnej gminie żydowskiej Frankfurtu nad Odrą⁵¹.

Dnia 9 października 2000 r. Gmina Wyznaniowa Żydowska w Szczecinie złożyła do Komisji Regulacyjnej wnioski o wszczęcie postępowania w sprawie przeniesienia własności nieruchomości cmentarza żydowskiego w odniesieniu do działki nr 71/2, której właścicielem jest gmina Słubice. Wniosek ten został uzupełniony pismem z dnia 7 listopada 2000 r. o rozszerzenie zakresu postępowania regulacyjnego o dwie dodatkowe działki – 70/1, objętej użytkowaniem wieczystym przez osobę prawną, i 71/1, będącej przedmiotem użytkowania wieczystego osób fizycznych. Uczestnikami postępowania w obu pismach określono wojewodę lubuskiego, starostę powiatu słubickiego oraz burmistrza miasta Słubice⁵².

Komisja Regulacyjna dnia 11 grudnia 2000 r. wydała zarządzenie o wszczęciu postępowania w odniesieniu do wszystkich wzmiankowanych we wniosku działek⁵³.

⁵⁰ E. Michalik, P. Lisiewicz, *Dom uciech na żydowskim cmentarzu*, „Gazeta Polska” 2002, nr 2(443), s. 3; por. też: B. Bielecka, *Nocny klub na cmentarzu*, „Gazeta Lubuska”, 18 stycznia 2002 r., s. 3.

⁵¹ Tamże, s. 4. Autor dysponuje kopią listu rabina do burmistrza z 25 maja 2000 r.

⁵² Kserokopie obu wniosków Gminy Wyznaniowej Żydowskiej w Szczecinie w posiadaniu autora.

⁵³ Kserokopia zarządzenia w posiadaniu autora.

Dnia 9 stycznia 2001 r. dyrektor Wydziału Spraw Obywatelskich Lubuskiego Urzędu Wojewódzkiego Marek Lewandowski zwrócił się pisemnie (SO.I.MAnd.5050-Ż-3/00) do Komisji Regulacyjnej o umorzenie postępowania w części dotyczącej działek 70/1 oraz 71/1, zważywszy na art. 30 ust. 4 ustawy, który chroni prawa nabyte osób trzecich⁵⁴. W swoim piśmie do naczelnika Wydziału Mniejszości Narodowych w MSWiA dyrektor M. Lewandowski informował, że wiosną 2001 r. miało miejsce spotkanie reprezentantów strony żydowskiej (w tym rabina B. Polatska) z władzami Słubic i przedstawicielem wojewody lubuskiego. Władze gminy Słubice zobowiązały się pomóc stronie żydowskiej w nawiązaniu kontaktu z aktualnymi użytkownikami wieczystymi działki 71/1 celem możliwego jej odkupienia przez szczecińską gminę wyznaniową. Burmistrz Słubic zobowiązał się do partycypacji gminy w kosztach wykupu tej działki⁵⁵.

Bulwersująca z punktu widzenia m.in. zasady judaizmu jest kwestia potraktowania przez władze w latach 70. XX w. cmentarza w Słubicach. Potraktowano go identycznie jak cmentarze ewangelickie, które również niszczone. Nieprzychylny klimat polityczny oraz sformułowania prawa funeralnego (możliwość likwidacji cmentarza po 25 latach) sprzyjały lekceważeniu tych kwestii. Nie zawsze respektowano wymóg uzyskania zgody związku wyznaniowego na ich zamykanie⁵⁶. Tymczasem np. synagoga czy też mykwa może być sprzedana (np. gdy gmina przenosi się na inne miejsce), a kirkut zawsze pozostaje cmentarzem i nie może spełniać innych funkcji. Działek pod cmentarz nie można dzierżawić czy zapisywać w testamencie. Można je wyłącznie kupić. W odległości siedmiu i pół stopy od grobu nie wolno niczego robić, albowiem jest to strefa należąca do zmarłego.

⁵⁴ Kserokopia pisma w posiadaniu autora.

⁵⁵ Pismo dyrektora Wydziału Spraw Obywatelskich Lubuskiego Urzędu Wojewódzkiego Marka Lewandowskiego z dnia 24 stycznia 2002 r., SO.I.MWes 5018-1/02, do Dobiesława Rzemieniewskiego, Naczelnika Wydziału Mniejszości Narodowych Departamentu Administracji Publicznej MSWiA. Kserokopia w posiadaniu autora.

⁵⁶ *Cmentarze są świadectwem pamięci. Z Moniką Krawczyk, dyrektorem generalnym Fundacji Ochrony Dziedzictwa Żydowskiego rozmawia K. Jutkiewicz-Kubiak*, „Midrasz” 2007, nr 4(120), s. 13. W tym samym numerze pisma na s. 23-25 znajduje się *Lista żydowskich cmentarzy w Polsce* opracowana przez Jana Jagielskiego.

Stare drzewa też są własnością zmarłych, gdyż ich korzenie dotykają kości i z tego względu należy się im szacunek. Na cmentarzu nie można prowadzić żadnej działalności gospodarczej, gdyż ziemia na kirkucie należy do zmarłych, a na nich nie powinno się zarabiać. Cmentarz istnieje zawsze, nawet wtedy, kiedy nie ma na nim macew⁵⁷.

W czasie wizyty w USA w styczniu 2002 r. premier Leszek Miller spotkał się z amerykańskimi środowiskami żydowskimi zrzeszonymi w Konferencji Głównych Organizacji Żydowskich. Oświadczył, że szef Gabinetu Politycznego Lech Nikolski będzie jego reprezentantem w dalszych rozmowach z tymi środowiskami na temat restytucji majątkowej obejmującej osoby fizyczne⁵⁸. W trakcie tych rozmów przekazano szefowi polskiego rządu informację o zaniepokojeniu stanem cmentarza żydowskiego w Słubicach. Po powrocie do kraju uruchomiono wielorakie działania administracyjne, mające na celu właściwe rozwiązanie tego zagadnienia. Do rozmów z władzami gminy intensywnie włączył się wojewoda lubuski Andrzej Korski. Dzięki jego pomocy gmina Słubice otrzymała ok. miliona zł ze środków centralnych⁵⁹. Sfinansowano z nich wykup dwóch działek.

Pod koniec 2002 r. Komisja Regulacyjna przeniosła na gminę wyznaniową ze Szczecina własność działki 71/2, która należała dotąd

⁵⁷ *Życia nie starczy... Z Aleksandrem Wąsowiczem, konsultantem Komisji Rabinicznej do Spraw Cmentarzy rozmawia P. Paziński*, „Midrasz” 2007, nr 4(120), s. 7, 8. Jak to ujął Naczelny Rabin Berlina Izchak Ehrenburg, „W religii żydowskiej jest taka zasada: każdy zmarły kupił kiedyś swój grób. I dopóki nie nastanie dzień, w którym wszyscy zmartwychwstają, on jest jego własnością. Nagrobek powinien stać tam wiecznie”. *Groby rabinów. Rozmowa D. Barańskiego z Izchakiem Ehrenburgiem, Naczelnym Rabinem Berlina*, „Gazeta Wyborcza – Zielona Góra – Gorzów Wlkp.”, 23 kwietnia 2002 r., s. 1.

⁵⁸ K. Szelestowska, *Miller w USA*, „Trybuna”, 12-13 stycznia 2002 r., s. 3; B. Węglarczyk, *Przepraszamy, pomagamy*, „Gazeta Wyborcza”, 11 stycznia 2002 r., s. 10.

⁵⁹ R. Ochwat, *To nie jest Eden*, „Gazeta Wyborcza”, 31 stycznia-1 lutego 2004 r., s. 4. Autor artykułu jako doradca wojewody lubuskiego Andrzeja Korskiego uczestniczył w jego imieniu w rozmowach dotyczących kwestii słubickiej z członkami Gabinetu Politycznego Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji Krzysztofa Janika. Ministrowi Spraw Wewnętrznych i Administracji poszczególni premierzy powierzają dział administracji rządowej „wyznania religijne oraz mniejszości narodowe i etniczne” mocą rozporządzenia.

do gminy Słubice⁶⁰. Z kolei w 2004 r. sfinalizowano ostatecznie sprawę wykupu pozostałych działek, a Rada Gminy w Słubicach podjęła uchwałę o przekazaniu tych terenów na rzecz Gminy Wyznaniowej Żydowskiej w Szczecinie, tak by zachować integralność cmentarza.

ZAKOŃCZENIE

Formalnoprawne zamknięcie postępowań regulacyjnych otwiera nowy etap zmagania o zachowanie żydowskiego dziedzictwa materialnego i duchowego. Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich, same gminy i ich filie potrzebują dużych środków na zachowanie, ale i renowację odzyskanych składników mienia. Są to m.in. koszty związane z obmurowaniem kirkutów. W tym kontekście istotne jest wsparcie Fundacji Nissenbaumów czy tak istotnej dla odbudowy żydowskich społeczności w Europie Środkowo-Wschodniej Fundacji Ronalda S. Laudera. Doniosłą rolę odgrywa tu także m.in. Fundacja Ochrony Dziedzictwa Żydowskiego, a także możliwość pozyskiwania na te cele funduszy krajowych (np. Minister Kultury i Dziedzictwa Narodowego), jak i zewnętrznych, w tym europejskich. Poważnym problemem jest naruszanie wolności religijnej wyznawców judaizmu w wymiarze wspólnotowym, poprzez pogwałcenie świętości kirkutów, poprzez ich dewastację. Na tym obszarze jest wszędzie do wykonania (w tym w północnej części województwa lubuskiego) wielka praca instytucji rządowych, pozarządowych i samorządowych. W tym ostatnim przypadku chodzi również o aktywność – tam, gdzie są powołane – straży gminnych. W tym kontekście za Moniką Krawczyk trzeba podkreślić dużą rolę wydziałów spraw obywatelskich usytuowanych w strukturze urzędów wojewódzkich⁶¹. Duża rola przypada tu pełnomocnikom komendantów wojewódzkich Policji do spraw praw człowieka, ustanowionych w 2004 r., jak również Pełnomocni-

⁶⁰ B. Bielecka, *Kadisz pod kasztanem*, „Gazeta Lubuska”, 13 maja 2003 r., s. 1.

⁶¹ *Cmentarze są świadectwem pamięci*, s. 16.

kowi Komendanta Głównego Policji i Zespołowi do Spraw Ochrony Praw Człowieka w Gabinetce Komendanta Głównego.

Istotne jest monitorowanie m.in. synagog i kirkutów przez funkcjonariuszy prewencji oraz funkcjonariuszy Straży Miejskich (w tych gminach, gdzie je powołano).

W północnej części województwa lubuskiego zasadniczo regulacja majątkowa wobec gmin żydowskich prawie dobiegła końca. Istotna jest jakość współpracy jednostek samorządu terytorialnego Skwierzyny, Międzyrzecza, Gorzowa i Słubic również z ZGWŻ w realizacji różnorodnych projektów edukacyjnych, kulturalnych itp. celem zmian w postawach części lokalnych społeczności w duchu pluralistycznego społeczeństwa obywatelskiego.

PROPERTY REGULATIONS PERTAINING TO THE JEWISH PROPERTY IN THE NORTH PART OF LUBUSKIE VOIVODESHIP

S u m m a r y

The issue of restitution of Jewish property in East-Central Europe is – due to the Holocaust – of great significance for the reparation for the of the Second World War. This matter has been either the subject of general or particular restitution regulations, as pointed out in the title of this paper treating of the Polish legal backdrop. The author provides a synthesis of the state's attitude to Jewish religious communities in the interwar period and discusses the provisions of the Act on the Relation of the State to Jewish Religious Communities on the subject of property regulations pertaining to fixed property. It should be noted that the act mentions only Jewish legal persons, that is, religious communities represented by the Association of Jewish Religious Communities. Hence, the act omits to include the claims of other Jewish legal persons residing in the 2nd Republic of Poland or Jewish natural persons having the status of Polish citizens on 1st September 1939, including their legal successors. This question shall be normalised in the reprivatisation bill. The author outlines the normative scheme of the so-called „regulatory procedure” concerning the satisfaction of property claims of today's Jewish communities and of

the association through amicable settlement in which the decisions are made by adjudication panels of the Regulatory Committee for the Jewish Religious Communities made up of an equal number of religious and state representatives. The article provides relevant statistics committee's decisions.

The actual geographical location of the problem in question is the north part of today's Lubuskie Voivodeship, formerly Gorzowskie Voivodeship (up to 31st December 1998). Before the Potsdam Agreement of 2nd August 1945, this area had been part of Germany. This reveals certain differences in the substantive character of the regulatory procedure implemented in the region, as opposed to other parts of the Republic of Poland.

The author illustrates such processes by tracking the applications of Jewish communities and the Association of Jewish Religious Communities for the transfer of ownership of fixed property in four gminas in the area in question: Skwierzyna, Międzyrzec, Gorzów Wielkopolski and Słubice. The practice of the regulatory procedure proves synagogue and ex-synagogue buildings as well as Jewish cemeteries to be the most frequently listed items in the submitted applications. To secure funds for their renovation is an urgent need. As a matter of fact, it refers to all locations exhibiting Jewish spiritual and material culture.

Translated by Konrad Szulga

EWA WASZKIEWICZ

WPŁYW TRANSFORMACJI USTROJOWEJ
PAŃSTWA POLSKIEGO NA POLITYKĘ
WOBEC MNIEJSZOŚCI WYZNANIOWYCH,
NARODOWYCH I ETNICZNYCH (1989-2005)

WPROWADZENIE

W wyniku przebiegu i konsekwencji II wojny światowej Polska otrzymała nowe granice, których wytyczenie zadecydowało o poważnych zmianach struktury narodowościowej kraju.

Przedwrześniowa Polska była państwem wielonarodowym, Polacy stanowili ok. 69,2% ludności, pozostałe 30,8% mieszkańców to były mniejszości narodowe, wśród których najliczniejszą społeczność stanowili Ukraińcy, Białorusini, Niemcy i Żydzi. Według oficjalnego, pierwszego powojennego spisu mniejszości narodowe stanowiły po 1945 r. już tylko ok. 2% obywateli nowej Polski¹.

Polityka państwa, w którym komuniści przejęli władzę, zmierzała do dyskredytowania faktu, że Polskę zamieszkują także obywatele różniący się od większości narodowością, językiem czy religią. Kierunki polityki mniejszościowej wyznaczały władze polityczne, które zmierzały do budowy państwa jednolitego pod względem narodowościowym. Stosunek państwa do zamieszkujących Polskę Żydów,

¹ K. Kersten, *Przemiany struktury narodowościowej Polski po II wojnie światowej. Geneza i wyniki* „Kwartalnik Historyczny” 1969, nr 2, s. 365.

Niemców, Ukraińców, Litwinów, Białorusinów, Łemków czy Romów był zróżnicowany, niekonsekwentny i niejednoznaczny².

W Polsce nazwanej „Ludową” utrzymywano zasadę prymatu państwa i prawa państwowego nad wszystkimi instytucjami społecznymi. Państwo regulowało życie obywateli, w tym życie religijne. Prawo wyznaniowe, które tworzyło komunistyczne państwo, podbudowane było czynnikami ideologicznymi i politycznymi. Ideologia marksistowska i przyjęty przez nowe władze światopogląd materialistyczny silnie wpływały na stosunki z wyznawcami religii. „Bezpośrednią politykę wyznaniową PRL wyznaczało kierownictwo Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. Polityka wyznaniowa, mimo kierowania się tymi samymi dyrektywami ideologicznymi, określanymi przez doktrynę marksizmu-leninizmu, nie miała jednolitej i konsekwentnie realizowanej linii. Oscylowała między opcją dogmatyczną, dążącą do ukształtowania państwa i społeczeństwa socjalistycznego, uwolnionego całkowicie od inspiracji i wpływu religii, a opcją realistyczną, uwzględniającą stan świadomości społeczeństwa, przywiązanego w ogromniej większości do zasad i wartości religijnych”³.

Powojenne wysiedlenia Niemców, akcja „Wisła” wobec Ukraińców, pogrom w Kielcach w 1946 r. czy wreszcie wypadki Marca 68, prowadzące do opuszczania Polski przez obywateli należących do mniejszości, mobilizowały władze rządzącej Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej do lansowania przekonań o jednolitym narodowo charakterze polskiego społeczeństwa, a ukoronowaniem poglądu stała się uchwała III Plenum KC PZPR o „moralno-politycznej jedności narodu polskiego” podjęta w 1976 r.

W Polsce okresu PRL uprawnienia dla mniejszości narodowych były administracyjnie koncesjonowane, a ich zakres zależał od napięć i przełomów politycznych w państwie i na świecie. Próbowano zacieśniać różnice etniczne, pomijając i bagatelizując potrzeby grup naro-

² Por. E. Mironowicz, *Polityka narodowościowa PRL*, Białoruskie Towarzystwo Historyczne, Białystok 2000.

³ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 158.

dowościowych, często w asymilacji upatrywano remedium na rozwiązanie problemów mniejszościowych.

Mimo „kapryśnej” i niekonsekwentnej polityki władz PRL wobec mniejszości narodowych, społeczności te potrafiły wykorzystywać okresy lepszego nastawienia i za zgodą władz tworzyć własne towarzystwa społeczno-kulturalne⁴, wydawać własną prasę, uzyskiwać wsparcie finansowe dla kursów języka ojczystego w szkołach.

Analiza decyzji politycznych państwa i koncesjonowanych administracyjnie praw i wolności dla mniejszości narodowych pozwala zgodzić się z poglądem, że „[...] bilans polityki narodowościowej władz PRL był niekorzystny zarówno dla mniejszości narodowych, jak i państwa polskiego. Wszystkie grupy ludności niepolskiej poniosły straty, będące następstwem przesiedleń, emigracji lub asymilacji. Państwo straciło setki tysięcy, często najbardziej aktywnych – obywateli, którzy swoją pracą tworzyli trwałe wartości materialne i duchowe. Nie zlikwidowano natomiast uprzedzeń narodowych ani ksenofobii, młodzieży szkolnej zaś, zamiast wiedzy historycznej, oferowano mitologię narodową”⁵.

1. PRZEŁOM POLITYCZNY 1989 R.

Transformacja ustrojowa Polski w 1989 r. rozpoczęła etap zupełnie nowej jakościowo polityki państwa wobec mniejszości narodowych, zmieniła się bowiem radykalnie „filozofia” w podejściu władz do kwestii mniejszościowych.

Badacze problematyki narodowościowej zgodnie podzielają pogląd, że proces uznania mniejszości narodowych za odrębne grupy w państwie rozpoczął się w Polsce wcześniej, przed 1989 r., i był związany przede wszystkim z powstaniem ruchu „Solidarności” w 1980 r.

⁴ *Gestern, Heute, Morgen. 50 Jahre Deutsche Sozial-Kulturelle Gesellschaft in Niederschlesien*, Niemieckie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne we Wrocławiu, Wrocław 2007, s. 140.

⁵ E. Mironowicz, *Polityka narodowościowa*, s. 266.

W trakcie krajowego zjazdu delegatów „Solidarności” w Gdańsku w 1981 r. podjęto symptomatyczną uchwałę: „Dbając o rozwój kultury polskiej otwartej na dorobek innych narodów, wyrażamy wolę wykazania nie mniejszej dbałości o to, by obywatele polscy należący do innych narodów i grup etnicznych – Białorusini, Cyganie, Grecy, Litwini, Łemkowie, Niemcy, Ukraińcy, Tatarzy, Żydzi i inne narodowości, znaleźli we wspólnej z Polakami ojczyźnie warunki do swobodnego rozwijania swej kultury i przekazywania jej następnym pokoleniom”⁶.

W klimacie postępujących zmian i ożywienia obywatelskiego końca lat 80. jeszcze socjalistyczny Sejm X kadencji uchwalił niezwykle ważną dla mniejszości narodowych i etnicznych ustawę o wolności sumienia i wyznania⁷. Przyznawała ona kościołom i związkom wyznaniowym nieistniejące do tej pory uprawnienia. Doniosłym wydarzeniem było powołanie 2 sierpnia 1989 r. w tymże Sejmie X kadencji Sejmowej Komisji Mniejszości Narodowych i Etnicznych, w skład której weszli przedstawiciele tych grup społecznych. Był to bardzo znaczący fakt dla życia mniejszości. Po raz pierwszy po 1945 r. w parlamencie znaleźli się przedstawiciele, których okręgi wyborcze zamieszkiwały mniejszości.

Uosobieniem „filozofii” nowego państwa była wypowiedź Tadeusza Mazowieckiego, który 12 września 1989 r. jako pierwszy niekomunistyczny premier konstatował: „Polska jest państwem, ojczyzną nie tylko Polaków. Żyjemy na tej ziemi z przedstawicielami innych narodów. Chcemy, by czuły się tu u siebie, by kultywowały swój język, a swoją kulturą wzbogacały naszą wspólnotę”⁸.

Wraz ze zmianą stosunku państwa do mniejszości narodowych szybko postępowaly zmiany instytucjonalne, tj. reorganizacja urzędów, w gestii których miały znaleźć się sprawy mniejszościowe. Ten proces, jak pisała wówczas prasa polityczna, miał być przejawem

⁶ K. Podlaski, *Białorusini, Litwini, Ukraińcy*, „Versus” 1990, s. 124.

⁷ Ustawa z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, Dz.U. z 1989 r., Nr 29, poz. 155 z późn. zm.

⁸ S. Łodziński, *Równość i różnica. Mniejszości narodowe w porządku demokratycznym w Polsce po 1989*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005, s. 124.

wsparcia i pomocy mniejszościom ze strony państwa, a nie kontrolą i administracyjnym rozdzielnictwem uprawnień z czasów PRL.

Powołując nowe urzędy i podnosząc na forum centralnym różnorakie problemy mniejszości, demokratyzujące się państwo polskie dokonało *sui generis* aktu „uznania” mniejszości, a budując podwaliny nowego ustroju, potwierdzało pozytywny stosunek do pluralizmu, inności czy ambicji grup narodowościowych.

Tworzyło się jednocześnie, jak podkreślają badacze problematyki, sprzężenie zwrotne. Przedstawiciele grup mniejszościowych zaczęli mocno podkreślać swoją odrębność etniczną, wyrażać poczucie dumy z tej odrębności i odważnie formułować postulaty pod adresem nowego państwa.

Na szczeblu administracji rządowej centralnej sprawy mniejszości zostały jesienią 1989 r. przeniesione z Ministerstwa Spraw Wewnętrznych do Ministerstwa Kultury i Sztuki oraz Ministerstwa Spraw Zagranicznych. Uchwałą Rady Ministrów nr 142 z 7 września 1990 r. powołano Komisję do Spraw Mniejszości Narodowych przy Ministerstwie Kultury i Sztuki. Miała ona doradzać Radzie Ministrów w sprawach mniejszości. Po reorganizacji w czerwcu 1997 r. Komisja została nazwana Międzyresortowym Zespołem do Spraw Mniejszości Narodowych, a od lutego 2002 r. Zespołem do Spraw Mniejszości Narodowych. Podstawą utworzenia Zespołu było zarządzenie nr 49 Prezesa Rady Ministrów z 20 czerwca 1997 r. W skład Zespołu powołane zostały osoby reprezentujące Ministerstwo Kultury i Sztuki, Ministerstwo Edukacji Narodowej, Ministerstwo Sprawiedliwości, Spraw Zagranicznych, Ministerstwo Finansów, Pracy i Polityki Społecznej, przedstawiciele Rady Ochrony Pamięci Walk i Męczeństwa, a także Głównego Urzędu Statystycznego. Powołany Zespół był kolegialnym organem opiniodawczo-doradczym premiera w sprawach kształtowania kierunków polityki i działań rządu wobec mniejszości narodowych. Ochroną praw mniejszości zajmować się zaczął także Rzecznik Praw Obywatelskich, mający reagować na skargi mniejszości.

Dalsza reorganizacja administracji centralnej spowodowała przeniesienie spraw mniejszości narodowych do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji, w którym w styczniu 2000 r. powo-

łano Wydział Mniejszości Narodowych, przyporządkowany po kolejnej regulacji Departamentowi Wyznań Religijnych, Mniejszości Narodowych i Etnicznych MSWiA. Departament zajął się: stosunkami państwo-kościół i związki wyznaniowe, Funduszem Kościelnym, współdziałaniem z Zakładem Ubezpieczeń Społecznych, sprawą ubezpieczeń duchownych, mniejszościami narodowymi, etnicznymi i językiem regionalnym (od 2005 r.), rejestrem działających kościołów i związków wyznaniowych, urzędowym rejestrem gmin, w których uznany został język pomocniczy, rejestrem gmin, na których obszarze zezwolono na wprowadzenie dwujęzycznych nazw. Po powołaniu Komisji Wspólnej Rządu i Mniejszości Narodowych i Etnicznych Departament zajął się również obsługą organizacyjną posiedzeń tego gremium.

Wydziałowi powierzono monitorowanie wykonania programów rządowych skierowanych do mniejszości narodowych i etnicznych, wykonywanie takich programów, wreszcie opracowywanie propozycji rozwiązań dotyczących wspierania przez administrację rządową działalności zmierzającej do ochrony, zachowania i rozwoju tożsamości i kultury mniejszości narodowych i etnicznych oraz zachowania i rozwoju języka regionalnego.

Administracja terenowa również otrzymała zadania związane z ochroną mniejszości narodowych. Art. 22 ustawy o mniejszościach narodowych zlecił wojewodom koordynowanie działań podmiotów realizujących „zadania na rzecz mniejszości”, podejmowanie działań antidyskryminacyjnych, ochronę praw osób posługujących się językiem mniejszości. W niektórych województwach (art. 22 pkt 3 ustawy: „wojewoda może ustanowić pełnomocnika”) powołano pełnomocników wojewodów do spraw mniejszości narodowych i etnicznych⁹. Tam, gdzie nie powołano pełnomocników wojewodów, sprawy mniejszości powierzono osobom pełniącym inne stanowiska.

⁹ W 2008 r. na 16 województw w 9 funkcjonowali pełnomocnicy wojewody ds. mniejszości narodowych i etnicznych: dolnośląskim, lubuskim, łódzkim, małopolskim, podkarpackim, podlaskim, warmińsko-mazurskim, wielkopolskim, zachodniopomorskim.

Wraz z reformą administracyjną państwa w 1990 i 1998 r. oraz nowym podziałem na jednostki samorządowe zarówno gminy, jak i powiaty otrzymały ustawowe zadania ochrony i pielęgnacji lokalnej kultury, co stało się szczególnie ważne także dla mniejszości zamieszkujących te tereny.

2. MNIEJSZOŚCI NARODOWE I ETNICZNE W ŚWIETLE SPISU Z 2002 R.

Po 46 latach, które upłynęły od pierwszego i jedyne go spisu ludności uwzględniającego strukturę narodowościową Polski (luty 1946), w 2002 r. przeprowadzono Narodowy Spis Powszechny Ludności i Mieszkań. Pytania, próbujące ustalić narodowość mieszkańców, brzmiały: 1. Do jakiej narodowości się Pan(i) zalicza? 2. W jakim języku (językach) rozmawia Pan(i) najczęściej w domu?

Wyniki spisu wywołały wiele kontrowersji zarówno wśród przedstawicieli mniejszości narodowych, jak i naukowców. Kwestionowano i metody spisu, i jego wyniki¹⁰. „Generalnie [mniejszości – przyp. E.W.] uznały, że uchwycił on jedynie liczbę zorganizowanych członków danej grupy oraz osoby najbardziej uświadomione narodowo, niezależne i nienarażone na negatywne skutki swojej deklaracji narodowościowej”¹¹.

Mimo że do danych, jakie przyniósł spis, należy podchodzić z dużą ostrożnością, wyniki stały się wskazówką dla władz realizujących politykę państwa wobec mniejszości zamieszkujących obszar RP. Według danych spisu przynależność do mniejszości narodowych i etnicznych zadeklarowało 48,7 tys. Białorusinów, 0,8 tys. Czechów, 0,05 tys. Karaimów, 5,8 tys. Litwinów, 5,9 tys. Łemków, 152,9 tys. Niemców, 1,1 Ormian, 12,9 tys. Romów, 6,1 tys. Rosjan, 2 tys. Słowaków,

¹⁰ Por. L. Adamczuk, S. Łodziński, *Mniejszości narodowe w Polsce w świetle Narodowego Spisu Powszechnego z 2002 r.*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006.

¹¹ E. Michalik, H. Chałupczak, *Mniejszości narodowe i etniczne w procesach transformacji oraz integracji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006, s. 263.

0,5 tys. Tatarów, 31 tys. Ukraińców, 1,1 tys. Żydów¹². W zestawieniu z ogółem obywateli mniejszości w 2002 r. – według wyników spisu – stanowiły 1,5% społeczeństwa kraju.

Inne dane odnajdziemy w dokumencie sporządzonym przez MSWiA dla Rady Europy¹³. W Raporcie (s. 9) czytamy, że mniejszości narodowe i etniczne to 253 273 osoby, co stanowi 0,7% obywateli Polski.

Równoległe z kolejnymi zmianami instytucjonalnymi uchwalane były nowe akty prawne, które miały pomóc w realizacji demokratycznej wizji polityki państwa wobec mniejszości. Na kształt rozwiązań prawnych wypracowywanych przez nowe władze RP doniosły wpływ wywierały obligacje międzynarodowe, zobowiązania podpisane jeszcze przez Polskę okresu PRL w formie umów wielostronnych¹⁴, a także umowy bilateralne zawierane już przez nowe władze. Umowy bilateralne, wymieniając tylko te zawarte z bezpośrednimi sąsiadami – z Republiką Federalną Niemiec w 1991 r., z Czechą i Słowacką Republiką w 1991 r., Ukrainą, Federacją Rosyjską i Republiką Białoruską w 1992 r. oraz Republiką Litwy w 1994 r. – gwarantowały szeroki katalog praw dla osób należących do mniejszości narodowych¹⁵.

Wśród całej palety gwarancji można wymienić prawa do: równości, niedyskryminacji, nauki w języku ojczystym, używania imion i nazwisk w brzmieniu oryginalnym, wyznawania i kultuwowania własnej religii, zakładania i prowadzenia własnych organizacji i stowarzyszeń,

¹² A. Malicka, *Ochrona mniejszości narodowych – standardy międzynarodowe i rozwiązania polskie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2004, s. 89.

¹³ II Raport dla Sekretarza Generalnego Rady Europy z realizacji przez Rzeczpospolitą Polską postanowień Konwencji Ramowej o Ochronie Mniejszości Narodowych, Warszawa 2007, <http://www.mswia.gov.pl>.

¹⁴ Przykładowo trzeba tu wymienić: Powszechną Deklarację Praw Człowieka, Konwencję przeciwko dyskryminacji w dziedzinie oświaty UNESCO, Międzynarodową konwencję w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji rasowej, Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, a także regulację prawną dotyczącą wyłącznie mniejszości – Konwencję Ramową Rady Europy o ochronie mniejszości narodowych ratyfikowaną przez Polskę w 2000 r.

¹⁵ A. Malicka, *Ochrona mniejszości narodowych*, s. 121 nn.

utrzymywania kontaktów z członkami mniejszości w kraju i poza granicami.

Odzwierciedleniem przyjętych rozwiązań międzynarodowych i zmian w polityce wewnętrznej państwa stały się zapisy nowej polskiej Konstytucji. O wadze, jaką nowe, demokratyczne państwo przywiązywało do ochrony mniejszości narodowych, świadczył fakt umieszczenia poświęconych temu przepisów już w rozdziale II Konstytucji „Wolności, prawa i obowiązki człowieka i obywatela”.

Trzeba w tym miejscu dla porównania przypomnieć, że socjalistyczna Konstytucja z 22 lipca 1952 r. zawierała tylko zapis o równoprawieniu wszystkich obywateli bez względu na płeć, urodzenie, wykształcenie, zawód, narodowość, rasę, wyznanie oraz pochodzenie i położenie społeczne¹⁶ oraz zabraniała pod groźbą kary dyskryminowania we wszystkich dziedzinach życia państwowego, politycznego, gospodarczego, społecznego czy kulturalnego ze względu na narodowość, rasę czy wyznanie¹⁷. O istnieniu czy potrzebie ochrony mniejszości narodowych brak było zapisu, ponadto władze PRL nie respektowały tych deklaracji, a stosowana praktyka daleka była od poprawnie brzmiących zasad¹⁸.

Zgodnie z nową polityką państwa wobec mniejszości narodowych i etnicznych w zapisie Konstytucji z 1997 r. znalazło się *expressis verbis* nazwanie tych grup społecznych i przyznanie im praw specjalnych, ale o charakterze indywidualnym.

Art. 35 Konstytucji stanowił: „1. Rzeczpospolita Polska zapewnia obywatelom polskim należącym do mniejszości narodowych i etnicznych wolność zachowania i rozwoju własnego języka, zachowania obyczajów i tradycji oraz rozwoju własnej kultury. 2. Mniejszości narodowe i etniczne mają prawo do tworzenia własnych instytucji

¹⁶ Art. 67, ust. 2, Dz.U. z 1952 r., Nr 33, poz. 232.

¹⁷ Art. 69 Konstytucji PRL: „1. Obywatele Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej niezależnie od narodowości, rasy i wyznania mają równe prawa we wszystkich dziedzinach życia państwowego, politycznego, gospodarczego, społecznego i kulturalnego. Naruszenie tej zasady przez jakiegokolwiek bezpośrednie lub pośrednie uprzywilejowanie albo ograniczenie w prawach ze względu na narodowość, rasę czy wyznanie podlega karze”.

¹⁸ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1999.

edukacyjnych, kulturalnych i instytucji służących ochronie tożsamości religijnej oraz do uczestnictwa w rozstrzyganiu spraw dotyczących ich tożsamości kulturowej”. Taki zapis wyraźnie wskazywał, że państwo zobowiązuje się do podejmowania działań, które będą wspomagały mniejszości w realizowaniu praw do zachowania własnej tożsamości kulturowej, języka czy wiary.

Jednocześnie twórcy Konstytucji utrzymali konstrukcję gwarancji praw indywidualnych dla członków mniejszości narodowych i etnicznych¹⁹.

3. PRAWNE ZABEZPIECZENIA UPRAWNIENI MNIEJSZOŚCI NARODOWYCH I ETNICZNYCH W RP

Wypełnianiu postanowień Konstytucji służyły nowe ustawy i akty wykonawcze w postaci rozporządzeń. Nie analizując w tym miejscu dokładnie ich treści i nie wymieniając wszystkich regulacji prawnych, można przykładowo – ze względu na rodzaj gwarantowanych nimi praw dla mniejszości – wymienić:

A. Prawa w sferze religijnej dla mniejszości wyznaniowych – wymienione już wcześniej: ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 17 maja 1989 r.²⁰, rozporządzenie Ministrów Pracy i Polityki Socjalnej oraz Edukacji Narodowej z 11 marca 1999 r. w sprawie zwolnień od pracy lub nauki osób należących do kościołów i innych związków wyznaniowych w celu obchodzenia świąt religijnych niebędących dniami ustawowo wolnymi od pracy czy obwieszczenie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z 1998 r., zawierające wykaz stanowisk w kościołach i związkach wyznaniowych, których zajmowanie pozwala na udzielenie ślubu sakralnego, łączącego w sobie skutki cywilnoprawne²¹. Obwieszczenie wymieniało 11 kościołów i związków wyznaniowych, łącznie z Kościołem Katolickim.

¹⁹ S. Łodziński, *Równość i różnica*, s. 143.

²⁰ Tekst jedn. Dz.U. z 2005 r., Nr 231, poz. 1965 z późn. zm.

²¹ Obwieszczenie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z 4 listopada 1998 r. (MP z 1998 r., Nr 40, poz. 554).

Ponadto państwo na przestrzeni kilku lat wydało liczne ustawy regulujące stosunek władz do konkretnego związku wyznaniowego. Można tu przykładowo wymienić: ustawę o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w RP (30 czerwca 1995), ustawę o stosunku Państwa do Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w RP (20 lutego 1997) czy ustawę o stosunku Państwa do Gmin Wyznaniowych Żydowskich w RP (20 lutego 1997).

Zwiększająca się lawinowo po 1989 r. liczba zarejestrowanych nowych kościołów i związków wyznaniowych oraz stowarzyszeń stała się potwierdzeniem realizowanego procesu demokratyzacji państwa i pozytywnego nastawienia jego władz do mniejszości narodowych i etnicznych. W 2008 r. w Polsce było już zarejestrowanych 149 kościołów i związków wyznaniowych oraz 5 stowarzyszeń o charakterze religijnym.

B. Prawa językowe – zabezpieczyła ustawa o systemie oświaty z 7 września 1991 r.²² oraz rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 24 marca 1992 r.²³ w sprawie organizacji kształcenia, umożliwiającego podtrzymywanie poczucia tożsamości narodowej, etnicznej i językowej uczniów należących do mniejszości narodowych. Przejawem szacunku państwa do odmienności etnicznej były zapisy ustawy z 29 grudnia 1992 r.²⁴ o radiofonii i telewizji: „programy publicznej radiofonii i telewizji [...] powinny uwzględniać potrzeby mniejszości narodowych i grup etnicznych”.

C. Prawa kulturalne – podstawą do zabezpieczenia tych praw stały się oprócz przywołanych aktów wydatki państwa w formie dotacji na imprezy kulturalne organizowane przez stowarzyszenia mniejszościowe. „W ramach [...] mecenatu państwa organizacje mniejszości narodowych wydają czasopisma, prowadzą zespoły artystyczne, i działalność edukacyjno-popularyzatorską”²⁵. W 2008 r. w budżecie państwa zarezerwowano na potrzeby mniejszości ok. 14 mln zł.

²² Tekst jedn. Dz.U. z 2004 r., Nr 256, poz. 2572 z późn. zm.

²³ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej i Sportu (Dz.U. z 2002 r., Nr 220, poz. 1853).

²⁴ Dz.U. z 1993 r., Nr 7, poz. 34 z późn. zm.

²⁵ S. Łodziński, *Równość i różnica*, s. 178.

D. Prawa polityczne – „uznanie” mniejszości przez władze nowej Polski oznaczało także przyznanie reprezentantom tych społeczności praw do udziału w życiu politycznym kraju. Ustawa z 12 kwietnia 2001 r. wprowadzała nową ordynację wyborczą do Sejmu i Senatu Rzeczypospolitej Polskiej, w której wymienione *expressis verbis* „komitety wyborcze utworzone przez wyborców zrzeszonych w zarejestrowanych organizacjach mniejszości narodowych mogą korzystać ze zwolnienia list tych komitetów z warunków, o których mowa w art. 133 ust. [...]”²⁶. Zarejestrowane komitety mniejszości nie musiały osiągnąć progu 5% głosów wyborców. Zwolnienie dotyczyło tylko wyborów do Sejmu.

W ustawach samorządowych (1990 i 1998) państwo polskie nie przyznało mniejszościom narodowym i etnicznym specjalnych preferencji, mimo to w kolejnych wyborach samorządowych we władzach gmin czy powiatów zasiadli przedstawiciele tych grup, także w przewadze na terenach, gdzie stanowili liczącą większość wobec polskiej społeczności.

Z perspektywy wielu już lat można zauważyć, że władze nowej Polski „uczyły się” postępowania wobec mniejszości, a kolejne reformy urzędów i nowe akty prawne były odpowiedzią na poszukiwania dobrej i skutecznej polityki wobec społeczności niepolskiej. Także mniejszości narodowe i etniczne, uznane w pełni przez państwo i upodmiotowione, ustami swoich liderów formułowały konsekwentnie nowe postulaty wobec władz.

4. SYTUACJA PRAWNA MNIEJSZOŚCI NARODOWYCH I ETNICZNYCH W ŚWIETLE USTAWY Z 2005 R. O MNIEJSZOŚCIACH NARODOWYCH I ETNICZNYCH ORAZ JĘZYKU REGIONALNYM

Kolejnym aktem prawnym była ustawa z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regional-

²⁶ Zgodnie z tym artykułem komitety wyborcze zarejestrowane przez stowarzyszenia mniejszości narodowych zostały zwolnione z obowiązku uzyskania 5% głosów wyborców. Dz.U. z 2007 r., Nr 190, poz. 1360.

nym²⁷. Prace nad ustawą trwały od lat 80., a jej ostateczny kształt był kompromisem pomiędzy postulatami mniejszości a koncepcjami politycznymi władz państwa.

Kontynuując gwarancje zawarte w Konstytucji RP z 1997 r. oraz przepisach prawa międzynarodowego ratyfikowanego przez Polskę, w tym Konwencji Ramowej o Ochronie Mniejszości Narodowych²⁸ czy obowiązującej Dyrektywy Rady UE 2000/43/WE z 29 czerwca 2000 r. o równym traktowaniu osób bez względu na pochodzenie rasowe i etniczne, ustawa z 2005 r. wprowadzała szereg nowych rozwiązań.

Całkowitym *novum* było zdefiniowanie pojęć „mniejszość narodowa” i „mniejszość etniczna”. Żaden akt prawa wewnętrznego Polski wcześniej nie definiował tych pojęć. Art. 2 ustawy określał mniejszość narodową jako grupę obywateli polskich, która pozostając liczebnie w mniejszości, „w sposób istotny odróżnia się od pozostałych obywateli językiem, kulturą lub tradycją”, dąży do zachowania tych wartości, ma świadomość własnej historycznej wspólnoty i ją chroni, zamieszkuje przynajmniej od 100 lat na terytorium Rzeczypospolitej i utożsamia się z narodem „zorganizowanym we własnym państwie”. Ustawa enumeratywnie wyliczała następujące mniejszości narodowe zamieszkujące Polskę: białoruską, czeską, litewską, niemiecką, ormiańską, rosyjską, słowacką, ukraińską, żydowską”.

Mniejszość etniczną ustawa definiowała jako grupę obywateli, liczebnie mniejszą, odróżniającą się od pozostałych obywateli językiem, kulturą lub tradycją, dążącą do zachowania tych wartości, mającą świadomość własnej historycznej wspólnoty etnicznej, zamieszkującą co najmniej od 100 lat na terytorium Rzeczypospolitej i nieutożsamiającą się z narodem zorganizowanym we własnym państwie. Do tak zdefiniowanej grupy ustawa zaliczyła mniejszość karaimską, łemkowską, romską i tatarską.

Jedynym zatem kryterium odróżniającym w definicji obie społeczności stało się „utożsamianie (bądź nie) z narodem zorganizowanym we własnym państwie”. Przyjmując definicję subiektywną, usta-

²⁷ Dz.U. z 2005 r., Nr 17, poz. 141.

²⁸ Dz.U. z 2002 r., Nr 22, poz. 209.

wa w art. 4 gwarantowała każdemu swobodę decyzji o przynależności do mniejszości.

Przedmiotem regulacji ustawy stały się zgodnie z art. 1 „sprawy związane z zachowaniem i rozwojem tożsamości kulturowej mniejszości narodowych i etnicznych oraz zachowaniem i rozwojem języka regionalnego, a także sposób realizacji zasady równego traktowania osób bez względu na pochodzenia etniczne”. Art. 1 realizację tych zadań powierzał organom administracji rządowej i samorządowej.

Ustawa zagwarantowała swobodę decyzji o przynależności do mniejszości (art. 4), zabroniła działań mających na celu asymilację (art. 5), zabroniła dyskryminowania wynikającego z przynależności do mniejszości (art. 6).

Zapisy ustawy wprowadzały szereg dodatkowych uprawnień w zakresie posługiwania się mniejszościowym językiem oraz gwarantowały prawo używania języka pomocniczego: „Przed organami gminy, obok języka urzędowego, może być używany, jako język pomocniczy, język mniejszości” (art. 9). Jednocześnie wprowadzono zapis, że język pomocniczy może być używany w gminach, w których mniejszości stanowią nie mniej niż 20% ogółu mieszkańców.

Kolejnym *novum* był zapis o języku regionalnym. Art. 19 pkt 2 ustawy stanowił: „Językiem regionalnym w rozumieniu ustawy jest język kaszubski”. Posługiwanie się nim i nauczanie zostało podporządkowane przepisom zawartym w akapicie ustawy: „używanie języka mniejszości”²⁹. Warto dodać, że w roku szkolnym 2005/2006 języka kaszubskiego uczyło się 4478 uczniów w 104 placówkach oświatowych³⁰.

Wyrazem nowych uprawnień przyznanych mniejszościom był art. 12 ustawy, zezwalający na wprowadzenie dodatkowych, tradycyjnych nazw w języku mniejszości w nazwach miejscowości, ulic i obiektach fizjograficznych. Tu także ustawa wprowadzała przepis, dający takie prawo gminom o minimalnej liczbie 20% mieszkańców należą-

²⁹ W Narodowym Spisie Powszechnym Ludności i Mieszkań z 2002 r. 52 665 osób zadeklarowało posługiwanie się w domu językiem kaszubskim.

³⁰ II Raport dla Sekretarza Generalnego Rady Europy z realizacji przez Rzeczpospolitą Polską postanowień Konwencji Ramowej o Ochronie Mniejszości Narodowych, Warszawa 2007, s. 35, <http://www.mswia.gov.pl>.

cych do mniejszości. Nowy był przepis ustawy, gwarantujący prawo urzędowego zapisywania imion i nazwisk zgodnie z zasadami pisowni języka ojczystego (art. 7).

Ustawa obowiązała do realizacji praw mniejszości narodowych i etnicznych urzędy administracji rządowej i samorządowej, tj. Ministra do Spraw Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych, wojewodów i ich pełnomocników, samorządy gmin i powiatów.

Nowym ustawowo gwarantowanym organem (art. 23) stała się Komisja Wspólna Rządu i Mniejszości Narodowych i Etnicznych, będąca organem opiniodawczo-doradczym Prezesa Rady Ministrów. W składzie Komisji, zgodnie z zapisem ustawy, znaleźli się przedstawiciele organów administracji rządowej, przedstawiciele mniejszości narodowych i etnicznych, przedstawiciele społeczności porozumiewającej się językiem kaszubskim, Prezes Głównego Urzędu Statystycznego, przedstawiciel Rady Ochrony Pamięci Walk i Męczeństwa. Członków Komisji powoływał Prezes Rady Ministrów na wniosek ministra właściwego do spraw wyznań religijnych oraz mniejszości narodowych i etnicznych. W posiedzeniach Komisji uczestniczyli także zaproszeni przedstawiciele samorządów, organizacji pozarządowych czy świata nauki.

Komisja, której pierwsze posiedzenie odbyło się 21 września 2005 r.³¹, w swoich ustawowych zadaniach powołana została do wyrażania opinii w sprawach „realizacji praw i potrzeb mniejszości, w tym ocena sposobu realizacji tych praw oraz formułowanie propozycji w zakresie działań zmierzających do zapewnienia realizacji praw i potrzeb mniejszości”. Ustawa powierzyła Komisji opiniowanie aktów prawnych, programów służących podtrzymywaniu tożsamości kulturowej mniejszości, proponowanie wysokości i zasad podziału wydatków z budżetu państwa przeznaczonych dla mniejszości oraz

³¹ Już na pierwszym posiedzeniu Komisji powołano Zespół ds. Edukacji, Zespół ds. Kultury i Mediów oraz ds. Romskich. Protokół z I posiedzenia Komisji Wspólnej Rządu i Mniejszości Narodowych i Etnicznych w dniu 21 września 2005 r., <http://www.mswia.gov.pl>.

„podejmowanie działań na rzecz przeciwdziałania dyskryminacji osób należących do mniejszości”.

Pomiędzy 2005 a 2008 r. odbyło się 10 posiedzeń Komisji. Do najważniejszych poruszanych zagadnień należały sprawy finansowe i organizacyjne. Przedstawiciele strony rządowej referowali: „Informacje o szczegółowych zasadach postępowania przy udzielaniu dotacji na realizację zadań [w kolejnych latach – przyp. E.W.] mających na celu ochronę, zachowanie i rozwój tożsamości kulturowej mniejszości narodowych i etnicznych oraz zachowania i rozwoju języka regionalnego”³². Przedstawiciele organizacji mniejszościowych podejmowali żywą dyskusję o zasadach rozdziału, zgłaszali swoje potrzeby i dzielili się wątpliwościami. Liderzy mniejszości zgłaszali problemy związane z wypełnianiem wniosków, skarżyli się na brak pracowników przeszkolonych w tej kwestii, sugerowali potrzebę zorganizowania szkoleń. Efektem obrad było coroczne wypracowywanie wspólnego stanowiska Komisji w formie propozycji wysokości dotacji pochodzących z budżetu państwa na kolejny rok. Strona rządowa informowała przedstawicieli mniejszości o realizowanych programach w ramach Inicjatywy Wspólnotowej EQUAL czy Programu Operacyjnego „Kapitał ludzki” (2007-2013).

Podstawą debat i oceny sytuacji mniejszości w Polsce stał się raport MSWiA z 2007 r. Przedstawiciel strony rządowej zaznaczył, że „[...] stosunkowo szybko wprowadzono wszystkie akty wykonawcze, których wymagała ustawa, a także przetłumaczono ustawę na języki mniejszości narodowych i etnicznych oraz język regionalny [...]”³³.

Niepokoje i obawy wyrażali przedstawiciele mniejszości w kwestii ustawowo zagwarantowanej możliwości wprowadzania dwujęzycznych nazw. Sprawą ważną było ustalenie mechanizmu finansowania nowych tablic. Przedstawiciel rządu zapewniał, że koszty poniesie MSWiA.

³² Protokół z V posiedzenia Komisji Wspólnej Rządu i Mniejszości Narodowych i Etnicznych w dniu 28 marca 2007 r., <http://www.mswia.gov.pl>.

³³ Protokół z IX posiedzenia Komisji Wspólnej Rządu i Mniejszości Narodowych i Etnicznych w dniu 27 maja 2008 r., <http://www.mswia.gov.pl>.

Komisja Wspólna zajmowała się także oceną realizacji wprowadzenia języka mniejszości jako języka pomocniczego. Na posiedzeniu IX przedstawiciel rządu informował, że obecnie „[...] do Urzędowego Rejestru Gmin, w których jest używany język pomocniczy wpisano 20 gmin – z województwa opolskiego, podlaskiego i pomorskiego”³⁴.

W dyskusjach w łonie Komisji pojawiały się także sprawy polityczne. Wynikiem poglądów Komisji jako całości były wydawane oświadczenia. Można tu przykładowo przytoczyć fragment oświadczenia³⁵ wydanego w związku z zachowaniem członków Obozu Radykalno-Narodowego podczas obchodów III rocznicy powstania śląskiego na Górze św. Anny w 2006 i 2007 r.: „Komisja podziela stanowisko Prokuratury, że przy ocenie tego godnego największego potępienia zdarzenia, należy uwzględnić całokształt okoliczności. Zdaniem Komisji zachowanie członków stowarzyszenia ONR, polegające na wykonywaniu gestów kojarzących się z faszyzmem godzi w konstytucyjny porządek Państwa Polskiego, a przyzwolenie na takie postępowanie oznacza tolerowanie poglądów i ideologii faszystowskiej, która doprowadziła do największej tragedii XX wieku”.

Niepokój widoczny był w wystąpieniu przedstawiciela mniejszości żydowskiej, który mówił: „[...] społeczność żydowska w Polsce z wielkim uznaniem przyjmuje jednoznaczne i niepodważalne potępienie aktów antysemityzmu przez najwyższe władze Rzeczypospolitej Polskiej. Jednocześnie jednak [...] zaniepokojenie budzi tolerancja wobec Młodzieży Wszechpolskiej, Narodowego Odrodzenia Polski, które głoszą hasła antysemityczne. Obserwowany jest wzrost klimatu nietolerancji, przejawiający się w napaściach na Romów, niszczeniu obiektów mniejszości ukraińskiej oraz we wzroście nietolerancji w mediach”³⁶.

Wzajemne relacje władz państwowych i mniejszości oraz kierunki polityki państwa wobec tych społeczności spektakularnie oddają także protokoły z posiedzeń Sejmowej Komisji do Spraw Mniejszości

³⁴ Tamże.

³⁵ Protokół z VII posiedzenia Komisji Wspólnej Rządu i Mniejszości Narodowych i Etnicznych w dniu 7 marca 2008 r., <http://www.mswia.gov.pl>.

³⁶ Protokół z V posiedzenia Komisji Wspólnej Rządu i Mniejszości Narodowych i Etnicznych w dniu 28 marca 2007 r., <http://www.mswia.gov.pl>.

Narodowych i Etnicznych Sejmu VI kadencji³⁷. Pomiędzy 15 listopada 2007 r. a 23 lipca 2008 r. odbyło się 20 posiedzeń tej Komisji. Analiza wystąpień zarówno przedstawicieli mniejszości narodowych, przedstawicieli rządu, jak i zaproszonych ekspertów pozwala pogrupować zgłaszane przez mniejszości problemy w kilka wiodących spraw. Będą to sprawy finansowe, sprawy dyskryminacyjne dotyczące Romów i sprawy „upamiętnień”.

Na II posiedzeniu Komisji przedstawiciel rządu tak oceniał nowe prawo: „Przyjęcie ustawy z 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym spowodowało ustanowienie jasnych, klarownych zasad współpracy, pozwoliło też spełnić szereg postulatów, które wysuwały mniejszości narodowe. Ostatnie dwa lata to czas realizowania zapisów tej ustawy i stabilizacja współpracy z mniejszościami narodowymi i etnicznymi, a także okres, kiedy mieliśmy na ten cel środki finansowe”³⁸.

Jednakże w sprawach finansowych przedstawiciel mniejszości białoruskiej podnosił: „[...] najważniejsze inicjatywy, które przez wiele lat wypracowała mniejszość białoruska, w ubiegłym roku pozbawiono dotacji finansowych. Nie przeznaczono ani grosza na dalszą renowację klasztoru w Supraślu [...] nie otrzymał ani grosza Festiwal Piosenki Białoruskiej [...] nie otrzymał ani grosza festiwal Hajnowskie Dni Muzyki Cerkiewnej [...]. Pozbawiono też dotacji [...] miesięcznik „Przegląd Prawosławny”. Przedstawiciel Białorusinów zarzucał także brak dotacji dla Białoruskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego oraz brak dofinansowania spotkań „Kyczera”³⁹.

Z kolei przedstawiciel Ukraińskiego Towarzystwa Historycznego na III posiedzeniu Komisji zauważył: „[...] Mniejszości narodowe nie mają żadnych instytucji kultury. Ich działalność kulturalna jest w praktyce realizowana przez stowarzyszenia. Co to oznacza? A to, że o ile kultura większości jest formalnie uporządkowana, ma swoje instytucje, które są systematycznie finansowane, czy

³⁷ Biuletyny z posiedzeń Sejmowej Komisji Mniejszości Narodowych i Etnicznych, www.sejm.gov.pl.

³⁸ Biuletyn 107/VI z posiedzenia Komisji w dniu 19 grudnia 2007 r., www.sejm.gov.pl.

³⁹ Tamże.

to z budżetu państwa, czy z budżetu samorządów [...] to mniejszości narodowe takich instytucji, które byłyby systematycznie finansowane nie mają”⁴⁰.

Przedstawiciel organizacji Łemków prosił o zwrot praw własności do budynku „Ruskiej Bursy”, a przedstawiciel Ukraińców domagał się przekazania Domu Ludowego w Przemysłu Związkowi Ukraińców w Polsce⁴¹.

Strona rządowa tłumaczyła sytuację brakiem pieniędzy, priorytetami w przyznawaniu funduszy, wreszcie decyzjami o ich podziale wydawanymi przez Komisję po porozumieniu z przedstawicielami mniejszości. Jednocześnie przedstawiciel ministerstwa podawał, że w 2007 r. przeznaczono z budżetu państwa 12 mln zł na potrzeby mniejszości.

Sprawy związane ze społecznością romską pojawiały się na posiedzeniach Komisji często, szczególnie posiedzenie V było jej poświęcone⁴². Przedstawiciel rządu referował wyniki realizacji „Programu na Rzecz Społeczności Romskiej w Polsce”, który zdaniem ekspertów spełniał dobrą rolę.

Odpowiedzią władz na skargi Romów na dyskryminację było powołanie w ramach MSWiA Zespołu do Spraw Romskich oraz wdrożenie Krajowego Programu Przeciwdziałania Dyskryminacji Rasowej, Ksenofobii i Związanej z Nimi Nietolerancji.

Reprezentant organizacji romskich krytykował umieszczenie spraw mniejszości narodowych w strukturach MSWiA, mówiąc: „Jest to nawiązanie do złych tradycji z czasów PRL, w której mniejszości były postrzegane jako czynnik obcy zagrażający suwerenności kraju i podlegający milicyjnej kontroli”. Krytykowano także sposób finansowania programów romskich, zarzucając, że „Dystrybucja 80% środków do samorządów nie tylko nie zmniejsza poziomu wyklucze-

⁴⁰ Biuletyn 128/VI z posiedzenia Komisji w dniu 9 stycznia 2008 r., www.sejm.gov.pl.

⁴¹ Biuletyn 768 /VI z posiedzenia Komisji w dniu 11 czerwca 2008 r., www.sejm.gov.pl.

⁴² Biuletyn 578/VI z posiedzenia Komisji w dniu 23 kwietnia 2008 r., www.sejm.gov.pl.

nia członków naszej społeczności, a wręcz pogłębia zachwianie tej proporcji”.

Ważna dla mniejszości narodowych niemieckiej i litewskiej oraz mniejszości etnicznych kaszubskiej i łemkowskiej okazała się kwestia finansowania tablic i napisów w języku mniejszościowym. Zarzucono, że mimo istnienia ustawy rząd nie rozwiązał do końca problemu finansowania nowych, dwujęzycznych tablic i nazw obiektów fizyograficznych⁴³.

Ważnymi postulatami składanymi przez liderów mniejszości były sprawy związane z gwarancjami wolności wyznania w wymiarze finansowym.

Muzułmanie zwracali się z potrzebą budowy meczetu w Warszawie i prośbą o zwrot działki, przedstawiciele Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego zgłaszali brak ustawy o zwrocie mienia temu Kościołowi, Wschodni Kościół Staroobrzędowy domagał się ustawowego uregulowania swojej sytuacji prawnej i powołania swojej brakującej hierarchii duchownej w RP⁴⁴. Powoływano się na prawo, które pozwoliło na szybki zwrot mienia Kościołowi Katolickiemu i ewidentne zaniedbania wobec innych wyznań.

Można tu przytoczyć wypowiedź przedstawiciela społeczności białoruskiej: „Tatar muzułmanin, Rosjanin, Staroobrzędowiec, Białorusin, Łemek czy Polak prawosławny, widząc dysproporcje w sytuacji swojego kościoła czy związku wyznaniowego w porównaniu z sytuacją Kościoła katolickiego, zadaje sobie pytanie, dlaczego tak ogromny problem, jak zwrot mienia kościołowi katolickiemu państwo mogło rozwiązać, a jednostkowe problemy niewielkich społeczności są nadal nierozwiązane?”⁴⁵.

Przedstawiciele prawosławia kwestionowali zapis o obowiązku odpracowywania dni, w które absencja w pracy spowodowana była obchodzeniem przez te społeczności świąt religijnych.

⁴³ Biuletyn 128/VI z posiedzenia Komisji w dniu 9 stycznia 2008 r.; zob. także: *Lęk mniejszości*, „Polityka” 2008, nr 32.

⁴⁴ Biuletyn 229/VI z posiedzenia Komisji w dniu 6 lutego 2008 r., www.sejm.gov.pl.

⁴⁵ Biuletyn 173/VI z posiedzenia Komisji w dniu 22 stycznia 2008 r., www.sejm.gov.pl.

Do trzeciej grupy przykładowo tu wymienianych, a podnoszonych problemów na posiedzeniach Komisji, można zaliczyć kwestie tzw. upamiętnień. Trudna i skomplikowana historia Polski czasu wojen i powojennej rzeczywistości znalazła swój wyraz w potrzebie upamiętniania miejsc kaźni, ludobójstwa czy budowania nekropolii.

Mniejszość niemiecka na Śląsku Opolskim podnosiła potrzebę budowy pomników poległych niemieckich żołnierzy, strona rządowa przychyliła się do tych potrzeb, choć – jak mówił przedstawiciel Rady Ochrony Pamięci Walk i Męczeństwa – „[...] zdarzają się opinie negatywne, dotyczące głównie upamiętnienia żołnierzy niemieckich z okresu II wojny światowej, na co nie ma i nie będzie zgody”⁴⁶.

W opinii przedstawicieli rządu „Największą grupą upamiętnień, które wywołują najwięcej kontrowersji, są upamiętnienia ukraińskie. Dzieje się tak dlatego, że tym sprawom towarzyszą najżywsze emocje”⁴⁷. Mniejszość ukraińska zwracała się z postulatem zmiany napisów na tablicach i pomnikach, które upamiętniały funkcjonariuszy KBW, MO i żołnierzy Wojska Polskiego, którzy polegli w walce z „bandami UPA”. Twierdzono, że taki napis uwłaczał tej społeczności. Wiele kontrowersji między władzami a przedstawicielami mniejszości wzbudził projekt budowy pomnika „Prawosławnym Mieszkańcom Białostoczczyzny Zabitym, Zamordowanym, Zaginionym w latach 1939-1956”. Strona rządowa nie wyraziła zgody na finansowanie projektu, uzasadniając, że zastosowane kryterium wyznania podzieli lokalną społeczność⁴⁸.

„Polityka historyczna” i jej realizacja przez polskie władze wywoływała czasami niezadowolenie. Przedstawiciel organizacji Słowaków mówił: „Zwracaliśmy się o wyjaśnienie powodów upamiętnienia Józefa Kurasia „Ognia” w Zakopanem. Kancelaria Prezydenta RP odmówiła zajęcia się tą sprawą z uwagi na jej polityczny wymiar”⁴⁹.

⁴⁶ Biuletyn 957/VI z posiedzenia Komisji w dniu 10 lipca 2008 r., www.sejm.gov.pl.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Biuletyn 1011/VI z posiedzenia Komisji w dniu 23 lipca 2008 r., www.sejm.gov.pl.

⁴⁹ Biuletyn 173/VI z posiedzenia Komisji w dniu 22 stycznia 2008 r., www.sejm.gov.pl.

W trakcie posiedzeń Komisji strona rządowa zarzucała organizjom mniejszościowym, że bardzo często źle wypełniają wnioski o dotacje (co wpływa na termin przekazywania pieniędzy) i nie podejmują samodzielnie kroków dla zdobywania funduszy z innych niż dotacje źródeł. Zwracano także uwagę, że mimo zorganizowania nauki języków mniejszości – nie korzystają z niej Czesi, Rosjanie, Karaimowie, Tatarzy i Romowie. Trzeba dodać, że w 2008 r. w Polsce funkcjonowało 855 placówek szkolnych z nauką języka mniejszości, na które to zadanie samorządy otrzymały 132,5 mln zł.

W opinii RPO, do którego niektóre mniejszości wносиły skargi, „Generalnie ocena funkcjonowania polskich organów administracji publicznej, administracji lokalnej w sprawach dotyczących mniejszości narodowych i etnicznych jest pozytywna. [...] Polskie organy w prawidłowy sposób wywiązują się z obowiązków nałożonych na nie, czy to przez Konstytucję RP, czy to przez akty rangi ustawowej”⁵⁰.

Problematykę wzajemnych relacji władz państwowych i mniejszości można także wybiórczo zilustrować na przykładzie szczebla lokalnego. Trzeba tu podkreślić, że każde województwo w RP ma – ze względu na swoją specyfikę i procent zamieszkujących na jego terenie mniejszości narodowych i etnicznych – nieco inne problemy.

W opinii np. wojewody dolnośląskiego „[...] sytuacja w naszym województwie jest korzystniejsza niż w innych województwach – np. wszystkim asystentom edukacji romskiej, którzy mieli umowy o pracę na czas określony do grudnia 2006 – przedłużono umowy do końca roku szkolnego 2006/2007, a finansowanie ich zatrudnienia już w 2006 roku odbywało się ze środków subwencji [...] informuję, że z rezerwy celowej „Programu na rzecz społeczności romskiej w Polsce” na zadania obejmujące: edukację, zdrowie, remonty, bezpieczeństwo, kulturę, zwalczanie bezrobocia, aktywizację obywatelską Romów oraz promowanie wiedzy o Romach województwo dolnośląskie otrzymało w 2006 r. kwotę ok. 900 tys. PLN, zaś kwota zwiększonej subwencji

⁵⁰ Tamże.

oświatowej na dodatkowe zadania edukacyjne dla dzieci romskich wyniosła w 2006 r. 2 127 684 PLN⁵¹.

Jednocześnie w dołączonej do pisma notatce wojewoda dolnośląski informował, że na terenie mu podległym zamieszkuje około 4,5 tys. Romów, w tym 600 dzieci w wieku szkolnym, dla których przeznaczono za mało funduszy na finansowanie zajęć wyrównawczych.

Niepokój wojewody wywoływał też fakt, że asystenci romscy są zwalniani na okres wakacji, nie mają poczucia stabilnego zatrudnienia, a czasami „nie są traktowani przez środowisko pedagogiczne jako partnerzy w procesie poprawy edukacji dzieci romskich”.

Pełnomocnik wojewody dolnośląskiego do spraw mniejszości narodowych i etnicznych w czerwcu 2008 r. potwierdzał niekorzystną sytuację asystentów romskich, „[...] chciałbym poinformować, że na terenie województwa dolnośląskiego zdarzają się przypadki, które można określić jako praktyki dyskryminacyjne wobec asystentów romskich pracujących w szkołach. [...] Za szczególnie wyraźny przypadek dyskryminacji należy uznać fakt, że podczas rady pedagogicznej jedna z dyrektorek ostrzegła nauczycieli, żeby nigdy nie zostawiali asystenta romskiego samego w pokoju nauczycielskim, bo jest tam przecież wiele ważnych dokumentów”⁵².

KONKLUZJE

Transformacja ustrojowa Polski zapoczątkowana w 1989 r. całkowicie zmieniła stosunek władz państwa do mniejszości narodowych i etnicznych zamieszkujących III Rzeczpospolitą. W nowym demokratycznym państwie realizowano „nową filozofię” w podejściu do problematyki mniejszościowej. Mniejszości „uznano”, czego wyrazem były stanowione akty prawne, a także powoływano nowe in-

⁵¹ Pismo Wojewody Dolnośląskiego Krzysztofa Grzelczyka do dr. Jana Kochanowskiego, Rzecznika Praw Obywatelskich z dnia 13 lutego 2007 r., sygn. SO XI 6522-7(1)/07 MR.

⁵² Pismo Pełnomocnika Wojewody Dolnośląskiego do Zastępcy Dyrektora Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych MSWiA z dnia 17 czerwca 2008 r., sygn. SO XI 6522-15(1)/08 DT.

stytucje, gwarantujące ochronę i wykonanie tych praw. Jednocześnie mniejszości narodowe i etniczne zaczęły publicznie eksponować swoją odrębność kulturową i podkreślać tożsamość.

Całkowicie zaniechano prób asymilacji czy marginalizacji problemów mniejszościowych. Polska, mająca obligacje międzynarodowe z tytułu podpisanych konwencji o ochronie praw człowieka, dostosowywała swoje prawo wewnętrzne do standardów światowych. Konstytucja z 1997 r. zagwarantowała mniejszościom narodowym i etnicznym szerokie uprawnienia do ochrony i zachowania własnego języka, religii, obyczajów, tradycji oraz kultury. Rozwinięciem zasad konstytucyjnych stawały się ustawy i akty wykonawcze, gwarantujące mniejszościom realizację przyznanych praw. Powstawaniu nowego prawa towarzyszyły trwałe rozwiązania instytucjonalne. W strukturach administracji państwowej powoływano nowe urzędy, których celem działania stało się zabezpieczenie wykonania uchwalanych przepisów.

Reprezentanci organizacji mniejszościowych otrzymali stałe miejsce w polskim parlamencie – Sejmowej Komisji Mniejszości Narodowych i Etnicznych i w rządzie – Komisji Wspólnej Rządu i Mniejszości Narodowych i Etnicznych.

Mniejszości uznano za podmiot życia politycznego i przyznano im szereg specjalnych praw. Partnerski dialog władz państwowych z przedstawicielami mniejszości przynosił nowe spojrzenie na potrzeby tych społeczności. Do końca lat 90. obywatele polscy, którym przepisy prawa zapewniły całkowitą swobodę w identyfikacji z mniejszością narodową czy etniczną, otrzymali pełną podmiotowość – prawną, polityczną i instytucjonalną. W sferze społecznej państwo zagwarantowało mniejszościom ochronę ich tożsamości – kultury, języka, wyznania czy szeroko rozumianej tradycji.

Nowa demokratyczna Rzeczpospolita Polska „uczyła się” postępowania wobec mniejszości, dostosowując regulacje prawne do potrzeb tych grup, przy jednoczesnym zakreślaniu granic przyznawanych wolności. Wyrazem nowego spojrzenia państwa na zróżnicowanie etniczne społeczeństwa i docenienia aspiracji członków grup etnicznych stała się ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz języku regionalnym. Ustawa zezwoliła na używanie języka mniejszości w gminach, w których mniejszości stanowią minimum

20% społeczności ogółu, oraz umożliwiała wprowadzenie dwujęzycznych nazw tablic, wprowadzała także możliwość posługiwania się językiem kaszubskim uznanym za język regionalny.

Relacje pomiędzy władzami państwa a przedstawicielami mniejszości układały się dobrze. Głównymi problemami, jakie pojawiały się w wystąpieniach przedstawicieli organizacji mniejszościowych, były kwestie finansowe, mimo to z budżetu państwa rokrocznie przeznaczano coraz większe sumy na dotacje dla stowarzyszeń i organizacji mniejszościowych.

Obserwowana dyskryminacja na tle etnicznym dotyczyła w Polsce społeczności romskiej, dlatego też władze państwowe, mając świadomość trudnego położenia społeczno-ekonomicznego Romów, podejmowały szeroko zakrojone programy przeciwdziałające wykluczeniu.

Problemem *sui generis* politycznym dla władz stały się kwestie „upamiętnień”, działań podejmowanych przez mniejszości w ramach wzbierającej fali „polityki historycznej”. Przedstawiciele strony rządowej, rozumiejąc złożoność naszej historii i delikatność problemów, ostrożnie mediowali z liderami mniejszości w kwestii budowy pomników, rekultywacji cmentarzy czy dwujęzycznych tablic, stanowczo jednak nie wyrażano zgody na upamiętnianie osób związanych z ideologią faszystów czy komunizmu, uznanych przez świat za zbrodnicze doktryny.

W polityce władz państwa wobec mniejszości narodowych i etnicznych można wyodrębnić trzy etapy: lata 1989-1990, które można uznać za czas przyznawania mniejszościom praw podmiotowych w sferze instytucjonalnej, prawnej i politycznej, lata 1990-2005 – czas realizacji postulatów organizacji mniejszościowych artykułujących swoje potrzeby, i trzeci etap (od 2005), który zapoczątkowała ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz języku regionalnym – czas pojawienia się przywilejów językowych.

We wszystkich trzech etapach politykę władz wobec mniejszości cechowała konsekwencja i realizacja obranego kierunku.

Można więc, reasumując, powiedzieć, że obecne władze państwowe: podtrzymują i rozwijają tożsamość kulturową mniejszości narodowych i etnicznych, zachowują język regionalny, realizują rów-

nouprawienie bez względu na pochodzenie etniczne, przeciwdziałają dyskryminacji i upowszechniają wiedzę o zróżnicowaniu etniczno-kulturowym Polski. Wobec danych spisu ludności z 1946 r. liczba mniejszości narodowych w Polsce zmalała, ale godzi się zauważyć, że ostatnie lata to „eksplozja” etniczności. To liczne festiwale, koncerty, dni kuchni regionalnych czy prezentacje dorobku kulturowego organizowane przez te społeczności przy wsparciu finansowym państwa.

Można zaryzykować twierdzenie, że mniejszości narodowe i etniczne wraz z publiczną prezentacją własnej kultury wpisały się już mocno w świadomość Polaków, a przeważająca większość mieszkańców zalicza te społeczności do bogactwa kulturowego kraju. Jest to niewątpliwie efekt dobrego kierunku polityki narodowościowej prowadzonej przez władze III Rzeczypospolitej.

THE INFLUENCE OF THE POLITICAL TRANSFORMATION OF POLAND
ON THE POLICIES TOWARDS RELIGIOUS, NATIONAL AND ETHNIC
MINORITIES (1989-2005)

S u m m a r y

The article attempts to follow through a variable approach of Polish state authorities to religious and national minorities during the political transformation in Poland in 1989. New legal and institutional instruments are discussed that were intended to guarantee the minorities freedom of religion and protection of a broadly understood cultural identity. Much space is devoted to the state's new policy toward minorities, i.e. the strategy of abandonment of assimilation endeavours in national and ethnic groups in favour of realizing their proposals and guaranteeing minority rights. The examination of bulletins recording the sittings of the Parliamentary Commission for National and Ethnic Minorities and the minutes of the Joint Commission of Government and National and Ethnic Minorities allowed the author to arrive at a number of conclusions: in the period in question, Polish authorities sustained and fostered the cultural identity of national and ethnic minorities; they consented to the use of

regional languages, they provided financial support to churches, religious associations and minority cultural groups; they ensured equal rights with the Polish majority; they recognized national and ethnic minorities as a rightful subject permanently ingrained in the state's structure. The new state's policy toward national and ethnic minorities stimulated the members of these groups to fully display their cultural independence, identity, religion and customs. Legitimate and supported minorities became a component of the cultural wealth of the country.

Translated by Konrad Szulga

ARKADIUSZ JANUCHOWSKI

UTRATA URZĘDU PROBOSZCZA NA GRUNCIE PRAWA KANONICZNEGO I ZNACZENIE TEGO FAKTU W PROCESIE EKSMISYJNYM

Przedstawione w tytule zagadnienie nie wydaje się może zbyt pasjonujące, jednakże nie jest pozbawione praktycznego znaczenia. Poczynione niżej rozważania w pewnym przynajmniej zakresie mogą mieć bowiem zastosowanie do innych osób, które podlegają władzy „przełożonych” w ramach związków wyznaniowych, a z racji funkcji pełnionej w związku wyznaniowym czy też przynależności do pewnej grupy wiernych (np. zakonu) przysługuje im prawo do zamieszkiwania w pomieszczeniach będących własnością związku wyznaniowego. Z informacji medialnych wiadomo, że tego typu sprawy trafiają również na wokandę sądową.

1. RYS HISTORYCZNY

Uważam, że w celu lepszego zrozumienia zagadnienia warto chociaż skrótowo przedstawić obowiązujący stan prawny w okresie II Rzeczypospolitej, aspekt porównawczy bowiem pozwoli w szerszy sposób spojrzeć na specyfikę poruszanego problemu.

Zgodnie z art. IV Konkordatu z 10 lutego 1925 r.¹ władze cywilne miały udzielać swej pomocy w wykonywaniu postanowień i dekretów

¹ Dz.U. z 1925 r., Nr 72, poz. 501.

kościelnych: a) w razie destytucji duchownego, pozbawienia go beneficjum kościelnego, po ogłoszeniu dekretu kościelnego o wspomnianej destytucji lub pozbawieniu oraz w razie zakazu noszenia sukni duchownej; b) w razie poboru taks lub prestacyj przeznaczonych na cele kościelne, a przewidzianych przez ustawy państwowe; c) we wszystkich innych przypadkach przewidzianych przez ustawy obowiązujące.

Instytucja uregulowana w art. IV Konkordatu była tradycyjnie określana mianem *brachium saeculare*, czyli ramienia świeckiego, służącego wykonywaniu postanowień kościelnych w drodze przymusu państwowego². Jako akt wykonawczy do art. IV Konkordatu zostało wydane rozporządzenie Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z 23 marca 1926 r. w sprawie udzielania pomocy państwowej przy wykonywaniu postanowień i dekretów kościelnych³. W sprawach wskazanych w art. IV lit. a Konkordatu władza kościelna zwracała się do właściwego urzędu wojewódzkiego, na terenie którego przebywała osoba duchowna lub znajdowało się beneficjum (§ 2). Stosowne żądanie władzy kościelnej musiało być złożone na piśmie oraz zawierać zwięzłe przedstawienie faktów będących jego podstawą i stwierdzenie wydania odpowiedniej decyzji lub dekretu (§ 3). Po otrzymaniu żądania władza państwowa miała wydać niezwłocznie zarządzenia, zmierzające do jego wykonania (z tym że do niej należał wybór środków służących do realizacji celu), i najdalej w ciągu 14 dni powiadomić władzę kościelną o podjętych działaniach (§ 4). Poza wypadkami wymagającymi bezzwłocznego działania władze państwowe wyznaczały osobie obowiązanej 14-dniowy termin na wykonanie obowiązku, a po jego bezskutecznym upływie przystępowały do przymusowego wykonania zarządzenia (§ 5).

Analiza art. IV Konkordatu oraz przepisów rozporządzenia wskazuje, że organy państwowe, do których władza kościelna zwróciła się ze stosownym wnioskiem, nie były uprawnione do badania zasadności czy też zgodności z prawem kanonicznym dekretów wy-

² Szerzej na temat znaczenia tej instytucji w okresie II Rzeczypospolitej J. Osuchowski, *Prawo wyznaniowe Rzeczypospolitej Polskiej 1918-1939*, Warszawa 1967, s. 460-477.

³ Dz.U. z 1926 r., Nr 44, poz. 271.

danych przez władze kościelne. Kompetencje władzy państwowej sprowadzały się jedynie do stwierdzenia, że stosowny dekret lub decyzja władz kościelnych zostały wydane⁴. Znajdowały się więc w sytuacji podobnej jak obecnie organ egzekucyjny, któremu przedstawiono tytuł wykonawczy (art. 804 k.p.c.). Omawiana instytucja była więc przykładem bezpośredniej skuteczności działań prawnych podjętych na podstawie prawa kanonicznego (wydanie dekretu o usunięciu duchownego) na gruncie prawa państwowego. W tym miejscu warto też zaznaczyć, że prawo zwrócenia się do organów państwa o wykonanie decyzji władz kościelnych nie było w okresie II Rzeczypospolitej jedynie przywilejem Kościoła Katolickiego, ale dotyczyło również innych związków wyznaniowych⁵; dwie ustawy przewidujące takie prawo obowiązują jeszcze obecnie⁶.

2. OBOWIĄZUJĄCY STAN PRAWNY

W dniu 12 września 1945 r. rząd podjął uchwałę, uznającą Konkordat z 1925 r. za nieobowiązujący, oficjalnie wskazując jako przyczynę wielokrotne naruszenie przez Stolicę Apostolską jego postanowień podczas II wojny światowej⁷. Kolejnym aktem prawnym regulującym kompleksowo⁸ sytuację Kościoła Katolickiego w Polsce

⁴ Por. J. Osuchowski, *Prawo wyznaniowe*, s. 468-469.

⁵ Tamże, s. 476-477.

⁶ Jest ono przewidziane w art. 30 ustawy z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 1936 r., Nr 30, poz. 240) oraz art. 21 ustawy z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Karaimeńskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 1936 r., Nr 30, poz. 241).

⁷ Na ten temat, w tym faktycznych przyczyn zerwania Konkordatu, np.: J. Wiślicki, *Konkordat polski 1993 – tak czy nie?*, Poznań 1993, s. 61 n.; H. Misztal, *Prawo wyznaniowe*, Lublin 2000, s. 134 n.; K. Krasowski, *Państwo a Kościół katolicki w Polsce 1945-1955*, Poznań 1997, s. 27 n.

⁸ W okresie PRL obowiązywał najpierw dekret Rady Państwa z 10 lutego 1953 r. o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych (Dz.U. z 1953 r., Nr 10, poz. 32), a następnie dekret z dnia 31 grudnia 1956 r. o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych (Dz.U. z 1957 r., Nr 1, poz. 6).

była dopiero ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospoliej Polskiej⁹, a następnie Konkordat z 28 lipca 1993 r.¹⁰, który wszedł w życie 25 kwietnia 1998 r. W pewnym zakresie do Kościoła Katolickiego mogą mieć również zastosowanie przepisy ustawy z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (patrz: art. 18 ust. 2 tej ustawy)¹¹. Oczywiście do Kościoła Katolickiego stosuje się przepisy innych powszechnie obowiązujących aktów prawnych, w tym przepisy Konstytucji. Już w tym miejscu można jednak wskazać, że obecnie żaden akt prawny prawa państwowego nie przewiduje instytucji analogicznej do przewidzianej w art. IV Konkordatu z 1925 r. Należy zatem rozważyć, czy w obowiązującym stanie prawnym utrata przez proboszcza urzędu na gruncie prawa kanonicznego wywiera jakiegokolwiek skutki na gruncie prawa polskiego, a jeżeli tak, to w jakim trybie są one realizowane. Do uzyskania odpowiedzi na tak postawione pytanie niezbędna jest z jednej strony analiza pozycji proboszcza w prawie kanonicznym, a z drugiej wskazanie podstaw recepcji prawa kanonicznego do prawa polskiego.

3. KANONICZNA POZYCJA PROBOSZCZA

W Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r. pozycja proboszcza została uregulowana głównie w rozdziale VI Księgi II, traktującym o parafiach, proboszczach i wikariuszach parafialnych (kan. 515-552). W literaturze przedmiotu¹² wskazuje się trzy podstawowe funkcje proboszczowskie: nauczanie, uświęcanie i pasterzowanie. W zakresie nauczania proboszcz obowiązany jest zatroszczyć się o to, aby przebywającym w jego parafii było głoszone nieskażone słowo Boże. Do jego zadań w tym zakresie należy m.in. głoszenie homilii, organizowanie katechez, troska o katolickie wychowanie

⁹ Dz.U. z 1989 r., Nr 29, poz. 154 z późn. zm.

¹⁰ Dz.U. z 1998 r., Nr 51, poz. 318.

¹¹ Tekst jedn. Dz.U. z 2005 r., Nr 231, poz. 1965 z późn. zm.

¹² Ks. E. Sztafrowski, *Pozycja proboszcza w prawie kanonicznym*, „Prawo Kanoniczne” 1992, nr 1-2, s. 35 n.

dzieci i młodzieży. W zakresie uświęcania proboszcz sprawuje przede wszystkim sakramenty święte. W zakresie funkcji pasterzowania proboszcz winien starać się poznać wiernych powierzonych jego pieczy, nawiedzać rodziny, wspierać chorych, otaczać troską biednych i cierpiących, troszczyć się o rozwój życia chrześcijańskiego w rodzinach swojej parafii. Nadto, stosownie do kan. 532, proboszcz w imieniu parafii załatwia wszystkie czynności prawne. Proboszcz winien również zamieszkiwać w swojej parafii w domu parafialnym w pobliżu kościoła, a odstąpienie od tego obowiązku jest możliwe tylko za zgodą ordynariusza miejsca (kan. 533 § 1). Z kan. 533 § 1 KPK wynika więc funkcjonalne powiązanie obowiązku zamieszkiwania w domu parafialnym ze sprawowaniem urzędu proboszcza¹³. Dalej KPK przyznaje proboszczowi prawo do wakacji (kan. 533 § 2) i wynagrodzenia (kan. 531). Niewątpliwie wskazane wyżej prawa i obowiązki proboszcza spełniają definicję urzędu kościelnego, zgodnie z którą urząd kościelny jest jakimkolwiek na stałe ustanowionym zadaniem, z ustanowienia czy to Bożego, czy to kościelnego dla realizacji celu duchowego (kan. 145 § 1)¹⁴.

Oceniając wskazane wyżej prawa i obowiązki proboszcza z punktu widzenia prawa państwowego, można w nich dostrzec zarówno pewne elementy umowy o pracę (prawo do wakacji, wynagrodzenia), jak i też umowy zlecenia i umowy o świadczenie usług, do której z mocy art. 752 k.c. stosuje się odpowiednio przepisy o zleceniu (obowiązek troszczenia się o dobra doczesne parafii, co jest związane z koniecznością dokonywania czynności prawnych; brak charakterystycznego dla umowy o pracę kierownictwa). Z obowiązku zamieszkiwania w domu parafialnym wynika w sposób logiczny prawo do zamieszkiwania w tym domu¹⁵, przy czym, jak już wyżej wskazano, prawo to jest w funkcjonalny sposób powiązane z powołaniem na urząd i wykonywaniem obowiązków proboszcza, nie wynika zaś z od-

¹³ E. Szafronowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. II, Warszawa 1985, s. 210.

¹⁴ Szerzej na temat urzędów kościelnych: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, pod red. J. Krukowskiego, t. I, Pallottinum 2003, s. 233-291, a na temat pozycji kanonicznej proboszcza t. II/1, Pallottinum 2005, s. 409 n.

¹⁵ Por. Z. Ziemiński, *Logika praktyczna*, Warszawa 1997²⁰, rozdz. X. *Wypowiedzi modalne*.

rębnej umowy zawieranej przy okazji powierzania urzędu¹⁶. Istotne jest też uprawnienie proboszcza do podejmowania czynności prawnych w imieniu parafii, co zgodnie z regulacją przyjętą w art. 7 ust. 3 pkt 5 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego jest sprawowaniem funkcji organu osoby prawnej. Z punktu widzenia prawa państwowego kanoniczna pozycja proboszcza zawiera więc w sobie elementy różnych umów cywilnoprawnych powiązanych w jedną funkcjonalną całość¹⁷. Dla dalszych rozważań, z uwagi na temat artykułu, najbardziej istotne jest jednak to, że w czasie pełnienia urzędu proboszcza osobie sprawującej ten urząd przysługuje tytuł prawny do lokalu będącego własnością osoby prawnej (parafii), której jest organem (ściślej, prawo to przysługuje osobie fizycznej pełniącej aktualnie funkcję piastuna organu tej osoby prawnej).

4. AUTONOMIA I NIEZALEŻNOŚĆ KOŚCIOŁA I PAŃSTWA – OBSADZANIE URZĘDÓW KOŚCIELNYCH

Kolejnym zagadnieniem istotnym dla dalszych rozważań jest zasada autonomii i niezależności Kościoła i państwa, każdego w swoim zakresie, wyrażona w art. 25 ust. 3 Konstytucji oraz powtórzona

¹⁶ Szczegółowe regulacje uprawnień i obowiązków proboszcza oraz wikariuszy parafialnych związanych z zamieszkiwaniem w budynkach stanowiących własność parafii zawierają również postanowienia niektórych synodów diecezjalnych. Akty te określają w szczególności standard, jaki powinno spełniać mieszkanie, zasady ponoszenia kosztów związanych z jego eksploatacją czy też kwestię własności wyposażania mieszkania. Regulacje te omawia S. Dubiel, *Uprawnienia majątkowe Kościoła katolickiego w Polsce*, Lublin 2007, s. 222-229.

¹⁷ Powołanie i odwołanie proboszcza przez biskupa diecezjalnego jest na gruncie prawa kanonicznego stosunkiem o charakterze administracyjnym, a nie cywilnoprawnym (na ten temat np. J. Krukowski, *Administracja w Kościele. Zarys kościelnego prawa administracyjnego*, Lublin 1985), co sprawia istotną trudność w analizie pozycji prawnej proboszcza z punktu widzenia prawa polskiego. Uważam jednak, że z punktu widzenia prawa polskiego pozycja prawna proboszcza powinna być rozpatrywana w kategoriach prawa cywilnego (z pewnymi ograniczeniami, o których będzie mowa w dalszej części artykułu), biskup nie jest bowiem na gruncie tego prawa organem administracyjnym, a jego dekryty nie są decyzjami administracyjnymi w rozumieniu kodeksu postępowania administracyjnego.

w art. 1 Konkordatu. Różnica między tymi przepisami polega na tym, że o ile Konkordat odnosi się tylko do Kościoła Katolickiego, o tyle Konstytucja dotyczy wszystkich kościołów i innych związków wyznaniowych¹⁸. Sformułowanie to zostało zaczerpnięte z konstytucji Soboru Watykańskiego II o obecności Kościoła w świecie współczesnym *Gaudium et spes*: „Wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne”.

Autonomia i niezależność mogą być pojmowane w aspekcie ontologicznym i normatywnym. W aspekcie ontologicznym termin „autonomia” oznacza, że zarówno Kościół, jak i państwo istnieją niezależnie od siebie i mają swoją obiektywną wartość¹⁹, dlatego też żaden z tych podmiotów nie może nadać autonomii drugiemu, ale może jedynie ją uznać. O autonomii nie można mówić w sposób absolutny. Ma ona znaczenie w określonym kontekście i w odniesieniu do innych bytów²⁰. Autonomia w aspekcie normatywnym oznacza, że zarówno Kościół, jak i państwo rządzą się własnym prawem (każdy w swoim zakresie)²¹. Autonomia występuje w Konstytucji i w Konkordacie w powiązaniu z niezależnością i stanowi jej najwyższy stopień. O ile jednak autonomia odnosi się przede wszystkim do stosunków wewnętrznych, o tyle niezależność dotyczy stosunków z innymi podmiotami.

Niezależność i autonomia przysługuje każdemu w swoim zakresie. Niezależność Kościoła utożsamia się z suwerennością duchową, niezależność państwa zaś z suwerennością terytorialną.

Konsekwencja proklamacji autonomii i niezależności Kościoła i państwa, każdego w swoim zakresie, w płaszczyźnie prawnej oznacza, że każda z tych społeczności ma własny system prawny oraz że może się nim rządzić w swoim porządku. W stosunku do autonomii i niezależności Kościoła wyraźnie potwierdza to art. 5 Konkordatu, zgodnie z którym, przestrzegając prawa do wolności reli-

¹⁸ J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 63.

¹⁹ R. Sobański, *Niezależność i autonomia Kościoła i Państwa podstawową przesłanką Konkordatu*, „Ateneum Kapłańskie” 1996, nr 1, s. 16 n.

²⁰ R. Sobański, *Kościół jako podmiot prawa*, Warszawa 1983, s. 201.

²¹ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1999, s. 289; J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, s. 64.

gijnej, państwo zapewnia Kościołowi Katolickiemu, bez względu na obrządek, swobodne i publiczne pełnienie jego misji, łącznie z wykonywaniem jurysdykcji²² oraz zarządzaniem i administrowaniem jego sprawami na podstawie prawa kanonicznego. Zasada ta nie oznacza natomiast automatycznego obowiązywania norm prawa kościelnego w porządku państwowym ani norm prawa państwowego w porządku kościelnym²³. Skuteczność przepisów tego prawa i działań podjętych na ich podstawie w państwowym porządku prawnym zależy od ich uznania przez państwo wyrażonego w normach prawa państwowego²⁴. W doktrynie i orzecznictwie sporne jest jednak, czy za wystarczające odesłanie do prawa wewnętrznego Kościoła można już uznać samą zasadę autonomii i niezależności, w szczególności zaś art. 5 Konkordatu i art. 2 ustawy o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego²⁵, czy też konieczne jest odesłanie do prawa kanonicznego w przepisach regulujących poszczegól-

²² Pojęcie jurysdykcji (władzy rządzenia, pasterzowania) na gruncie prawa kanonicznego obejmuje władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. Oprócz jurysdykcji w prawie kanonicznym wyróżnia się władzę uszczębiania i nauczania. Szeroko na ten temat: J. Krukowski, *Administracja w Kościele*, s. 44.

²³ J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, s. 65; również P. Stanisławski, *Źródła prawa wyznaniowego*, w: *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego*, Lublin 2004, s. 331-332; P. Stanisławski, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2008, s. 60-61.

²⁴ M. Pietrzak, *Prawo*, s. 290; J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, s. 65.

²⁵ W. Chmiel, *Obrót nieruchomościami przez parafię rzymskokatolicką*, „Rejent” 2000, nr 6, s. 23; R. Szytko, *Kościół i związki wyznaniowe jako podmioty czynności prawnych w praktyce notarialnej (cz. II)*, „Rejent” 2005, nr 2, s. 68-70; M. Krzemiński, *Znaczenie prawa kanonicznego dla określenia sposobu reprezentacji kościelnych osób prawnych (Glosa do wyroku SN z 27 lipca 2000 r., IV CKN 88/00)*, „Prawo Bankowe” 2005, nr 10, s. 20 n. (choć ten autor zwraca uwagę na konieczność odróżnienia zakresu, w jakim odesłanie do prawa kanonicznego wynika z art. 2 ustawy i art. 5 Konkordatu od odesłania wynikającego z przepisów szczegółowych); B. Rakoczy, *Glosa do wyroku NSA z 3 lipca 2000 r., II SA 1128/99*, OSP 2002/7-8/98; *Glosa do wyroku SN z 27 lipca 2000 r., IV CKN 88/00*, OSP 2003/9/115; *Glosa do wyroku SN z 24 marca 2004 roku, IV CK 108/03*, „Rejent” 2005, nr 1, s. 131 n., jak również SN w wyroku z dnia 27 lipca 2000 r. (IV CKN 88/00, OSP 2003, nr 9, poz. 15). Do tej grupy poglądów również: B. Rakoczy, *Ustawa o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Polsce. Komentarz*, Oficyna 2008; B. Rakoczy, *Glosa do wyroku NSA z 8 stycznia 2008 roku, II GSK 286/07*, OSP 2009/2/125.

ne instytucje prawne²⁶. W mojej ocenie trafniejsze jest drugie z przedstawionych stanowisk, jednak ze względu na problematykę artykułu nie jest konieczne przedstawianie w tym miejscu argumentów przemawiających na jego rzecz²⁷, albowiem w kwestii obsadzania urzędów kościelnych art. 7 ust. 1 Konkordatu stanowi, że obsadza je kompetentna władza kościelna zgodnie z przepisami prawa kanonicznego. Nie budzi zatem wątpliwości, że wskazany przepis jest przykładem skuteczności w państwowym porządku prawnym działań podjętych na podstawie prawa kanonicznego, a tym samym gwarantuje Kościołowi pełną autonomię w tej tak ważnej dla niego dziedzinie²⁸. Władzą tą w stosunku do urzędu proboszcza jest biskup diecezjalny (kan. 524). Należy zatem wskazać, w jakich sytuacjach i w jakim trybie podejmowane są decyzje o utracie urzędu przez proboszcza.

5. UTRATA URZĘDU KOŚCIELNEGO NA GRUNCIE PRAWA KANONICZNEGO.

Ogólną regulację co do utraty urzędu kościelnego zawiera kan. 184 § 1, zgodnie z którym urząd kościelny traci się po upływie wyznaczonego czasu, po osiągnięciu określonego prawem wieku, na

²⁶ G. Radecki, *Organy osób prawnych Kościoła katolickiego w Polsce*, „Rejent” 2003, nr 7-8, s. 144; tenże, *Glosa do wyroku SN z 27 lipca 2000 roku, IV CKN 88/00*, OSP 2004/5/58, jak również J. Krukowski, chociaż jego wypowiedzi w rozważanym zakresie są dosyć ogólne: *Konkordat polski. Znaczenie i realizacja*, Lublin 1999, s. 108-109, 181-182; *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 219; taki pogląd wyraził SN w wyroku z 24 marca 2004 r. (IV CKN 108/03, OSNC 2005/4/65). W tym miejscu przywołać należy też artykuł M. Pietrzaka, *Prawo kanoniczne w polskim systemie prawnym*, „Państwo i Prawo” 2006, nr 8, s. 16 n., oraz R. Sobańskiego, *Prawo kanoniczne a krajowy porządek prawny*, „Państwo i Prawo” 1999, z. 6, s. 15.

²⁷ Argumenty te przedstawiłem w publikacjach: *Skuteczność prawa kanonicznego w zakresie reprezentacji osób prawnych Kościoła katolickiego*, „Rejent” 2007, nr 9, s. 49 n.; *Wybrane zagadnienia związane z reprezentacją parafii przez proboszcza na gruncie prawa kanonicznego i polskiego*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2008, nr 11, s. 211 n.; *Glosa do wyroku NSA z 8 stycznia 2008 roku, II GSK 286/07*, OSP 2009/2/123.

²⁸ W. Góralski, W. Adamczewski, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską z 28 lipca 1993 roku*, Płock 1994, s. 42-44; J. Krukowski, *Konkordat polski*, s. 115-118.

skutek rezygnacji, przeniesienia, usunięcia, a także pozbawienia. Podobnie w stosunku do proboszcza przyczyny utraty urzędu reguluje kan. 538 § 1, stosownie do którego proboszcz traci swój urząd przez usunięcie lub przeniesienie, dokonane zgodnie z przepisami prawa przez biskupa diecezjalnego; przez zrzeczenie się dla słusznej przyczyny, dokonane przez samego proboszcza i, do ważności, przyjęte przez biskupa diecezjalnego, jak również po upływie czasu, jeżeli proboszcz był ustanowiony na określony czas. Już w tym miejscu należy wyjaśnić, że utrata urzędu po upływie określonego czasu lub po osiągnięciu wieku nie następuje automatycznie, ale dopiero z chwilą pisemnego powiadomienia przez kompetentną władzę (kan. 186). Chociaż kan. 538 nie przewiduje utraty urzędu proboszcza przez pozbawienie, jednak taki sposób utraty tego urzędu jest możliwy z mocy kan. 196 znajdującego się w przepisach ogólnych KPK²⁹. Pozbawienie urzędu jest karą za określone przestępstwa i następuje z chwilą uprawomocnienia się wyroku sądu kościelnego. Przeniesienie jest utratą jednego urzędu kościelnego przy jednoczesnym powierzeniu innego urzędu (kan. 190-191, a w przypadku przeniesienia proboszczów również kan. 1748-1752). Usunięcie z urzędu może nastąpić albo na mocy dekretu kompetentnej władzy kościelnej, albo na mocy samego prawa, zgodnie z przepisami kan. 194 (kan. 192). Stosownie do kan. 194 § 1 KPK mocą samego prawa zostaje usunięty z urzędu kościelnego: kto utracił stan duchowny (1), kto publicznie odstąpił od wiary katolickiej lub wspólnoty z Kościołem (2), duchowny, który usiłował zawrzeć małżeństwo, choćby tylko cywilne (3). Jakkolwiek usunięcie z urzędu z mocy prawa następuje z chwilą zaistnienia wskazanych wyżej faktów³⁰, to jednak w przypadkach wskazanych w punkcie 2 i 3, z uwagi na konieczność pewności co do stanu prawnego, winno zostać stwierdzone przez kompetentną władzę kościelną (art. 194 § 2). Do usunięcia z urzędu proboszcza na mocy dekretu kompetentnej władzy ma zastosowanie kan. 193 oraz kan. 1740-1747. Szczegółowe opisywanie procedury usunięcia proboszcza z urzędu jest ze względu na cel artykułu zbędne, dlatego niżej

²⁹ Por. *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II, s. 448-449.

³⁰ *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. I, s. 284.

zostaną wskazane tylko najważniejsze regulacje z tego zakresu³¹. Jako podstawę do wydania przez biskupa diecezjalnego dekretu o usunięciu proboszcza z parafii KPK wskazuje stan faktyczny, w którym posługiwanie jakiegoś proboszcza na skutek jakiejś przyczyny, nawet bez jego poważnej winy, staje się szkodliwe lub przynajmniej nieskuteczne (kan. 1740). Przykładowe przyczyny usunięcia proboszcza zostały wymienione w kan. 1741. Są to: sposób postępowania proboszcza, który przynosi wspólnocie kościelnej poważną szkodę lub zamieszanie (1); nieudolność albo trwała choroba umysłowa lub fizyczna, która czyni proboszcza nieużytecznym w wypełnianiu jego zadań (2); utrata dobrego imienia u uczciwych i poważnych parafian lub niechęć w stosunku do proboszcza, które według przewidywania szybko nie ustaną (3); poważne zaniedbanie lub naruszenie obowiązków parafialnych, które trwa mimo upomnienia (4); złe zarządzanie dobrami doczesnymi, z wielką szkodą Kościoła, ilekroć na zarządzenie złu brak innego środka (5)³². Przykładowe (a nie enumeratywne) określenie przesłanek usunięcia proboszcza z urzędu, jak również duże nasycenie tych przesłanek okolicznościami o charakterze ocennym powodują, że biskup ma dużą dyskrecyjną władzę do podjęcia decyzji o usunięciu. Dekret usunięcia – dla swojej skuteczności – musi zostać przekazany na piśmie (kan. 193 § 4). Proboszcz, w stosunku do którego wydano dekret o usunięciu, może decyzję tę zaskarżyć, wnosząc specyficzny środek zaskarżenia, jakim jest rekurs przeciw dekretom administracyjnym (kan. 1732-1739)³³.

³¹ Szersze informacje na ten temat np. *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, pod red. J. Krukowskiego, t. V, Pallottinum 2007, s. 437-446.

³² W literaturze wskazuje się, że brak zrzeczenia się urzędu proboszcza po ukończeniu 75. roku życia nie może być przyczyną usunięcia proboszcza z urzędu, gdy nie występują przyczyny wskazane w kan. 1741. E. Szafrowski, *Podręcznik*, s. 216.

³³ W pierwszym etapie proboszcz może skorzystać ze środka zaskarżenia, jakim jest rekurs hierarchiczny. Jest on wnoszony do jednej z kongregacji Kurii Rzymskiej. Podstawę jego wniesienia mogą stanowić zarówno naruszenia prawa procesowego, jak i materialnego, a także merytoryczna wadliwość dekretu formalnie zgodnego z prawem. Kongregacji przysługują zarówno kompetencje kasacyjne, jak i kompetencje do merytorycznej zmiany aktu. W drugim etapie proboszcz od decyzji kongregacji może odwołać się do drugiej sekcji Sygnatury Apostolskiej, jednakże podstawę odwołania może stanowić jedynie naruszenie prawa, a druga sekcja Sygnatury Apostolskiej ma

Do czasu rozpatrzenia rekursu przeciwko dekretowi usunięcia biskup nie może mianować nowego proboszcza, ale powinien na ten czas ustanowić administratora parafialnego (kan. 1747 § 3).

Zgodnie z kan. 1747 § 1 usunięty proboszcz powinien powstrzymać się od wykonywania zadań proboszcza, jak najszybciej pozostawić wolny dom parafialny i wszystko, co należy do parafii przekazać temu, komu biskup parafię powierzył. Jeżeli chodzi o proboszcza chorego, który nie może być bez trudu przeniesiony z domu parafialnego na inne miejsce, biskup powinien mu pozostawić jego używanie, nawet wyłączone, na czas trwania tej konieczności (kan. 1747 § 3).

6. EKSMISJA BYŁEGO PROBOSZCZA

Niewątpliwie z uwagi na treść art. 7 ust. 1 Konkordatu utrata przez proboszcza urzędu kościelnego wywiera na gruncie prawa polskiego ten skutek, że przestaje on sprawować funkcję organu osoby prawnej, jaką jest parafia, a podejmowane przez niego czynności prawne w imieniu parafii nie wywierają dla parafii żadnych skutków prawnych (art. 39 k.c.). Z uwagi na funkcjonalne powiązanie prawa do zamieszkiwania na plebanii ze sprawowaniem urzędu kościelnego z chwilą utraty tego urzędu proboszcz traci również prawo do zamieszkiwania na plebanii, co zresztą wprost wysławia kan. 1747 § 1. O ile jednak utrata funkcji organu osoby prawnej ma charakter abstrakcyjny, o tyle eksmitowanie proboszcza, w przypadku gdy nie chce on dobrowolnie opuścić i wydać plebanii, wymaga już podjęcia konkretnych działań. Należy się zatem zastanowić, na jakiej drodze obowiązek byłego proboszcza w tym zakresie może być zrealizowany.

Z całą pewnością nie może wchodzić w grę egzekwowanie przez organy państwowe decyzji władz kościelnych o usunięciu proboszcza z parafii, tak jak to było w czasie obowiązywania Konkordatu z 1925 r., albowiem w obowiązującym stanie prawnym brak przepisu, który nakładałby na organy państwa takie obowiązki³⁴. Stosowny

jedynie kompetencje kasacyjne. Na ten temat szeroko: J. Krukowski, *Administracja w Kościele*, s. 181-251.

³⁴ Por. J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, s. 124-125.

dekret biskupa nie jest zatem wykonywany ani w drodze egzekucji sądowej, ani w drodze egzekucji administracyjnej, dlatego że nie jest ani sądowym, ani administracyjnym tytułem wykonawczym. Nie ma również podstaw, aby traktować go jako tytuł egzekucyjny w rozumieniu k.p.c., ponieważ żaden akt prawny nie stanowi, że podlega on wykonaniu w drodze egzekucji sądowej (art. 777 § 1 pkt 3 k.p.c.). Wobec tego należy przyjąć, że jedynym sposobem na usunięcie byłego proboszcza wbrew jego woli jest uzyskanie tytułu prawnego (innego niż sam dekret), który mógłby zostać wykonany w drodze egzekucji przez organy państwowe. Nie budzi wątpliwości, że sprawa o eksmisję jest sprawą cywilną pod względem materialnoprawnym, a zatem właściwy do jej rozpoznania będzie sąd powszechny stosujący przepisy procedury cywilnej (art. 1 k.p.c.), a stosownym tytułem wykonawczym będzie wyrok eksmisyjny zaopatrzonej w klauzulę wykonalności. Należy zatem rozstrzygnąć, kto z takim powództwem może wystąpić. Zgodnie z art. 222 § 1 k.c. z powództwem windykacyjnym może wystąpić właściciel rzeczy, a zatem sama parafia jako osoba prawna będąca właścicielem nieruchomości, na której położona jest plebania, a nie biskup diecezjalny, któremu przysługuje jedynie prawo do powoływania i odwoływania proboszcza, będącego z punktu widzenia prawa cywilnego organem parafii. Aby parafia mogła skutecznie wystąpić z powództwem windykacyjnym, musi w jej imieniu działać uprawniony organ (art. 67 § 1 k.p.c.). Zatem po usunięciu dotychczasowego proboszcza biskup musi powierzyć parafię nowemu proboszczowi lub mianować administratora parafii, który stosownie do treści kan. 540 § 1 ma te same obowiązki co proboszcz. W czasie wniesienia rekursu przeciwko dekretowi usunięcia biskup nie może mianować nowego proboszcza, lecz powinien ustanowić administratora parafialnego (kan. 1747 § 3). Nie budzi wątpliwości, że administrator jest organem parafii w rozumieniu prawa polskiego (art. 7 ust. 3 pkt 5 ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego)³⁵.

³⁵ Należy zwrócić uwagę, że stosownie do art. 68 k.p.c. organ osoby prawnej, a więc w tym wypadku proboszcz lub administrator parafii, ma obowiązek wykazać swoje umocowanie dokumentem przy pierwszej czynności procesowej. Osoba wystę-

Warunkiem uwzględnienia powództwa o eksmisję (będącego rodzajem powództwa windykacyjnego) jest stosownie do treści art. 222 § 1 k.c. wykazanie przez powoda, że jest on właścicielem rzeczy oraz że pozwanemu nie przysługuje skuteczne względem niego prawo do władania rzeczą. Wykazanie własności rzeczy w przypadku procesu o eksmisję proboszcza będzie wyglądało tak samo jak w każdym innym procesie windykacyjnym; najczęściej będzie to przedstawienie odpisu z księgi wieczystej. Wydaje się natomiast, że środki obrony pozwanego, zmierzające do wykazania, że przysługuje mu skuteczne względem właściciela uprawnienie do władania rzeczą, będą ograniczone w porównaniu z typowym procesem eksmisyjnym. Jako przykład takiego typowego procesu eksmisyjnego można wskazać proces, w którym powód domaga się, aby sąd nakazał opuszczenie, opróżnienie i wydanie lokalu przez (byłego) najemcę. W takiej sytuacji sąd rozpoznający sprawę będzie badał nie tylko, czy pozwany utracił prawo do lokalu, dlatego że powód (wynajmujący) złożył oświadczenie woli o wypowiedzeniu umowy, ale również czy oświadczenie takie rzeczywiście wywarło skutek w postaci wypowiedzenia umowy najmu, a w efekcie, czy najemca utracił skuteczne względem właściciela prawo do władania lokalem. Tak więc sąd będzie np. badał, czy zostały spełnione przesłanki skutecznego wypowiedzenia umowy najmu przewidziane w art. 11 ust. 2 pkt 2 ustawy z 21 czerwca 2001 r. o ochronie praw lokatorów³⁶ w postaci zwłoki przez najemcę z zapłatą czynszu za trzy pełne okresy płatności, uprzedzenia najemcy o zamiarze wypowiedzenia i wyznaczenia dodatkowego miesięcznego terminu na zapłatę bieżących i zaległych należności.

W przypadku domagania się eksmisji proboszcza dowodem na utratę przez proboszcza uprawnienia do zamieszkiwania na plebanii będzie najczęściej dekret biskupa diecezjalnego o usunięciu proboszcza³⁷. Należy się zatem zastanowić, czy pozwany może skutecznie

pująca w procesie jako organ parafii będzie zatem obowiązana załączyć oryginał dekretu powołania do sprawowania tej funkcji lub jego notarialnie (a więc przez notariusza państwowego, a nie kościelnego) poświadczony odpis.

³⁶ Dz.U. z 2001 r., Nr 71, poz. 733 z późn. zm.

³⁷ W dalszych rozważaniach pomijam pozostałe przypadki utraty przez proboszcza jego urzędu.

przed sądem państwowym, orzekającym w przedmiocie eksmisji, podnosić zarzuty dotyczące zaistnienia przesłanek do wydania dekretu lub uchyleń formalnych samego dokumentu, będących podstawą zaskarżenia dekretu na gruncie prawa kanonicznego. Z punktu widzenia procedury cywilnej dekret biskupa należy uznać za dokument prywatny (art. 245 k.p.c.).

W mojej ocenie były proboszcz nie może w procesie eksmisyjnym skutecznie podnosić tego typu zarzutów z uwagi na powoływany już wcześniej art. 7 ust. 1 Konkordatu, zgodnie z którym urzędy kościelne obsadza kompetentna władza kościelna, stosownie do przepisów prawa kanonicznego. Badanie przez sąd państwowy przesłanek usunięcia proboszcza przewidzianych w prawie kanonicznym prowadziłoby do ingerencji państwa w dziedzinę zastrzeżoną do wyłącznej kompetencji władz kościelnych, a tym samym naruszałoby nie tylko przepis art. 7 ust. 1 Konkordatu, ale również konkordatową (art. 1 i 5) i konstytucyjną zasadę autonomii i niezależności Kościoła i państwa (art. 25 ust. 3 Konstytucji). Uważam, że z tego samego powodu pozwany nie mógłby skutecznie podnosić zarzutów co do formy dekretu, będących podstawą zaskarżenia dekretu na gruncie prawa kanonicznego, jak również wykazywać, że nowy proboszcz nie jest w rzeczywistości uprawniony do działania w imieniu parafii będącej powodem ze względu na naruszenie przy jego powołaniu przepisów prawa kanonicznego (np. mianowanie nowego proboszcza, a nie administratora parafii, podczas rekursu przeciwko dekretowi usunięcia byłoby sprzeczne z kan. 1747 § 3). Podsumowując, uważam, że w procesie o eksmisję proboszcza sąd powinien ograniczyć się do badania, czy parafia jest właścicielem nieruchomości zajmowanej przez proboszcza, czy nowy proboszcz działający w imieniu parafii (powódki) ma stosowny dekret o powołaniu na to stanowisko przez biskupa diecezjalnego oraz czy został wydany dekret o usunięciu poprzedniego proboszcza (pозwanego). Tak więc kognicja sądu państwowego w rozważanym przypadku nie obejmuje badania skuteczności działań prawnych podjętych na podstawie prawa kanonicznego. Powyższe nie wyklucza oczywiście możliwości podnoszenia przez pozwanego zarzutów wskazujących na podrobienie dokumentu (dekretu). Należy również przyjąć, że gdyby przed wydaniem wyroku dekret o usu-

nięciu proboszcza został wzruszony na drodze przewidzianej przez prawo kanoniczne, pozwany mógłby się powołać na tę okoliczność, albowiem sąd wydaje wyrok na podstawie stanu prawnego z chwilą zamknięcia rozprawy, a nie wniesienia pozwu (art. 316 § 1 k.p.c.). Gdyby pozwany wzruszenie dekretu uzyskał już po wydaniu wyroku, mógłby okoliczność tę podnieść w apelacji bez ograniczeń wynikających z art. 381 k.p.c.

Uważam, że przedstawione wyżej uwagi co do kognicji sądu nie stoją na przeszkodzie zastosowaniu do byłego proboszcza ustawy o ochronie praw lokatorów, gdyż proboszcz korzystał z plebanii na podstawie innego tytułu prawnego niż prawo własności (a więc spełnia definicję lokatora opisaną w art. 2 ust. 1 pkt 1 ustawy o ochronie praw lokatorów), a plebania nie jest pomieszczeniem przeznaczonym dla krótkotrwałego, lecz stałego pobytu proboszcza, a zatem jest lokalem w rozumieniu tejże ustawy (art. 2 ust. 1 pkt 4). W konsekwencji o procesie eksmisyjnym sąd powinien powiadomić gminę właściwą ze względu na miejsce położenia parafii w celu umożliwienia jej wstąpienia do sprawy (art. 15 ust. 2 ustawy o ochronie praw lokatorów). Sąd może również orzec o uprawnieniu byłego proboszcza do otrzymania lokalu socjalnego ze względu na jego sytuację materialną (art. 14 ust. 3 cyt. ustawy) i w takim wypadku nakazuje wstrzymanie wykonania opróżnienia lokalu do czasu złożenia przez gminę oferty zawarcia umowy najmu lokalu socjalnego (art. 14 ust. 6 cyt. ustawy). W przypadku orzeczenia o braku uprawnienia do otrzymania lokalu socjalnego sąd może wyznaczyć pozwanemu odpowiedni termin na opuszczenie i opróżnienie plebanii (art. 320 k.p.c.). Do wykonania wyroku orzekającego eksmisję proboszcza, tak jak i każdego innego wyroku eksmisyjnego będzie miał zastosowanie art. 1046 k.p.c., a więc komornik wstrzyma wykonanie czynności eksmisyjnych do czasu wskazania przez gminę (lub wierzyciela) pomieszczenia tymczasowego, spełniającego kryteria wskazane w art. 1046 § 6 k.p.c. i rozporządzeniu wydanym na podstawie art. 1046 § 11 k.p.c.³⁸

³⁸ Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 26 stycznia 2005 r. w sprawie szczegółowego trybu postępowania w sprawach o opróżnienie lokalu lub pomieszcze-

PODSUMOWANIE

Uważam, że wskazane wyżej rozwiązania dotyczące eksmisji proboszcza będą mogły w pełnym zakresie znaleźć zastosowanie w stosunku do tych wszystkich osób, które na gruncie prawa kanonicznego sprawują jakiś urząd kościelny (art. 7 ust. 1 Konkordatu) i którym z uwagi na sprawowanie tego urzędu przysługuje prawo zamieszkiwania w lokalu stanowiącym własność kościelnej osoby prawnej. Tak więc w tych wypadkach kompetencja sądu powszechnego w zakresie badania, czy pozwany utracił prawo do zamieszkiwania w lokalu, będzie się sprowadzała do stwierdzenia, czy została wydana stosowna decyzja władzy kościelnej o usunięciu (pozbawieniu) urzędu kościelnego. Natomiast w przypadkach osób, które utraciły prawo do zamieszkiwania w lokalach kościelnych osób prawnych, a które nie sprawują żadnego urzędu kościelnego, art. 7 ust. 1 Konkordatu nie będzie miał zastosowania. W konsekwencji sąd powszechny będzie obowiązany do badania, czy rzeczywiście na gruncie prawa kanonicznego utraciły one prawo do zamieszkiwania w takim lokalu, innymi słowy, stosowny dekret władzy kościelnej nie będzie miał tutaj decydującego znaczenia, należałoby go bowiem traktować analogicznie jak wypowiedzenie umowy najmu; złożenie takiego oświadczenia nie przesądza zaś automatycznie jego skuteczności w postaci wygaśnięcia stosunku prawnego. Wydaje się, że w takiej sytuacji pozostawać będą np. zakonnicy. Oczywiście, w takiej sytuacji prawo kanoniczne z punktu widzenia prawa polskiego należy traktować jedynie jak element umowy cywilnoprawnej.

Zdaję sobie sprawę, że zaproponowane rozwiązanie ma też słabe punkty. Z jednej strony bowiem pojęcie urzędu kościelnego nie jest w prawie kanonicznym rozumiane jednolicie³⁹, co wymagałoby od sądu powszechnego znajomości nie tylko poszczególnych kanonów, ale również doktryny prawa kanonicznego dla określenia, jaki jest zakres jego kognicji w procesie eksmisyjnym, z drugiej zaś przyjęcie,

nia albo o wydanie nieruchomości oraz szczegółowych warunków, jakim powinno odpowiadać tymczasowe pomieszczenie (Dz.U. z 2005 r., Nr 17, poz. 155).

³⁹ R. Sobański, *Kościół jako podmiot prawa*, s. 134-170.

że sąd powszechny w procesie eksmisyjnym bada przesłanki usunięcia z danej funkcji o charakterze czysto teologicznym (jako podstawę do wydalenia z instytutu życia konsekrowanego kan. 696 § 1 przewiduje np. rozpowszechnianie poglądów potępionych przez Nauczycielski Urząd Kościoła), pozostawałoby w sprzeczności z zasadą autonomii i niezależności Kościoła i państwa.

Wydaje się, że pewnym sposobem wyjścia z zaistniałej sytuacji mogłoby być przyjęcie, że pojęcie powierzenia urzędu kościelnego ma na gruncie art. 7 ust. 1 Konkordatu charakter autonomiczny (w gruncie rzeczy szerszy niż w prawie kanonicznym) i oznacza powołanie (odwołanie) z jakiegokolwiek funkcji w ramach struktury organizacyjnej Kościoła. Kwestia ta wymaga jednak dalszych badań.

THE LOSS OF THE OFFICE OF PASTOR UNDER CANON LAW AND ITS SIGNIFICANCE IN THE EVICTION PROCESS

S u m m a r y

The author discusses the problem of removal of a pastor from his parish by a bishop and ponders upon the effects of such a decision in Polish law, in particular when it comes to the eventual eviction process. Canon law stipulates that a pastor removed from his office should leave the parish house. As the author points out, the constitution and other statutes sanction the principle of Church's autonomy and independence; for this reason, state authorities are not empowered to assess the decision of the ecclesiastical office on the removal of a pastor. Moreover, the same principle says that such decisions may not be (as opposite to the period of the 2nd Republic of Poland) executed by state authorities. Should a pastor refuse to vacate the parish of his own accord, it is necessary to petition a state court for issuing an eviction order. Only such a judicial decision may be suitably enforced. In the author's opinion, the pastor's position in the eviction process is less advantageous, compared with other respondents, for – due to the Church's liberty in filing ecclesiastical officials – he is not in a position to dispute the reasons behind or draw attention to formal defects of the bishop's decree of

removal. As a matter of fact, evidentiary proceedings are confined to an evaluation of whether the decree in question has been issued. Nevertheless, the Church's autonomy does not rule out the option of recourse to the regulations of Polish law pertaining to the protection of tenants in an eviction process.

The author reckons that the opinions concerning the removal of a pastor and put forth in the article may prove workable also in the eviction of persons holding other ecclesiastical offices as well as those in other functions in the Church's organisational structure – this issue requires further study.

Translated by Konrad Szulga

LIDIA FIEJDASZ

ROLA WYDZIAŁU DO SPRAW WYZNAŃ PREZYDIUM WOJEWÓDZKIEJ RADY NARODOWEJ W RZESZOWIE W LAICYZACJI SŁUŻBY ZDROWIA

WPROWADZENIE

W 1955 r. w miejsce utworzonych przed pięcioma laty referatów do spraw wyznań¹ uchwałą nr 132 Rady Ministrów utworzono wydziały do spraw wyznań² w prezydiach wojewódzkich rad narodowych oraz rad narodowych m.st. Warszawy i m. Łodzi. Tak jak poprzednio podlegały one Urzędowi do Spraw Wyznań³.

Uchwała nr 132 weszła w życie z dniem ogłoszenia⁴ i nie wyliczała kompetencji przekształconej jednostki. W tej materii nie od-

¹ Uchwała Rady Ministrów z dnia 17 kwietnia 1950 r. Instrukcja nr 3 w sprawie tworzenia wydziałów i referatów prezydiów rad narodowych (MP z 1950 r., Nr A-57, poz. 655 ze zm.).

² § 1 uchwały nr 132 Rady Ministrów z dnia 17 lutego 1955 r. w sprawie utworzenia wydziałów do spraw wyznań w prezydiach wojewódzkich rad narodowych oraz rad narodowych m.st. Warszawy i m. Łodzi, MP z 1955 r., Nr 16, poz. 164.

³ Szeroko działalność tego organu omawiają H. Misztal i A. Mezglewski w artykule *Zakres kompetencji, styl działania i cele Urzędu do Spraw Wyznań*, w: *Prawo i polityka wyznaniowa w Polsce Ludowej. Materiały II Ogólnopolskiego sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny, 26-28 października 2004)*, red. A. Mezglewski, P. Stanisławski, M. Ordon, Lublin 2005, s. 33-70. Zob. także: H. Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe*, t. I: *Zagadnienia wstępne. Rys historyczny*, Lublin 1996, s. 202-204; tenże, *Okres 1945-1989*, w: *Prawo wyznaniowe. Stan prawny na 1 lipca 2003 r.*, red. H. Misztal, P. Stanisławski, Lublin 2003², s. 141-142.

⁴ § 7 uchwały nr 132 Rady Ministrów z dnia 17 kwietnia 1950 r.

syłała także do innego aktu normatywnego. Aktualne więc pozostały przepisy Prezesa Rady Ministrów z dnia 31 stycznia 1952 r. zamieszczone w okólniku nr 30 w sprawie referatów do spraw wyznań⁵ oraz w okólniku nr 26 Prezesa Rady Ministrów z dnia 31 grudnia 1955 r. o postępowaniu prezydiów rad narodowych w sprawach wyznań. Oba te akty obowiązywały aż do 8 września 1960 r., kiedy to okólnikiem nr 175 Prezesa Rady Ministrów zostały derogowane⁶.

Dla funkcjonowania Wydziału do Spraw Wyznań w Rzeszowie istotne było ponadto zarządzenie PWRN w Rzeszowie z 16 lutego 1952 r., określające szczegółowy podział czynności w Samodzielnym Referacie do Spraw Wyznań PWRN⁷ oraz dotyczące tego Wydziału uchwały PWRN.

Wszystkie te akty prawne, chociaż dość szczegółowo wymieniały kompetencje Wydziału oraz określały dokładny podział czynności pracowników, *expressis verbis* nie regulowały wykonywania posług religijnych w szpitalach. Ogólnie tylko stanowiły, że celem Wydziału jest „załatwienie spraw wynikających ze stosunku Państwa do wyznań religijnych, nadzoru nad wykonywaniem przepisów dotyczących związków i stowarzyszeń wyznaniowych oraz wolności wyznaniowej”⁸. Podobnie zarządzenie PWRN z 16 lutego 1952 r. wśród różnych kompetencji ówczesnego Referatu wyliczało „sprawy związane z ustrojem i działalnością związku religijnego rzymskokatolickiego, jego instytucji i zakładów” oraz „koordynowanie spraw wyznaniowych z działalnością innych urzędów i organizacji społecznych

⁵ Okólnik nr 30 Prezesa Rady Ministrów z dnia 31 stycznia 1952 r. w sprawie referatów do spraw wyznań, APRz, sygn. 20936, k. 1-2.

⁶ Zob. pkt 6 okólnika nr 175 Prezesa Rady Ministrów z dnia 8 września 1960 r. w sprawie postępowania prezydiów rad narodowych i ich wydziałów w sprawach wyznań, APRz, sygn. 20957, k. 13-14.

⁷ Zarządzenie Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Rzeszowie, L.Or. I-15(22)52 z dnia 16 lutego 1952 r. w sprawie szczegółowego podziału czynności w Samodzielnym Referacie do Spraw Wyznań Prezydium WRN oraz w Referatach do Spraw Wyznań Prezydiów PRN (i MRN m. stanowiących powiaty) będące zarazem rzeczowym wykazem teczek, APRz, sygn. 20936, k. 3-5.

⁸ Okólnik nr 30 Prezesa Rady Ministrów z dnia 31 stycznia 1952 r. w sprawie referatów do spraw wyznań, APRz, sygn. 20936, k. 1.

oraz innych Wydziałów PWRN”⁹. Także wśród uchwał PWRN w Rzeszowie na próżno szukać kompetencji Wydziału w odniesieniu do: udzielania posług duszpasterskich w szpitalach i sanatoriach, kontroli zakładów służby zdrowia pod względem sprawowania kultu religijnego w kaplicach szpitalnych, obecności emblematów religijnych w salach chorych, wolności sumienia i wyznania. W uchwałach PWRN znajdują się jedynie ogólne uprawnienia, takie jak: wykonanie dekretu z dnia 31 grudnia 1956 r. o organizowaniu i obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych¹⁰, sprawy obiektów kultu religijnego¹¹, sprawy duszpasterskie¹².

Niewątpliwie jednak dla Wydziału do Spraw Wyznań w Rzeszowie kluczowe znaczenie miały wytyczne Urzędu do Spraw Wyznań, który realizował z kolei strategię KC PZPR. Wszak Wydziały zostały powołane po to, aby realizować „politykę władzy ludowej na odcinku wyznaniowym”¹³. Stąd nie bez znaczenia były – w interesującej nas materii – wytyczne KC PZPR, w myśl których „W służbie zdrowia administracja powinna czuwać, aby kapelani i siostry zakonne nie napastowały i nie szykanowały chorych niewierzących, aby wszystkie przepisy i zarządzenia władz państwowych w traktowaniu chorych i we wszelkich zabiegach były ściśle przestrzegane”¹⁴. W rzeczywistości realizacja tego programu przybrała postać laicyzacji służby zdrowia poprzez odmowę zatrudniania kapelanów, bądź zatrudnianie jedynie tzw. księży patriotów, zwalniania ze społecznej służby

⁹ § 1 zarządzenia Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Rzeszowie z dnia 16 lutego 1952 r., APRz, sygn. 20936, k. 3.

¹⁰ AP Rzeszów PWRN Wydział Organizacyjno-Prawny, sygn. 2007.

¹¹ Uchwała nr XVII/218/58 w sprawie utworzenia wydziałów Prezydium WRN z dnia 20 czerwca 1958 r., APRz, sygn. 20937, k. 5.

¹² Uchwała nr VI/68/62 Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Rzeszowie z dnia 26 lutego 1962 r. w sprawie organizacji wewnętrznej i szczegółowego zakresu działania Wydziału do Spraw Wyznań – Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Rzeszowie, APRz, sygn. 20932, k. 9.

¹³ Okólnik nr 30 Prezesa Rady Ministrów z dnia 31 stycznia 1952 r. w sprawie referatów do spraw wyznań, APRz, sygn. 20936, k. 1.

¹⁴ *List Komitetu Centralnego PZPR do egzekutyw partyjnych w sprawie polityki wobec Kościoła, z lipca 1958 r.*, w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. I: *Lata 1945-1959*, Poznań 1994, s. 644.

zdrowia sióstr zakonnych, przekazywania kaplic szpitalnych na cele świeckie, usuwania emblematów religijnych z sal szpitalnych, obowiązkowych szkoleń partyjnych dla personelu medycznego.

Zakreślone w ten sposób cele będą przedmiotem analizy w niniejszym artykule. Zachowana dokumentacja pozwala na odtworzenie stanu faktycznego od 1956 r., czyli od momentu wejścia w życie instrukcji Ministra Zdrowia z 3 grudnia 1956 r.¹⁵

1. KAPELANI

Po „odwilży październikowej” kluczowe stanowiska powierzano ministrom bezpartyjnym. Takim był prof. Rajmund Barański, od 13 listopada 1956 r. minister zdrowia w rządzie Józefa Cyrankiewicza. Kilka tygodni po objęciu urzędu R. Barański wydał instrukcję nr 53/56 w sprawie udzielania posług religijnych chorym przebywającym w szpitalach i sanatoriach¹⁶.

Wskazana instrukcja w § 1 gwarantowała chorym przebywającym w szpitalach i sanatoriach możliwość zaspokajania potrzeb religijnych. W tym celu zobowiązywała dyrektorów placówek do umówienia duchownego jako kapelana szpitalnego. Obowiązek ustalenia czasu i miejsca wykonywania obrzędów związanych z udzielaniem posług religijnych – zgodnie z § 4 instrukcji – spoczywał wspólnie na kapelanie i dyrektorze szpitala (sanatorium).

Wbrew tym postanowieniom Wydział do Spraw Wyznań w Rzeszowie opracowywał specjalne wytyczne dla dyrekcji szpitali, wska-

¹⁵ Instrukcja Ministra Zdrowia nr 53/56 z dnia 3 grudnia 1956 r. (K.I. 4/1741/58) w sprawie udzielania posług religijnych chorym przebywającym w szpitalach i sanatoriach, w: *Państwowe prawo wyznaniowe Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Wybór tekstów źródłowych*, red. M. Fąka, Warszawa 1978, s. 127-128.

¹⁶ Do teŝe instrukcji zostały wydane szczegółowe wytyczne. Zob. szerzej: Wytyczne w sprawie realizacji instrukcji nr 53/56 Ministra Zdrowia z dnia 3 grudnia 1956 roku, K. I-4/174/56, APRz, sygn. 20986, k. 28. Szerzej na temat stosowania instrukcji pisze B. Ratajczak, *Możliwości sprawowania opieki duszpasterskiej w zakładach leczniczych w okresie Polski Ludowej*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2002, t. 4, s. 111-116.

zujące, w jaki sposób nie zatrudniać kapelanów. Dyrektorowi szpitala w Przemyślu np. Wydział polecił stosować następujące zasady: „1) w żadnym wypadku nie zatwierdzać kandydatury księdza zakonnego z parafii salezjańskiej; 2) kuria przemyska winna wytypować księdza diecezjalnego, ale to wszystko będzie zależało od postawy dyrekcji szpitala; 3) należy powołać ekspertów i dokonać wizji lokalnej kaplicy szpitalnej pod względem bezpieczeństwa”. Eksperci winni byli wydać orzeczenie, że „obiekt ten nie nadaje się do użytku publicznego ze względu na grożące niebezpieczeństwo, wówczas będą podstawy prawne do zamknięcia w/w kaplicy”; 4) zapoznać wszystkich ordynatorów, lekarzy dyżurnych oraz średni personel medyczny z instrukcją Ministra Zdrowia nr 53/56 oraz z załącznikiem do wskazanej instrukcji nr 35/61 Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej z dnia 9 czerwca 1961 r.¹⁷

Rzeszowskie władze administracyjne, aby nie dopuścić do posługu w szpitalu (sanatorium) kapłanów żyjących w zgodzie ze swo-

¹⁷ Pismo Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Rzeszowie Wydział do Spraw Wyznań, Wz II-7/5/62, z dnia 16 czerwca 1962 r. do Komitetu Powiatowego PZPR, zawierające wytyczne w sprawie odmowy zatwierdzania kandydata na stanowisko kapelana szpitalnego, APRz, sygn. 20986, k. 17. Zob. także inne dokumenty w tej sprawie: Pismo Kurii Diecezjalnej w Przemyślu, l.dz. 2942/62, do Szpitala Miejskiego w Przemyślu z dnia 18 czerwca 1962 r., APRz, sygn. 20986, k. 21; Pismo Dyrektora Szpitala Miejskiego, l.dz. 1588/62, z dnia 19 czerwca 1962 r. do Kurii bp w Przemyślu, APRz, sygn. 20986, k. 19; Pismo Dyrektora Szpitala Miejskiego [brak daty] do Kurii Biskupiej w Przemyślu dotyczące udzielania posług religijnych chorym w Szpitalu Miejskim w Przemyślu, APRz, sygn. 20986, k. 10; Pismo Dyrekcji Szpitala Miejskiego w Przemyślu w odpowiedzi na pismo Kurii Biskupiej w Przemyślu z dnia 18 czerwca 1962 r., l.dz. 2942/62, dotyczące udzielania posług religijnych chorym w Szpitalu Miejskim w Przemyślu [brak daty], APRz, sygn. 20986, k. 18; Pismo Dyrektora Szpitala Miejskiego, l.dz. 1638/62, z dnia 29 czerwca 1962 r. do PWRN WDSW w Rzeszowie nt. właściwej interpretacji Instrukcji nr 53/56 Ministra Zdrowia z dnia 3 XII 1956 r. w sprawie udzielania posług religijnych chorym przebywającym w szpitalach, nr 24, poz. 192, APRz, sygn. 20986, k. 23; Pismo Dyrektora Szpitala Miejskiego, l.dz. 1768/62, z dnia 4 lipca 1962 r. do Kurii bp w Przemyślu, APRz, sygn. 20986, k. 24; Pismo Wydziału do Spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Rzeszowie, Wz II-7/5/62, z dnia 7 lipca 1962 r. do Szpitala Miejskiego w Przemyślu, APRz, sygn. 20986, k. 26-27.

imi moralnymi i kanonicznymi obowiązkami¹⁸, podejmowały działania zmierzające do zamianowania na te stanowiska tzw. księży patriotów.

Charakterystyczny jest przykład ze szpitala powiatowego w Nisku. Posługę duszpasterską pełnił w nim proboszcz miejscowej parafii ks. dziekan Wincenty Boczar. Zdaniem administracji wyznaniowej ks. Boczar absolutnie nie spełniał się jako kapelan szpitala w państwie komunistycznym z kilku przyczyn: samowolnie – od grudnia 1957 r. – bez zgody kompetentnych władz odprawiał msze św. w pomieszczeniu wydzielonym przez szpital dla udzielania posług religijnych, mimo że wspólnie ułożony regulamin szpitalny przewidywał udzielanie w nim jedynie posług religijnych¹⁹ (sic!); ośmielił się do tego pomieszczenia samowolnie wstawić kilka ławek oraz statuetkę dewocyjną²⁰. Jest to typowy przykład „wykrętnej wykładni”

¹⁸ Por. *Dowód wobec historii. List Episkopatu Polski do Prezydenta B. Bieruta z dnia 12 września 1950 r. o sytuacji Kościoła Polskiego*, w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. I: *Lata 1945-1959*, Poznań 1995, s. 257.

¹⁹ Pismo UDSW z dnia 14 listopada 1957 r., nr II-170/57 (wymienione w treści dokumentu).

²⁰ Pismo PWRN WDSW w Rzeszowie, L.Wz. I-1/180/58, z dnia 21 maja 1958 r. do Urzędu Do Spraw Wyznań w Warszawie w sprawie naruszania przepisów państwowych przez duchowieństwo katolickie w I kwartale br., APRz, sygn. 21019, k. 30. Na marginesie trzeba przypomnieć, że porozumienie z 14 kwietnia 1950 r. w pkt 18 gwarantowało „w szpitalach państwowych i samorządowych opiekę religijną nad chorymi, którzy sobie tego życzą”. Opiekę tę mieli sprawować kapelani szpitalni, wynagradzani w drodze specjalnych umów. Zob. tekst porozumienia: *Państwowe prawo wyznaniowe Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Wybór tekstów źródłowych*, red. M. Fąka, Warszawa 1978, s. 30. Zgodnie z obowiązującą wówczas instrukcją nr 53/56 Ministra Zdrowia z dnia 3 grudnia 1956 r. dyrektor szpitala był obowiązany do udostępnienia kapelanowi jednego pomieszczenia szpitalnego, które miało służyć także do przechowywania przedmiotów kultu religijnego. Takiego pomieszczenia nie wyznaczano w szpitalach, które miały kaplice (§ 2 ust. 2). Zob. *Instrukcja nr 53/56 Ministra Zdrowia z dnia 3 grudnia 1956 r. (K.I. 4/1741/56) w sprawie udzielania posług religijnych chorym przebywającym w szpitalach i sanatoriach*, w: *Położenie prawne kościołów i związków wyznaniowych w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Zbiór przepisów i dokumentów wg stanu na dzień 1 października 1960 r.*, oprac. E. Małkiewicz, S. Podemski, Warszawa 1960, s. 82.

obowiązujących przepisów prawnych przez władze komunistyczne na niekorzyść Kościoła²¹.

Warto przypomnieć, że instrukcja nr 53/56 w § 2 pkt 2 nakładała na dyrektora szpitala (sanatorium) obowiązek zapewnienia kapelanowi możliwość korzystania z jednego z pomieszczeń szpitalnych, które miało służyć także do przechowywania przedmiotów kultu religijnego. Ponadto dyrektorzy szpitali (sanatoriów) mieli czuwać nad tym, by „kapelani szpitalni nie napotykali na żadne trudności przy odprawianiu obrzędów i wykonywaniu posług religijnych”²².

Dla Wydziału była to już wystarczająca podstawa, by wystąpić do kurii przemyskiej z wnioskiem o wydanie stosownych zarządzeń w stosunku do ks. Boczara, aby zaniechał postępowania niezgodnego z regulaminem²³. Ks. Boczar został zwolniony ze szpitala.

W październiku 1960 r. Kuria Biskupia w Przemyśle przedstawiła kandydata ks. Eugeniusza Rosielskiego, wikariusza w Nisku, i poprosiła o zawarcie z nim umowy oraz dopuszczenie go do posług religijnych i duszpasterskich w charakterze kapelana w miejsce ks. Boczara²⁴. Tymczasem w tej sprawie zainterweniował Wydział Zdrowia i Opieki Społecznej PPRN w Nisku i 24 października 1960 r. wystosował do Wydziału do Spraw Wyznań w Rzeszowie pismo, w którym „prosi o spowodowanie mianowania na stanowisko kapelana szpitalnego ks. Kazimierza Pudły, a nie ks. Rosielskiego, z uwagi na fakt, iż ten byłby podległy ks. Boczarowi i zmiana kapelana szpitalnego nie odniosłaby skutku”²⁵. Na marginesie warto zaznaczyć, że

²¹ *Analiza stosunku państwa do Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce Ludowej z dnia 7 września 1965 r. (opracowanie kościelne)*, w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. II: *Lata 1960-1974*, Poznań 1995, s. 333.

²² § 5 zd. 1 instrukcji.

²³ Pismo PWRN WDSW w Rzeszowie, L.Wz. I-1/180/58, z dnia 21 maja 1958 r. do Urzędu Do Spraw Wyznań w Warszawie w sprawie naruszania przepisów państwowych przez duchowieństwo katolickie w I kwartale br., APRz, sygn. 21019, k. 30.

²⁴ Odpis pisma L. 5146/60 Kurii Biskupiej w Przemyśle z dnia 20 października 1960 r. do Dyrekcji Szpitala Powiatowego w Nisku, APRz, sygn. 20983, k. 16.

²⁵ Pismo PPRN Wydział Zdrowia i Opieki Społecznej w Nisku z dnia 24 października 1960 r. do PWRN w Rzeszowie Wydział do Spraw Wyznań w sprawie obsady stanowiska kapelana w Szpitalu Powiatowym w Nisku, APRz, sygn. 20983, k. 17.

ks. Pudło był jednym z bardziej aktywnych działaczy ruchu „księży patriotów” w województwie rzeszowskim²⁶. Wydział do Spraw Wyznań zaproponował, by nie zatwierdzać ks. Rosielskiego i żądać od Kurii innego kandydata, sugerując, że „należy tak długo odmawiać zatwierdzenia kapelana, aż Kuria z braku kandydata będzie zmuszona przedstawić wam kandydaturę ks. Pudły”²⁷.

Wydział wcześniej interesował się ks. Boczarem i już w 1955 r. próbował usunąć go ze stanowiska proboszcza w parafii Nisko. W tym celu wykorzystał dekret z 9 lutego 1953 r. o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych²⁸.

²⁶ Zob. np. Sprawozdanie z dnia 4 lipca 1953 r. z konferencji Duchownych i Świeckich Katolików z terenu woj. rzeszowskiego, odbytej w Rzeszowie dnia 30 czerwca 1953 r., a poświęconej dyskusji nad referatem „Perspektywa rozwoju porozumienia między Kościołem a Państwem w Polsce Ludowej”, APRz, sygn. 21127, k. 1; Załącznik nr 9 do sprawozdania z dnia 4 lipca 1953 r., referat ks. mgra Kazimierza Pudło, Nisko, APRz, sygn. 21127, k. 23-25; Informacja o duchownych rzymsko-katolickich woj. rzeszowskiego, którzy w poprzednim okresie brali udział w ruchu postępowego duchowieństwa, z dnia 17 października 1958 r., APRz, sygn. 21136, k. 2; Mienny Wykaz Zarządu Oddziału Wojewódzkiego „Caritas” w Przemysłu z dnia 30 stycznia 1961 r., sporządzony przez Kierownika Wydziału do Spraw Wyznań w Rzeszowie M. Kapalskiego, APRz, sygn. 21240, k. 6.

²⁷ Pismo PWRN Wydział do Spraw Wyznań w Rzeszowie (Wz II-6a/739/60) z dnia 29 października 1960 r., do PPRN Wydział Zdrowia i Opieki Społecznej w Nisku [w sprawie obsady stanowiska kapelana w Szpitalu Powiatowym w Nisku], APRz, sygn. 20983, k. 18.

²⁸ Dz.U. PRL, Nr 10, poz. 32. Usunięcie ze stanowiska duchownego na podstawie art. 6 dekretu mogło nastąpić wtedy, jeżeli jego działalność była sprzeczna z prawem, czyli obowiązującymi przepisami prawa lub porządkiem publicznym, gdyby duchowny popierał lub osłabiał taką działalność. Tymczasem we wniosku o zdjęcie ze stanowiska kościelnego ks. Wincentego Boczara, proboszcza parafii Nisko, odnotowano jakże niemające z tym nic wspólnego przyczyny: 1) ksiądz stanął w obronie krzyża przydrożnego; 2) nie dopuścił do profanacji sprzętu liturgicznego w szpitalu w Nisku; 3) domagał się przydzielenia dla gromady Nowosielec i Kończonej opuszczonej i pozostawionej bez opieki kaplicy w spółdzielni produkcyjnej w Rudniku; 4) odczytał list Episkopatu w sprawie Caritasu; odmówił podpisania oświadczenia, że przyjął do wiadomości ocenę tego listu ze strony władz państwowych; 5) jest negatywnie ustosunkowany do „księży patriotów” i swojego stosunku do nich nie chce zmienić; 6) nie wywiązuje się z obowiązków finansowych wobec państwa, zalega z podatkiem dochodowym. Zob. Wniosek PPRN w Nisku z dnia 17 września 1955 roku, L.Wz. 9/9/55, do PWRN w Rzeszowie WDSW w sprawie zdjęcia ze stanowiska kościelnego ks. Boczara

Podobnie za pomocą tego dekretu pozbywano się zakonników „jako najbardziej sfanatyzowanej grupy”. Kiedy kuria przemyska zgłosiła w dniu 22 czerwca 1955 r. na kapelana szpitala w Przemyśle salezjanina ks. Franciszka Cyrana, PWRN w Rzeszowie decyzją z 4 sierpnia 1955 r.²⁹ „nie wyraziło zgody na objęcie stanowiska kapelana w Szpitalu Miejskim w Przemyśle Zasanie przez o. Franciszka Cyrana”, ponieważ „był on księdzem zakonnym i nie składał ślubowania na wierność PRL”³⁰.

2. LIKWIDACJA KAPLIC SZPITALNYCH I ICH WYPOSAŻENIA

Proces likwidacji kaplic szpitalnych na terenie województwa rzeszowskiego najbardziej uwidocznił się w latach 1959-1965. Zadanie to – prowadzone przez Wydział Zdrowia PWRN przy współudziale Wydziału do Spraw Wyznań w Rzeszowie oraz dyrektorów szpitali³¹ – zostało wpisane w program „nadania charakteru świeckiego placówkom i zakładom społecznej służby zdrowia”³². Wskazane podmioty w okresie od 1 stycznia 1960 r. do 8 listopada 1962 r. zlikwidowały 9 kaplic. Ich stan zmniejszył się z 21 do 12³³. Kierownik

Wincentego, proboszcza parafii Nisko i dziekana rudnickiego, APRz, sygn. 21172, k. 211-214.

²⁹ L.Wz. II-13/46/55 PWRN.

³⁰ Pismo Kurii Biskupiej z dnia 13 sierpnia 1955 r., l.dz. 3201/55, do PWRN w Rzeszowie w sprawie objęcia stanowiska kapelana w Szpitalu Miejskim w Przemyśle Zasanie, APRz, sygn. 21170, k. 233. O tej sprawie pisze także H. Borcz, *Represyjna polityka władz komunistycznych wobec diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w latach 1944-1956*, „Premisla Christiana” 2004/2005, t. 11, s. 267. Por. *List Prymasa S. Wyszyńskiego do wicemarszałka sejmu F. Mazura ze stanowiskiem Episkopatu w sprawie Dekretu o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych z dnia 23 lutego 1953 r.*, w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. I: *Lata 1945-1959*, Poznań 1994, s. 395-396.

³¹ Dane o likwidacji kaplic w szpitalach, sporządzone przez kierownika Wydziału do Spraw Wyznań M. Kapalskiego [bez daty], APRz, sygn. 20997, k. 35.

³² Informacja w sprawie przebiegu laicyzacji w społecznej służbie zdrowia woj. rzeszowskiego [na dzień 31 lipca 1961 roku], APRz, sygn. 20005, k. 10.

³³ Pismo PWRN w Rzeszowie Wydział do Spraw Wyznań z dnia 8 listopada 1962 r., do Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie na ręce St. Rady Tow. J. Ochaba,

Wydziału do Spraw Wyznań w Rzeszowie w piśmie z dnia 16 lutego 1965 r. zapowiedział dalszą likwidację kaplic szpitalnych w Tarnobrzegu, Przemyślu i Rzeszowie, albowiem na 22 szpitale kaplice znajdowały się jeszcze w 9³⁴.

Jako przyczynę likwidacji najczęściej podawano poszerzenie powierzchni szpitalnej. Z tego powodu zlikwidowano kaplice w szpitalach: powiatowym w Mielcu i Dębicy (1959), w Nowej Dębie (1960), Przeworsku (1961), Krośnie, Sanoku (1963), Łańcucie (1964) oraz w szpitalu miejskim w Stalowej Woli (1962)³⁵.

Zamknięcie kaplicy w szpitalu miejskim w Stalowej Woli odbyło się dość sprawnie. Zastępca dyrektora 24 marca 1962 r. wystosował do administratora parafii w Stalowej Woli ks. Józefa Skoczyńskiego pismo, w którym powołując się na trudności lokalowe³⁶, prosił o przejęcie „sprzętu kultowego w nieprzekraczalnym terminie do 31 marca”. Zagroził, że w wypadku nieprzejęcia wymienionego sprzętu zostanie ko-

w sprawie laicyzacji w zakładach służby zdrowia na terenie woj. rzeszowskiego, APRz, sygn. 20970, k. 43.

³⁴ Ocena i plan realizacji okólnika nr 175 Prezesa Rady Ministrów z dnia 8 września 1960 r., nr P-I/235/60, w sprawie postępowania prezydów rad narodowych i ich wydziałów w sprawach wyznań na terenie województwa rzeszowskiego [z dnia 16 lutego 1965 r.], APRz, sygn. 20959, k. 9. Por. odmiennie: Statystyka (z dnia 5 maja 1965 r., Wz VI-2/8/65), dotycząca stanu ilościowego kaplic w zakładach służby zdrowia i innych na terenie woj. rzeszowskiego, APRz, sygn. 20997, k. 34. Według tej ostatniej na 21 szpitali, sanatoriów i innych zamkniętych zakładów służby zdrowia kaplice istniały w 10.

³⁵ Dane o likwidacji kaplic w szpitalach, sporządzone przez kierownika Wydziału do Spraw Wyznań M. Kapalskiego [bez daty], APRz, sygn. 20997, k. 35; Pismo Kierownika Wydziału Zdrowia w Sanoku, OA-5/13/62, z dnia 17 marca 1962 r. do Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej Urząd Spraw Wewnętrznych – Wydział do Spraw Wyznań w Rzeszowie w sprawie zlikwidowania kaplicy szpitalnej, APRz, sygn. 20992, k. 23.

³⁶ „Z uwagi na trudności lokalowe dyrekcja szpitala w Stalowej Woli postanowiła: 1) przenieść „salę demonstracyjną” Szkoły Pielęgniarek z dotychczas zajmowanych pomieszczeń bezpośrednio na oddziale; 2) w związku z trudnościami lokalowymi dla dobra sprawy leczenia chorych przeznaczyć salę dotychczas udostępnioną w celu wykonywania obrzędów kultowych na „salę demonstracyjną” Szkoły Pielęgniarek. Pismo Za-cy Dyrektora Szpitala Miejskiego w Stalowej Woli z dnia 24 marca 1962 r., l.dz. 784/62, do ks. Józefa Skoczyńskiego, administratora parafii w Stalowej Woli, APRz, sygn. 20991, k. 19.

misyjnie spisany protokół inwentarzowy, a sprzęt zostanie zmagazynowany w odpowiednim pomieszczeniu. Jednocześnie ks. Skoczyński został poinformowany, że od 31 marca, gdyby sprawował obrzędy kultowe na życzenie chorego, lekarze dyżurni na wszystkich oddziałach są zobowiązani do zabezpieczenia odpowiedniego pomieszczenia³⁷.

Ks. Skoczyński poprosił dyrekcję szpitala „o przedłużenie czasu utrzymania tych sprzętów w dotychczasowym pomieszczeniu do czasu załatwienia sprawy zgodnie z przepisami prawa kanonicznego”, argumentując, że „zarówno przeznaczenie danego pomieszczenia na miejsce kultu, jak i zlikwidowanie go leży jedynie w kompetencji Kurii Biskupiej”, której odpis pisma przekazał do wiadomości³⁸.

Nie martwiąc się ani stanowiskiem Kurii Biskupiej w Przemyślu, ani przepisami prawa kanonicznego, ani także wyznaczonym zbyt krótkim terminem, przewodniczący Prezydium MRN w Stalowej Woli 30 marca 1962 r. zarządzeniem nr 2/62 powołał komisję inwentaryzacyjną celem „przeprowadzenia spisu inwentarza przedmiotów obcych znajdujących się w pomieszczeniach szpitala miejskiego”³⁹.

Mniej więcej w tym samym czasie zastępca dyrektora szpitala do spraw administracyjnych Jan Rozwadowski odpowiedział ks. Skoczyńskiemu na jego odwołanie. Rozwadowski przypomniał, że wyznaczony termin jest nieodwołalny, a przychylając się do prośby ks. Skoczyńskiego, przesunął termin dokonania spisu inwentarza i zmagazynowania sprzętu z godz. 8.00 na 10.00. Rozwadowski zakomunikował m.in. także księdzu, że jego „obiekcje odnośnie kompetencji w sprawie «przeznaczenia danego pomieszczenia na miejsce kultu, jak i zlikwidowania go są nieprawne», gdyż zgodnie z Instrukcją Ministra Zdrowia, która stanowi załącznik do Okólnika nr 63/50 z dnia 5 sierpnia 1950 r. i późniejszymi zmianami, należy do wyłącznej kompetencji Dyrekcji Szpitali”⁴⁰.

³⁷ Tamże.

³⁸ Pismo Urzędu Parafialnego w Stalowej Woli z dnia 28 marca 1962 r. do Dyrekcji Szpitala Miejskiego w Stalowej Woli, APRz, sygn. 20991, k. 20.

³⁹ Zarządzenie nr 2/62 Przewodniczącego Prezydium MRN w Stalowej Woli z dnia 30 marca 1962 r. w sprawie powołania Komisji Inwentaryzacyjnej do przeprowadzenia spisu inwentarza przedmiotów obcych znajdujących się w pomieszczeniach Szpitala Miejskiego, APRz, sygn. 20991, k. 21.

To stanowisko dyrektora wymaga krytyki co najmniej z dwóch racji. Po pierwsze, dyrektor powołał się na nieobowiązujący akt prawny (uchylony instrukcją Ministra Zdrowia z dnia 3 grudnia 1956 r.), a po drugie zaprzeczył obowiązującej instrukcji w sprawie udzielania posług religijnych chorym przebywającym w szpitalach i sanatoriach, która w § 2 pkt 2 nakładała na dyrektorów szpitali obowiązek zapewnienia kapelanowi korzystania z jednego z pomieszczeń szpitala w celu udzielania posług religijnych i przechowywania przedmiotów kultu religijnego.

Rozwadowski z ironią informował ks. Skoczyńskiego: „z całą powagą i zrozumieniem odnosimy się do Waszych uwag o konieczności przestrzegania przepisów prawa kościelnego, jeżeli chodzi o przenoszenie sprzętów kultowych. Dlatego też o ile nieświadomie wyrządzimy Wam krzywdę moralną przez niewłaściwe zabezpieczenie wym. sprzętu, z przykrością stwierdzamy – będziecie również współodpowiedzialni, ponieważ nie zabezpieczyliście z urzędu osoby kompetentnej do właściwego przeniesienia wym. sprzętu”⁴¹.

2 kwietnia komisja inwentaryzacyjna spisała cały sprzęt liturgiczny (łącznie 57 przedmiotów⁴²), włożyła go do dwóch wiklinowych

⁴⁰ *Odpis Pisma za-cy Dyrektora ds. administracji, l.dz. 784/A-001/62, do ks. Józefa Skoczyńskiego, administratora parafii w Stalowej Woli [brak daty], APRz, sygn. 20991, k. 22.*

⁴¹ Tamże.

⁴² „Krzyż stojący – 1 szt., łańcuszek z medalikiem – 1 szt., obrazy małe – 4 szt., świeczniki z białego metalu – 4 szt., świeczniki drewniane – 2 szt., świece duże – 4 szt., świece małe – 2 szt., skarbonka zaplombowana – 1 szt., krzyż wiszący – 2 szt., obraz duży – 1 szt., taca – 1 szt., małe naczynia szklane – 2 szt., serwetki białe (małe) – 6 szt., komża duża koronkowa – 1 szt., komża mała – 3 szt., pokrowiec z materiału – 1 szt. z zawartością książeczki, serwetki itp., stuła – 1 szt., jedwab fiolet – 1 szt., krzyżyki i medalik mały – 3 szt., przepaska biała – 1 szt., stojak drewniany pod książki – 1 szt., sznur do podwiązywania – 1 szt., tablice liturgiczne – 3 szt., mszałik – 1 szt., serwetka biała mała – 1 szt., kropidło – 1 szt., statuała gipsowa – 1 szt., zasłonki z żółtą koronką – 3 szt., serwetka – 1 szt., obrus z koronką – 1 szt., serwetka pł. – 3 szt., obrus niebieski plusz – 1 szt., serwetka płuc. – 1 szt., płutno niebieskie – 2 szt., koronki – 2 szt., świecznik z białego metalu – 1 szt., płyta marmurowa – 1 szt., tkanina koloru żółtego – 1 szt., kilimy – 1 szt., koronka – 1 szt., serwetka mała z koronką – 1 szt., świece częściowo zużyte – 6 szt., flakoniki szklane – 2 szt., pudełko srebrne – 1 szt., płutno niebieskie – 3 szt., płutno białe – 1 szt., czajnik emaliowany bez pokrycia – 1 szt., ławy drewniane długie – 2 szt., flakonik

koszy i złożyła w gabinecie dyrektora⁴³. Inne przedmioty, takie jak „stół, ławki, klęczniki, szafa i ramy z prowizorycznego ołtarza umieszczono w pomieszczeniu w suterenach”⁴⁴. Na posiedzeniu KM PZPR w Stalowej Woli postanowiono, że jeszcze tego samego dnia ks. Skoczyński zostanie wezwany do zabrania sprzętu liturgicznego⁴⁵.

Niewątpliwie likwidacja kaplicy szpitalnej w Stalowej Woli, podobnie jak wielu innych, była dobrze zaplanowana. Najpierw, po „odwilży październikowej”, pod pozorem przestrzegania prawa zawarto umowę o pełnienie funkcji kapelana szpitalnego z ks. Janem Skoczyńskim (29 marca 1957), aby później po trzykrotnym oskarżeniu go o systematyczne łamanie regulaminu szpitala, rozwiązać z nim umowę, nie zatrudniając w jego miejsce nikogo. Ten stan faktyczny stał się pretekstem do zlikwidowania kaplicy, ponieważ „szpital nie posiadał kapelana, a wymienione pomieszczenie stało się bezużyteczne”⁴⁶. Takie też wrażenie można mieć po zapoznaniu się z pismem Kurii Biskupiej w Przemyślu, która m.in. wytyka dyrekcji szpitala brak zapewnienia pacjentom odpowiedniej opieki duszpasterskiej⁴⁷.

Podobnie o swoje kaplice przez wiele lat upominali się chorzy ze szpitala powiatowego w Nisku oraz pacjenci sanatorium gruźliczego w Górnio⁴⁸.

szklany – 1 szt., klęcznik drewniany – 1 szt., szafka dwudrzwiowa – 1 szt. z wieszakiem, stół biurowy dwuszufladowy – 1 szt., stół prowizoryczny drewniany – 1 szt., ramy ołtarza składane – 1 szt., szafka z małą szufladą – 1 szt., ławeczki pod kwiatki – 4 szt., klucze luźne – 2 szt.”. Zob. Protokół inwentaryzacyjny sprzętu należącego do byłej kaplicy w Szpitalu Miejskim w Stalowej Woli, APRz, sygn. 20991, k. 28.

⁴³ Pismo Szpitala Miejskiego z dnia 3 kwietnia 1962 r., l.dz. 891/62, do PMRN w Stalowej Woli, APRz, sygn. 20991, k. 23.

⁴⁴ Notatka służbowa z dnia 9 kwietnia 1962 r. w sprawie przeprowadzonego rozeznania na okoliczność zlikwidowania kaplicy w Szpitalu Miejskim w Stalowej Woli, APRz, sygn. 20991, k. 25.

⁴⁵ Tamże, k. 26.

⁴⁶ Pismo Dyrekcji Szpitala Miejskiego w Stalowej Woli z dnia 18 maja 1962 r., l.dz. 1547/A-001/62, do Kierownika Wydziału do Spraw Wyznań w Rzeszowie, APRz, sygn. 20991, k. 38.

⁴⁷ Zob. szerzej: Odpis pisma Kurii Biskupiej z dnia 5 kwietnia 1962 r., L.1854/62, do Dyrekcji Szpitala Miejskiego w Stalowej Woli, APRz, sygn. 20991, k. 24.

⁴⁸ Zob. szerzej: Petycja chorych przebywających w Szpitalu Powiatowym w Nisku (z dnia 25 października 1956 r. do PWRN) w sprawie otwarcia kaplicy szpitalnej,

3. ZASTĄPIENIE PERSONELU ZAKONNEGO ŚWIECKIM

Równoległym elementem procesu laicyzacji służby zdrowia było „zastąpienie personelu zakonnego świeckim”⁴⁹. Jak zauważa sprawozdawca, najpierw został zwolniony personel zakonny, zajmujący stanowiska administracyjne w szpitalach i innych placówkach służby zdrowia, następnie, pomimo 40% braku wykwalifikowanych pielęgniarek, przystąpiono do zastępowania zakonnych pielęgniarek dyplomowanych świeckimi. Według tego samego źródła w 1959 r. w społecznej służbie zdrowia zatrudnione były 143 zakonne pielęgniarki dyplomowane. W następnym roku liczba ta spadła do 96. W 1961 r. zaś w społecznej służbie zdrowia pracowało 49 zakonnice⁵⁰, 1 listopada 1962 r. – tylko 10⁵¹. Pełną wymianę personelu zakonnego

APRz, sygn. 21040, k. 504; Pismo Dyrektora Państwowego Sanatorium Przeciwgruźliczego w Górnicy z dnia 3 grudnia 1956 roku, l.dz. I/3590/56, do PWRN w Rzeszowie w sprawie udzielania posług religijnych na terenie sanatorium, APRz, sygn. 21040, k. 485; Pismo PWRN w Rzeszowie WDSW [brak daty], L.Wz. I-9a/160/56, do Państwowego Sanatorium Przeciwgruźliczego w Górnicy, APRz, sygn. 21040, k. 486. Por. Pismo Dyrektora Szpitala Powiatowego im. Ludwika Waryńskiego z dnia 10 maja 1957 r., l.dz. 203/57, do PWRN w Rzeszowie Wydział do Spraw Wyznań z zapytaniem czy po przerwaniu czynności kaplicy w 1953 r., Dyrekcja Szpitala jest zobowiązana do umożliwienia kapelanowi szpitalnemu wykonywania obrzędów religijnych w tej kaplicy, APRz, sygn. 21040, k. 484.

⁴⁹ Informacja w sprawie przebiegu laicyzacji w społecznej służbie zdrowia woj. rzeszowskiego [na dzień 31 lipca 1961 r.], APRz, sygn. 20005, k. 10.

⁵⁰ Tamże, k. 10-12. Łącznie, w okresie od 1 stycznia 1960 do 1 września 1962 r., wykwaterowano ze szpitali 140 zakonnice. Zob. Notatka służbowa (z dnia 31 października 1962 r.) dotycząca opróżnienia lokali szpitalnych przez personel zakonny i sposobie zagospodarowania tych lokali, APRz, sygn. 20970, k. 45-46.

⁵¹ Informacja w sprawie przebiegu laicyzacji w społecznej służbie zdrowia woj. rzeszowskiego na dzień 31 sierpnia 1963 r., APRz, sygn. 20970, k. 43a. Zob. Notatka służbowa z dnia 31 października 1962 r. dotycząca opróżnienia lokali szpitalnych przez personel zakonny i sposobie zagospodarowania tych lokali, APRz, sygn. 20970, k. 45-46. Natomiast Pismo PWRN w Rzeszowie Wydział do Spraw Wyznań z dnia 8 listopada 1962 r., do Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie na ręce St. Radycy Tow. J. Ochaba, w sprawie laicyzacji w zakładach służby zdrowia na terenie woj. rzeszowskiego, podaje, że według stanu na 8 listopada 1962 r. w służbie zdrowia pracuje 60 zakonnice, w tym 8 w lecznictwie zamkniętym, 2 w lecznictwie otwartym, 50 w zakładach społecznych służby zdrowia. APRz, sygn. 20970, k. 43.

na świecki zaplanowano na pierwsze półrocze 1962 r.⁵² Wiele z tych siostr skierowano do ciężkiej pracy w zakładach specjalnych dla starców i osób niedorozwiniętych, czyli tam, gdzie świeckie pielęgniarki nie chciały pracować. Jednak i w tych zakładach zaplanowano wymianę personelu na świecki⁵³.

4. INNE DZIAŁANIA

Kolejnym elementem procesu była troska o „nadanie charakteru świeckiego placówkom i zakładom społecznej służby zdrowia”⁵⁴. Prowadzenie tej akcji poprzedzone zostało „właściwą pracą polityczno-propagandową” oraz szkoleniami ideologicznymi. „Sama czynność usuwania emblematów miała charakter administracyjny i wykonywał ją personel szpitali lub placówek służby zdrowia”⁵⁵. Chorym, którzy stawali w obronie krzyży, tłumaczono, że winni „wierzyć w lekarzy i w wiedzę medyczną, gdyż w przeciwnym razie nie ma potrzeby [ich] obecności na leczeniu w szpitalu”⁵⁶.

Akcje zdejmowania emblematów religijnych nie zawsze kończyły się pomyślnie⁵⁷. Ilustracją może być przykład dra Ferencza, ordynatora oddziału ginekologicznego w Jaśle, który mimo uwag pozostawił

⁵² Informacja w sprawie przebiegu laicyzacji w społecznej służbie zdrowia woj. rzeszowskiego [na dzień 31 lipca 1961 r.], APRZ, sygn. 20005, k. 10-12.

⁵³ Tamże, k. 12-14.

⁵⁴ Tamże, k. 10.

⁵⁵ Tamże, k. 14.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ „Miały jednak wypadki niewłaściwych posunięć w polityce oczyszczania szpitali z emblematów np. Dyrekcja Szpitala w Przeworsku poszła po najmniejszej linii oporu, dając polecenia administracyjne sekretarzowi POP i Przewodniczącemu Rady Zakładowej, by pościgali emblematy. Efekt był taki, że wyznaczeni pracownicy je usuwali, a elementy klerykalne z powrotem je wieszali. Przy zwolnieniach tych osób nie zachowano odpowiednich form, co też nie dawało właściwych efektów. Te błędy omówiono z aktywnym politycznym, udzielono właściwych wytycznych i wskazówek”. Zob. [Maszynopis dotyczący sposobów laicyzacji szpitali na terenie woj. rzeszowskiego, brak daty i podpisu], APRZ, sygn. 21005, k. 15; Informacja w sprawie przebiegu laicyzacji w społecznej służbie zdrowia woj. rzeszowskiego na dzień 31 sierpnia 1963 r., APRZ, sygn. 20970, k. 44.

krzyż w swoim gabinecie. Zdarzało się też, że w wyniku zaniedbania kierowników administracyjnych, instancji partyjnej i podstawowej organizacji partyjnej działającej przy placówkach służby zdrowia emblematy religijne widniały w pomieszczeniach służby zdrowia.

W „Informacji w sprawie przebiegu laicyzacji” autor odnotował: „By zabezpieczyć coraz lepszy postęp świeckości życia w społecznej służbie zdrowia, nasilono pracę społeczno-polityczną”⁵⁸. Dlatego w latach 1960-1961 Wydział Administracyjny Komitetu Wojewódzkiego PZPR wraz z Wydziałem Zdrowia i Opieki Społecznej organizowały narady, mające na celu promowanie laicyzmu. Szkolenia te były zaadresowane głównie do kierowników wydziału zdrowia i opieki społecznej, dyrektorów szpitali i ich zastępców, sekretarzy POP, a także innego „aktywu politycznego”. Znaczący wpływ na laicyzację służby zdrowia, zdaniem autora analizowanego dokumentu, miał stały wzrost szeregów partyjnych. Tylko w ciągu jednego półroczia do partii wstąpiło 145 osób, w tym większość lekarzy oraz personel średni służby zdrowia. Dzięki temu „poważnie wzrosła praca polityczna, co pozwala zacieśnić pracę administracyjną z personelem usługowym, podnosząc świadomość polityczną”, a to „przecież daje gwarancję stworzenia w przyszłości rzeczywiście społecznej służby zdrowia”.

Autor dokumentu zauważa także, że duży wpływ na laicyzację służby zdrowia ma stały rozwój Towarzystwa Szkoły Świeckiej. 13 kół TSS działało w placówkach służby zdrowia województwa rzeszowskiego. Organizowały one zebrania otwarte z udziałem załóg, na których prelegenci wygłaszali odczyty⁵⁹. Koła TSS zostały zorganizowane także w 4 szkołach medycznych⁶⁰.

„W celu zabezpieczenia dalszego postępu laicyzacji zwrócono uwagę na właściwy dobór kadry osobowej na stanowiskach dyrektorów, zastępców i kadrowych szpitali oraz na stanowiskach kierowników Wydziału Zdrowia i Opieki Społecznej Prezydium Powiatowej

⁵⁸ [Maszynopis dotyczący sposobów laicyzacji szpitali na terenie woj. rzeszowskiego, brak daty i podpisu], APRz, sygn. 21005, k. 15.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Informacja w sprawie przebiegu laicyzacji w społecznej służbie zdrowia woj. rzeszowskiego [na dzień 31 lipca 1961 r.], APRz, sygn. 20005, k. 14.

Rady Narodowej i Prezydium Miejskiej Rady Narodowej”⁶¹. Działania te nie zawsze przynosiły spodziewane rezultaty.

Głębokim echem w Wydziale do Spraw Wyznań odbił się incydent, jaki miał miejsce w jasielskim szpitalu. Na zaproszenie dyrektora szpitala Ferencza bp Wojciech Tomaka dokonał wizytacji chorych. Po wizytacji dyrektor przygotował przyjęcie i zaprosił na nie biskupa oraz personel medyczny⁶². Powyższy fakt zakwalifikowano jako wykraczający przeciwko regulaminowi wizytacji w szpitalu. Przeprowadzone przez zastępcę kierownika Wydziału do Spraw Wyznań badanie wykazało, że „Wizytacja w Szpitalu Powiatowym w Jaśle biskupa Tomaki odbyła się za zgodą Dyrektora dr. Ferencza, który polecił portierowi wpuścić na teren szpitala Biskupa, co potwierdza v-dyrektor tow. Reczek”. Zdaniem kierownika Wydziału do Spraw Wyznań „wizytacja zakłócała normalny tok pracy, odciągając obsługę salową – pielęgniarki – od obsługi chorych. Dyrektor dr. Ferencz witał biskupa, całując go w pierścień na ręce, przyklękając. Wobec powszechnie znanych, cichych zarzutów nierównego traktowania chorych w przydziale leków, pomijania, krzywdzenia partyjnych gorszą obsługą należy przeprowadzić fachową kontrolę w szpitalu (informacja z KP PZPR w Jaśle)”⁶³. „Jest to pierwszy wypadek na przestrzeni 15-lecia Polski Ludowej, że biskup dokonał wizytacji kanonicznej w państwowej placówce służby zdrowia”⁶⁴.

Oceniając postępy laicyzacji, sprawozdawca zauważył, że „dyrekcje szpitali nie przywiązują do tego zagadnienia należytej wagi, a wręcz odwrotnie, ułatwiają działalność zakonnikom, stawiając je na stanowiskach oddziałowych. Przełożone pielęgniarek w szpitalach

⁶¹ [Maszynopis dotyczący sposobów laicyzacji szpitali na terenie woj. rzeszowskiego, brak daty i podpisu], APRZ, sygn. 21005, k. 15.

⁶² Pismo Przewodniczącego PPRN Janik Stanisława z dnia 29 maja 1959 r. (WSW-5/59) do PWRN w Rzeszowie Wydział do Spraw Wyznań, dotyczące informacji z przebiegu wizytacji biskupa, APRZ, sygn. 20975, k. 19.

⁶³ Sprawozdanie z dnia 24 czerwca 1959 r., z delegacji służbowej w sprawie wykraczającej przeciwko regulaminowi wizytacji w Szpitalu Powiatowym w Jaśle ks. bp. Tomaki za zgodą Dyrektora Szpitala Ferencza – odbytej w dniu 11 czerwca 1959 r. w towarzystwie przedstawiciela Wydziału Zdrowia PWRN ob. Gorczyca, APRZ, sygn. 20975, k. 20.

⁶⁴ Informacja o działalności kleru w kraju na terenie woj. rzeszowskiego, APRZ, sygn. 20955, k. 58.

są przeważnie głęboko wierzącymi [...]”⁶⁵. Dyrektorzy szpitali, członkowie partii „nie przeciwdziałają oddziaływaniu kleru, a wręcz odwrotnie, swoim milczeniem oddziaływanie to ułatwiają [...]” działalność kleru znajduje podatny grunt wśród personelu świeckiego, m.in. u przełożonej pielęgniarek”⁶⁶.

WNIOSKI

Oceniając wkład Wydziału do Spraw Wyznań w Rzeszowie w proces laicyzacji służby zdrowia na terenie województwa rzeszowskiego, trzeba zauważyć, że jego główna rola polegała na koordynacji zadań oraz merytorycznym uzgadnianiu stanowiska w danej sprawie z innymi jednostkami. WdsW współpracował z wydziałami Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej, wydziałami prezydiów powiatowych (miejskich) rad narodowych, dyrektorami placówek służby zdrowia, Komitetem Administracyjnym KC PZPR oraz innymi. Wydział więc – na mocy okólnika nr 175 Prezesa Rady Ministrów – był odpowiedzialny za całokształt polityki wyznaniowej na terenie województwa przez Prezydium WRN. Oznaczało to, że wbrew obowiązującemu prawu realizował tajne wytyczne KC PZPR oraz Urzędu do Spraw Wyznań. Skutkiem tych działań było instrumentalne stosowanie prawa, m.in. dekretu z dnia 31 grudnia 1956 r. o organizowaniu i obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych celem odmowy zatrudniania kapelanów w szpitalach albo pozbywania się księży zbyt gorliwych. Normą było, że odmawiano zatrudnienia kapłanom zakonnym. Instrukcją Ministra Zdrowia z 3 grudnia 1956 r. posługiwano się do ograniczania udzielania posług duszpasterskich chorym przebywającym w szpitalach i sanatoriach. Wydział wbrew postanowieniu instrukcji opracował dla dyrektorów szpitali strategię, w jaki sposób nie dopuszczać do zatrudniania kapelanów. Jedną z metod

⁶⁵ Notatka informacyjna z przeprowadzonego rozeznania w sprawie oddziaływania personelu zakonnego i kleru na chorych i pracowników zatrudnionych w społecznych zakładach służby zdrowia na terenie woj. rzesz., z dnia 22 marca 1960 r., APRz, sygn. 21138, k. 10.

⁶⁶ Tamże, k. 8.

było powołanie biegłych, by wydali np. orzeczenie, iż kaplica szpitalna grozi zawaleniem, w związku z czym należy ją niezwłocznie zamknąć, brak kaplicy zaś będzie wystarczającą podstawą, aby nie zatrudniać kapelana. Inne działania Wydziału przyniosły skutek w postaci wyrugowania sióstr zakonnych ze szpitali, prawie całkowitej likwidacji kaplic szpitalnych pod pretekstem powiększenia powierzchni szpitalnej oraz usunięcia emblematów religijnych z sal.

THE ROLE OF THE DEPARTMENT OF DENOMINATIONS
OF THE EXECUTIVE COMMITTEE OF THE VOIVODESHIP NATIONAL
COUNCIL IN RZESZÓW IN THE SECULARIZATION OF THE NATIONAL
HEALTH SERVICE (NHS)

S u m m a r y

In 1955 the Cabinet passed Resolution No. 132 establishing Departments of Denominations at the Executive Committees of the Voivodeship National Councils and the National Councils of Warsaw and Łódź. They reported directly to the Office for Denominations which would implement direct recommendations of the Communist Party.

While assessing the influence of the Department of Denominations in Rzeszów over the secularisation of the NHS in Rzeszowskie Voivodeship, it should be noted that its primary role was to coordinate the operations and liaise with other local units on acting consistently on individual cases. Having taken unlawful measures, the department was acting in conformity with secret guidelines of the Central Committee of the Polish United Workers' Party and the Office for Denominations. As a result, the existing law became a tool used to obstruct the employment of hospital chaplains or to lay off excessively ardent priests; an example of such a law was the Decree on the Organisation and Appointment to Ecclesiastical Offices dated 31 December 1956. Monks being denied employment was not uncommon. The instruction of the Ministry of Health of 3 December 1956 restricted pastoral care provided to the sick in hospitals and sanatoriums. Contrary to the instruction, the department prepared a strategy for hos-

pital managers on how to evade the employment of chaplains. One of them was the closing down of chapels for safety reasons – a sealed chapel meant that no priest was needed. Other department's initiatives concluded in the expelling of nuns from hospitals, almost entire elimination of hospital chapels and compulsory party trainings for medical personnel.

Translated by Konrad Szulga

MAREK BIELECKI

STOSUNKI WYZNANIOWE NA POGRANICZU
POLSKO-UKRAIŃSKIM NA PRZYKŁADZIE
DZIAŁALNOŚCI POWIATU TOMASZOWSKIEGO

UWAGI OGÓLNE

Od 1 maja 2004 r. granica polsko-ukraińska jest jednocześnie granicą Ukraina – Unia Europejska, a naturalną konsekwencją włączenia Polski w struktury europejskie było przystąpienie Polski 21 grudnia 2007 r. do strefy Schengen. Okoliczność ta spowodowała ułatwienia dla obywateli polskich, którzy przekraczają granice zewnętrzne państw-członków tej strefy, ale również znacznie utrudniła wjazd do naszego kraju obywateli państw trzecich. Niestety, w ich gronie znaleźli się również obywatele Ukrainy. Szczególnie dotknęło to rejony przygraniczne z obu stron, które do tego momentu „żyły” z granicy, zarabiając na niej w bardziej lub mniej formalny sposób.

Nie ekonomia jednak będzie przedmiotem niniejszego opracowania, ale stosunki wyznaniowe i cała sfera spraw z nimi związanych, które przeżywają w ostatnim okresie dość dynamiczny rozwój.

Przez termin „stosunki wyznaniowe” będziemy rozumieli zarówno korelacje, jakie zachodzą pomiędzy podmiotami wyznaniowymi, podmiotami wyznaniowymi a innymi podmiotami, jak również stosunki, w których nie uczestniczą podmioty wyznaniowe, ale opierają się na normach prawa wyznaniowego. Stosunki wyznaniowe nie będą traktowane wyłącznie przez pryzmat religii, ale także w kontekście

szerszej współpracy, w głównej mierze opierającej na trosce o wspólne dziedzictwo kulturowe.

Analizie zostaną poddane dwustronne umowy międzynarodowe, które w swej treści odwołują się do powyższych relacji. Uwaga zostanie skoncentrowana na działalności powiatu tomaszowskiego, który bezpośrednio graniczy z terytorium Ukrainy. Zawirowania historyczne spowodowały, że istnieje duża liczba rozdzielonych rodzin po obu stronach granicy. Granica w kilku przypadkach podzieliła również na dwie części miejscowości, które przed wojną stanowiły jedną całość. Niejednokrotnie także religia była przesłanką wzajemnych animozji.

Pogranicze polsko-ukraińskie obejmuje swoim zasięgiem po stronie polskiej województwa lubelskie i podkarpackie, a po ukraińskiej lwowskie i wołyńskie. Całkowita powierzchnia pogranicza wynosi 85 018 km², z czego na Polskę przypada 43 041 km², a na Ukrainę 41 977 km². Granica państwowa z Ukrainą wynosi 529 km. Na całym pograniczu mieszka 8131,1 tys. ludzi. Na teren województw polskich przypada 4361,7 tys. osób, natomiast na województwa ukraińskie 3769,4 tys. Największymi miastami rejonu są Lwów, Lublin, Łuck i Rzeszów¹.

Sam powiat tomaszowski leży na południowo-wschodniej części województwa lubelskiego. Na jego obszarze znajduje się przejście drogowe i kolejowe w miejscowości Hrebenne. Reforma samorządowa z 1998 r. przywróciła Tomaszowowi Lubelskiemu status miasta powiatowego².

Nie sposób omawiać działalności powiatu tomaszowskiego w oderwaniu od polityki prowadzonej zarówno na szczeblu centralnym, jak również wojewódzkim, dlatego też współpraca wyznaniowa zostanie omówiona w kontekście szerszej polityki państwa.

¹ Ł. Stręk, *Zarys stosunków polsko-ukraińskich na terenie pogranicznym*, http://www.doss.wroclaw.pl/4_artykuly/a20051028.pdf.

² Oficjalna strona powiatu tomaszowskiego, <http://www.powiat-tomaszowski.com.pl/>.

1. UWARUNKOWANIA HISTORYCZNE

Polityka zawsze odgrywała i odgrywa ogromną rolę w kształtowaniu się stosunków wyznaniowych, a religia często jest czynnikiem świadczącym o tożsamości narodu. Warto więc zwrócić uwagę na te wydarzenia, które wywarły wpływ na obecną sytuację obydwu narodów.

W literaturze przedmiotu dostrzega się rozbieżność poglądów na temat precyzyjnego wskazania początków zaistnienia stosunków polsko-ukraińskich. Według D. Wojakowskiego można wyodrębnić trzy etapy:

- etap pierwszy – początkiem jest powstanie załączków organizacji państwowych;
- etap drugi – połowa XIX w. – stosunki ujmowane są w kategoriach narodowych;
- etap trzeci – od czasów wejścia pogranicza w sferę wpływów radzieckich³.

Wydaje się, że proponowany podział jest niekompletny i należałoby wskazać jeszcze kilka etapów. Czwarty etap wzajemnych stosunków rozpoczyna się po dniu 24 sierpnia 1991 r., kiedy to Ukraina proklamowała swoją niepodległość. Na pewno istotna zmiana wzajemnych relacji nastąpiła również po wstąpieniu Polski do Unii Europejskiej w 2004 r., jak również po pomarańczowej rewolucji (przełom 2004/2005), w której to polskie władze i społeczeństwo odegrały znaczącą rolę.

G. Babiński uważa, że początków pogranicza polsko-ukraińskiego należy doszukiwać się dopiero w XVII w., a dokładniej od czasów powstania Bohdana Chmielnickiego, ponieważ do 1648 r. obszar Ukrainy wraz z ludnością traktowany był jako integralna część Rzeczypospolitej.

W chwili obecnej Ukraina targana jest kryzysem władzy, a przywódcy pomarańczowej rewolucji stali się dla siebie nieprzejednanymi wrogami. Oprócz wewnętrznych sporów sytuację Ukrainy komplikuje

³ D. Wojakowski, *Polacy i Ukraińcy. Rzecz o pluralizmie i tożsamości na pograniczu*, Kraków 2002, s. 97-98.

je również konflikt gospodarczy z Rosją, która do tej chwili nie może pogodzić się z utraconymi wpływami w swojej byłej republice.

Wzajemna korelacja stosunków polsko-ukraińskich w aspekcie konfesyjnym przybrała na sile od momentu podpisania w 1595 r., a ogłoszonej w 1596 r. unii brzeskiej, która miała na celu podporządkowanie Kościoła Prawosławnego na terytorium Rzeczypospolitej jurysdykcji papieskiej, z zachowaniem obrządku wschodniego w liturgii. Unia została poparta przez metropolitę kijowskiego i halickiego Michała Rahożę.

Genezy unii brzeskiej historycy dopatrują się w kilku zjawiskach. Jak podkreśla S. Kozak, prawosławni historycy rosyjscy i ukraińscy wskazują dwie okoliczności. Pierwszą z nich jest dążenie Watykanu do podporządkowania sobie Kościoła Prawosławnego, drugą zaś polityka władz polskich. Autor ten podkreśla, że o ile powyższe czynniki na pewno odegrały ogromną rolę, o tyle nie można jednak zapomnieć o roli, jaką odegrał wówczas sam Kościół Prawosławny ze względu na lansowaną wówczas w Rosji teorię trzeciego Rzymu, zgodnie z którą władcy świeccy mieli podporządkować sobie cały Kościół i jego hierarchię. Dlatego też unia miała być próbą niezależnienia Kościoła Prawosławnego od struktur państwowych⁴.

Nie sposób w niniejszym opracowaniu przedstawić losów Kościoła Greckokatolickiego, który był owocem unii brzeskiej, niemniej jednak warto odnotować kilka najistotniejszych faktów.

Cerkiew greckokatolicka istniała w Polsce nieprzerwanie do 1947 r., kiedy to władze podjęły decyzję o jej likwidacji. Dokonało się to za sprawą dwóch dekretów: z 5 września 1947 r.⁵ oraz z 29 września 1949 r.⁶ Pierwszy z nich dotyczył zajęcia mienia pozostawionego przez osoby fizyczne, natomiast drugi rozszerzał za-

⁴ S. Kozak, *Z dziejów Ukrainy. Religia, kultura, myśl społeczna. Studia i szkice*, Warszawa 2007, s. 55-61.

⁵ Dekret z dnia 5 września 1947 r. o przejściu na własność Państwa mienia pozostałego po osobach przesiedlonych do ZSRR (Dz.U. z 1947 r., Nr 59, poz. 318).

⁶ Dekret 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 (Dz.U. z 1949 r., Nr 53, poz. 404).

kres konfiskat również o osoby prawne, w tym o kościoły i związki wyznaniowe.

Wskutek działań, które nastąpiły po wydaniu drugiego dokumentu, Cerkiew pozbawiono około sześciuset świątyń oraz wielu innych obiektów sakralnych. Kongregacja dla Kościołów Wschodnich 10 lutego 1948 r. upoważniła biskupów katolickich do administrowania mieniem Kościoła Greckokatolickiego, jednak rząd polski nie zaakceptował tego faktu. Powstały w 1950 r. Urząd do Spraw Wyznań uznał, że Kościół Greckokatolicki przestał w Polsce egzystować w związku z wyjazdem ludności ukraińskiej⁷.

Na skutek odwilży zaistniałej po październiku 1956 r. podjęto próby restytuowania Kościoła Greckokatolickiego w Polsce. W 1957 r. prymas Stefan Wyszyński uzyskał zezwolenie na prowadzenie przez księży greckokatolickich działalności na ziemiach zachodnich i północnych. W wyniku podpisania nowej umowy repatriacyjnej ze Związku Radzieckiego powróciło do Polski ok. 250 tys. Polaków, a wśród nich wielu grekokatolików. Wówczas prymas uzyskał zgodę władz na utworzenie 17 parafii greckokatolickich⁸.

Kościół Greckokatolicki prześladowany był również na terytorium ZSRR. W 1946 r. wskutek decyzji władz został włączony w struktury Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, a jego powtórna legalizacja nastąpiła dopiero w 1989 r.⁹

Duże znaczenie dla stosunków wyznaniowych między narodami miała działalność papieża Jana Pawła II, uwieczniona wizytą w 2001 r. W 1991 r. papież mianował biskupów dla trzech diecezji: lwowskiej, kamieniecko-podolskiej i żytomierskiej¹⁰. Aktualnie pasterzem diecezji lwowskiej jest ks. abp Mieczysław Mokrzycki, były sekretarz Jana Pawła II.

⁷ K. Grünberg, B. Sprengel, *Trudne sąsiedztwo: stosunki polsko-ukraińskie w XX wieku*, s. 629.

⁸ Tamże, s. 702.

⁹ O. Turij, *Życie religijne oraz stosunki międzywyznaniowe w niepodległej Ukrainie*, w: *Tożsamość wyznaniowa i dialog jako czynnik opiniotwórczy w ramach kultury narodowej. Doświadczenia Białorusi, Ukrainy i Polski*, Lublin 2008, s. 54.

¹⁰ K. Grynberg, B. Sprengel, *Trudne sąsiedztwo*, s. 752.

Dla samego powiatu tomaszowskiego i jego mieszkańców ogromne znaczenie miało utworzenie we wrześniu 1991 r. przejścia drogowego w Hrebennem i Rawie Ruskiej po stronie ukraińskiej¹¹. Pozwoliło to mieszkańcom przygranicznych terenów na ożywienie wzajemnych kontaktów, a także na odwiedzenie długo niewidzianych rodzin i miejsc pochówku najbliższych.

2. STATUS KOŚCIOŁÓW I ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH NA UKRAINIE I W POLSCE

Z punktu widzenia tematu podjętego w niniejszym opracowaniu wypada przedstawić nawet w stopniu ogólnym strukturę wyznaniową obu państw. Ze względu na bogatą literaturę przedmiotu dotyczącą naszego kraju skupimy się głównie na sytuacji panującej na Ukrainie¹².

Konstytucja Ukrainy zapewnia każdemu prawo do swobodnego wyboru światopoglądu i wyznania. Ponadto stwierdza się, że Cerkiew i organizacje religijne na Ukrainie są oddzielone od państwa (art. 35)¹³. Obok Konstytucji bardzo ważnym źródłem ukraińskiego prawa wyznaniowego jest ustawa z 23 kwietnia 1991 r. o wolności sumienia i organizacjach wyznaniowych¹⁴. Dla związków wyznaniowych duże znaczenie ma proklamowana w tej ustawie zasada autonomii i niezależności organizacji religijnych (art. 5 i 7).

Na przełomie lat 80. i 90. XX w. Ukraina przeżyła wzmożone ożywienie życia religijnego. Masowo zaczęły powstawać różnorodne organizacje religijne, a ludzie zaczęli otwarcie manifestować własne przekonania. Ilustracją tego zjawiska niech będzie fakt, że w 1985 r.

¹¹ Umowa z 18 maja 1992 r., między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Rządem Ukrainy, w sprawie przejść granicznych (MP z 2003 r. Nr 37, poz. 530).

¹² W wydawnictwach polskojęzycznych próba systematyki zagadnień ukraińskiego prawa wyznaniowego została podjęta w artykule L. Kovalenko, *Podstawowe regulacje wyznaniowe w prawie ukraińskim*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2002, t. 5, s. 79-109.

¹³ Tekst za: <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s.1664>.

¹⁴ VVR (Vidmosti Verchownoji Rady Ukrainy-dziennik ustaw), nr 25, poz. 283.

na Ukrainie radzieckiej zarejestrowanych było 16 wyznań religijnych, a na początku XXI w. liczba ta znacznie przekraczała setkę¹⁵.

Na dzień dzisiejszy – według różnych statystyk – 50-66% obywateli deklaruje się jako osoby wierzące¹⁶, z czego 96% organizacji wyznaniowych uważa się za chrześcijańskie, 3,33% wyznaje islam, 0,86% tworzy różne kierunki judaizmu, 0,45% to wyznawcy buddyzmu oraz innych wschodnich nurtów religijnych, 0,34% to sympatycy wierzeń neopogańskich i 0,87% osoby należące do innych wyznań¹⁷. Statystykę tę uzupełniają dane zamieszczone na oficjalnej stronie CIA, na które powołuje się Wikipedia. Według tych źródeł – dane na 2006 r. – spośród ogólnej liczby wierzących 50,4% należy do Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Kijowskiego, 26,1% do Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego, 8% do Ukraińskiej Cerkwi Greckokatolickiej, 7,2% do Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego, 2,2% do Kościoła Rzymskokatolickiego. To samo źródło podaje, że ogólna liczba protestantów sięga 2,2%, wyznawców judaizmu 0,6% oraz innych wyznań 3,2%¹⁸.

Najliczniejszą grupę stanowią prawosławni chrześcijanie. Na dzień dzisiejszy na Ukrainie głównie trzy wspólnoty zrzeszają wiernych. Są to m.in.: Ukraiński Kościół Prawosławny podporządkowany kanonicznie Moskiewskiemu Patriarchatowi, Ukraiński Autokefaliczny Kościół Prawosławny i Ukraiński Kościół Prawosławny Patriarchatu Kijowskiego. Dwa ostatnie Kościoły nie są uznawane przez inne lokalne kościoły prawosławne i traktowane są jako niekanoniczne.

¹⁵ O. Turij, *Życie religijne*, s. 47. Autor zauważa, że do organizacji religijnych oficjalna statystyka Komitetu Państwowego do spraw Narodowości i Religii zalicza zgodnie z obowiązującym ustawodawstwem nie tylko lokalne wspólnoty religijne, lecz także ośrodki oraz administracyjne jednostki organizacyjne (metropolie, eparchie itp.), klasztory, ośrodki misyjne, bractwa, jak również uczelnie o charakterze religijnym.

¹⁶ Wikipedia – 50% (<http://pl.wikipedia.org/wiki/Ukraina>). L. Kovalenko, *Podstawowe regulacje wyznaniowe*, podaje 58%. Autorka powołuje się na: V. Vaskovsij, *Rozvytok rehijnoji merezhi v Ukrajin: rik 2000*, „Natsionalna bezpieka i oborona: @001/3, s. 52; O. Turij, *Życie religijne*, s. 48, pisze o 66%.

¹⁷ O. Turij, *Życie religijne*, s. 52.

¹⁸ http://pl.wikipedia.org/wiki/Ukraina#cite_note-7; <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/up.html#People>.

Stosunkowo niewielką grupę chrześcijan stanowią katolicy obrządku wschodniego i łańcińskiego oraz protestanci, a wśród nich wspólnoty zielonoświątkowców, baptystów, adwentystów oraz świadków Jehowy.

Judaizm z kolei reprezentowany jest przez kilka organizacji i kierunków, wśród których najważniejsze to Sojusz Chasydów Chabad Lubawicz Judejskich Wspólnot i Organizacji Wyznaniowych Ukrainy oraz Sojusz Judejskich Organizacji Wyznaniowych Ukrainy. Istnieją także nieliczne nurty o charakterze reformatorskim. Wśród nich występują m.in. wspólnoty judaizmu postępowego, judaizmu mesjańskiego, judeochrześcijan i inne.

Muzułmanie podzieleni są pomiędzy trzy niezależne ośrodki: Duchowny Zarząd Muzułmanów Krymu w Symferopolu, Duchowny Zarząd Muzułmanów Ukrainy w Kijowie oraz Duchowne Centrum Muzułmanów Ukrainy w Doniecku¹⁹.

Coraz mocniejszą pozycję na Ukrainie zaczynają odgrywać nowe ruchy religijne, których liczba w latach 1992-2007 wzrosła prawie 60-krotnie z 27 do 1583. Duża liczba tych wspólnot jest wynikiem mało skomplikowanej procedury rejestracyjnej oraz wymaganej małej liczby osób do rejestracji. Nowe ruchy religijne działają w formie organizacji religijnych, a status osoby prawnej nabywają w momencie rejestracji przez 10 pełnoletnich obywateli²⁰. Łatwość rejestracji powoduje liczne nadużycia, dlatego też coraz częściej wysuwane są postulaty, aby nieco zaostrzyć obowiązujące procedury.

Sytuacja kościołów i związków wyznaniowych w Polsce regulowana jest w głównej mierze przez Konstytucję RP z 1997 r., ustawę o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, ustawy szczegółowe regulujące sytuację poszczególnych kościołów i związków wyznaniowych, a w przypadku Kościoła Katolickiego również Konkordat podpisany ze Stolicą Apostolską.

Od wieków dominującą pozycję ma w Polsce Kościół Rzymskokatolicki. Swój status zawdzięcza głównie dużej liczbie wyznawców

¹⁹ O. Turij, *Życie religijne*, s. 52-60; szerzej: *Релігії та віросповідання* (http://www.kmu.gov.ua/control/uk/publish/article?art_id=2979431&cat_id=31295).

²⁰ Tamże; L. Kovalenko, *Podstawowe regulacje wyznaniowe*, s. 92-98.

rozlokowanych na obszarze całego kraju. W Polsce o tym, czy dany człowiek należy do Kościoła Katolickiego decyduje chrzest²¹. Poniżej zaprezentowane zostaną dane zawarte w Małym Roczniku Statystycznym za 2008 r. Należy jednak zdawać sobie sprawę, że są one oparte na zgłoszeniach samych kościołów i związków wyznaniowych, dlatego też mogą odbiegać od stanu rzeczywistego²².

Kościół Katolicki w Polsce funkcjonuje w czterech obrządkach. Obrządek rzymskokatolicki liczy 33 862 826 wiernych, grekokatolicki – odpowiednio 53 000, ormiański 5000 i neounicki 190, w sumie daje to 33 921 016, co przy ogólnej liczbie ludności 38 125 000 daje 89%. Kościoły starokatolickie, do których zakwalifikowano Starokatolicki Mariawitów, Polskokatolicki, Katolicki Mariawitów i Starokatolicki mają łącznie 80 775 wyznawców. Kościoły prawosławne (Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Wschodni Kościół Staroobrzędowy) liczą odpowiednio 506 800 i 457, w sumie 507 257. Kościoły protestanckie (Ewangelicko-Augsburski, Zielonoświątkowy, Adwentystów Dnia Siódmego, Wspólnota Kościołów Chrystusowych RP, Chrześcijański Kościół Głosicielei Dobrej Nowiny, Chrześcijan Baptystów, Ewangelicko-Methodystyczny, Ewangelicko-Reformowany, Kościół Boży w Chrystusie, Wolnych Chrześcijan, Chrystusowy, Ewangelicznych Chrześcijan, Zrzeszenie Wolnych Badaczy Pisma Świętego, Świecki Ruch Misyjny „Epifania”) mają łącznie 151 894 wyznawców; świadkowie Jehowy 126 827²³.

Duża liczba zarejestrowanych kościołów i związków wyznaniowych stwarza szerokie pole potencjalnej współpracy po obu stronach granicy. W powiecie tomaszowskim dominują katolicy obrządku łacińskiego, ale są również grekokatolicy, prawosławni, zielonoświątkowcy i świadkowie Jehowy.

²¹ Odmienne niż np. w Niemczech, gdzie decyduje fakt opłacenia podatków na rzecz danego związku wyznaniowego.

²² Szerzej o strukturze wyznaniowej w Polsce w: M. Rynkowski, *Państwo i Kościół w Polsce*, w: *Państwo i Kościół w krajach Unii Europejskiej*, pod red. G. Robbersa, Wrocław 2007, s. 289-303.

²³ Mały Rocznik Statystyczny Polski 2008 (<http://www.stat.gov.pl>).

3. UMOWY POLSKO-UKRAIŃSKIE²⁴

Historia stosunków polsko-ukraińskich nie była łatwa. Po obu stronach granicy żyją jeszcze ludzie, którzy pamiętają bratobójcze walki Polaków i Ukraińców, ale powoli w świadomości obu narodów zanikają wzajemne animozje i ludzie zaczynają podchodzić do siebie z większym zaufaniem.

Ukraina doskonale zdaje sobie sprawę, że Polska może jej pomóc w kwestii potencjalnego członkostwa w Unii Europejskiej czy NATO. Polsce również zależy, by w Ukrainie mieć sprzymierzeńca i mocnego sąsiada. Dlatego też nie dziwi fakt, że między obydwooma państwami rozwija się ożywiona współpraca.

Na dzień dzisiejszy funkcjonuje dziewięć przejść granicznych w: Dorohusku, Hrebennem, Hrubieszowie, Przemyślu, Werchracie, Krościenku, Zosinie i Korczowej. Planowane jest także otwarcie nowych. Na przejściach tych panuje wzmożony ruch, co również powoduje wiele problemów.

Po proklamowaniu niepodległości Ukrainy w 1991 r. nastąpiła nowa jakość w stosunkach między obydwooma narodami. Oficjalnie i w sposób formalny można było prowadzić wzajemną politykę.

Poniżej przyjrzymy się tym rozwiązaniom prawnym, które wywierają wpływ na wzajemne stosunki konfesyjne. Będą to umowy między obydwooma państwami, zawierane zarówno na szczeblu państwowym, jak i regionalnym.

2.1. UMOWY MIĘDZYPANSTWOWE

Zapowiedź wzajemnej współpracy na wielu płaszczyznach, w tym również wyznaniowej, znalazła się w traktacie o dobrym sąsiedztwie podpisanym 18 maja 1992 r. (ToDS). W art. 10 obie strony zadeklarowały, że będą sprzyjać ustanowieniu i rozwojowi wzajemnych kontaktów i współpracy. Szczególna uwaga miała zostać poświęcona

²⁴ W niniejszym opracowaniu termin „umowa” i „porozumienie” traktowane są tożsamo.

współpracy w obszarach przygranicznych. W tym celu powołano Międzyrządową Komisję do spraw współpracy Transgranicznej²⁵.

W obu krajach istnieją dość liczne skupiska mniejszości narodowych. Zgodnie z art. 11(ToDS) obie strony zobowiązały się do zapewnienia ochrony członkom mniejszości polskiej na Ukrainie i ukraińskiej w Rzeczypospolitej Polskiej. Gwarantuje się w tym celu możliwość zachowania wyrażania i rozwijania swojej tożsamości etnicznej, kulturalnej, językowej i religijnej bez jakiegokolwiek dyskryminacji²⁶. W tym celu strony zobowiązały się do podjęcia działań, mających na celu zapewnienie w szczególności realizacji prawa do:

- nauczania i uczenia się języka ojczystego i w języku ojczystym, swobodnego posługiwania się nim, dostęp, rozpowszechniania i wymiany informacji w tym języku;
- zakładania i utrzymywania własnych instytucji i stowarzyszeń oświatowych, kulturalnych i religijnych;
- wyznawania i praktykowania swej religii;
- używania imion i nazwisk w brzmieniu przyjętym dla języka ojczystego;
- ustanawiania i utrzymywania niezakłóconych kontaktów między sobą w obrębie kraju zamieszkania, jak również przez granice.

Prawa mniejszości zostały również potwierdzone w innej umowie (art. 12), gdzie obie strony zobowiązały się, że będą na swoim terytorium wspierać działalność towarzystw narodowo-kulturalnych²⁷.

Po obu stronach granicy istnieją opuszczone i zaniedbane cmentarze wyznaniowe, na których niszczej bezcenne dobra kultury. Dlatego też pozytywnie należy ocenić fakt, że strony zobowiązały się, że będą zapewniać należyłą ochronę prawną, materialną i inną znajdującym się na ich terytoriach wartościom, zabytkom i obiektom zwią-

²⁵ Traktat między Rzeczpospolitą Polską a Ukrainą z 18 maja 1992 r. o dobrym sąsiedztwie, przyjaznych stosunkach i współpracy (Dz.U. z 1993 r., Nr 125, poz. 573).

²⁶ Szerzej na temat dyskryminacji: P. Stanisławski, *Współnotowy zakaz dyskryminacji w zatrudnieniu ze względu na religię lub światopogląd*, „Przegląd Sejmowy” 2005, nr 1, s. 43-56.

²⁷ Umowa między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej z Rządem Ukrainy z 20 maja 1997 r. o współpracy w dziedzinie kultury nauki i oświaty (Dz.U. z 2000 r., Nr 3, poz. 29).

zanim z dziedzictwem kulturalnym drugiej strony (art. 13 ust. 4 ToDS).

Do powyższej normy nawiązuje również swą treścią art. 18, w którym zapewnia się, że strony zachowają i obejmą ochroną prawną, jak również będą utrzymywać zgodnie z normami prawa międzynarodowego, w tym humanitarnego, oraz zwyczajami narodowymi i religijnymi wojskowe i cywilne groby, cmentarze i miejsca pochówku znajdujące się obecnie lub w przyszłości odkryte na ich terytoriach.

Obywatele Ukrainy mają również możliwość otrzymywania wiz bez zbędnej zwłoki w celu wzięcia udziału w pogrzebie członka najbliższej rodziny²⁸.

2.2. UMOWY REGIONALNE

Obok umów zawieranych na szczeblu centralnym stosunki polsko-ukraińskie regulują także umowy zawierane pomiędzy jednostkami samorządu terytorialnego, w których również można doszukać się odniesień do kwestii wyznaniowych. Warto więc przyjrzeć się tym porozumieniom, skupiając szczególną uwagę na rozwiązaniach przyjętych przez powiat tomaszowski i gminy wchodzące w jego skład. Należy również wspomnieć o umowach zawartych przez Urząd Wojewódzki w Lublinie i Rzeszowie, z tego względu, że granice wschodnie obu województw są jednocześnie granicami Polski z Ukrainą.

Zarówno województwo lubelskie, jak i podkarpackie w swoich priorytetach współpracy zagranicznej przewidziały współpracę z Ukrainą. Województwo lubelskie jako potencjalnych partnerów wprost wskazuje obwód lwowski i wołyński²⁹. Dotychczas województwo lubelskie zawarło następujące umowy z partnerami ukraińskimi:

– umowa z obwodem wołyńskim z 1 października 2002 r. o współpracy gospodarczej, handlowej, naukowo-technicznej i kulturalnej;

²⁸ Umowa między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Gabinetem Ministrów Ukrainy o zasadach ruchu osobowego (MP z 2003 r., Nr 56, poz. 878).

²⁹ Uchwała Semiku Województwa Lubelskiego z 25 kwietnia 2005 r., nr XXXIII.

- umowa z obwodem łużańskim z 11 września 2003 r. o współpracy gospodarczej, handlowej, naukowo-technicznej i kulturalnej;
- umowa z obwodem lwowskim z 16 czerwca 2004 r. o współpracy gospodarczej, handlowej, naukowo-technicznej i kulturalnej³⁰.

W ramach prezentowanych umów strony zobowiązały się do prowadzenia polityki współpracy i wspierania przedsiębiorstw, rozwoju stosunków gospodarczych, współpracy szkół i uczelni wyższych, współpracy w dziedzinie sportu, turystyki i ochrony zdrowia, a także rozwiązywania problemów ochrony środowiska. Zagadnienia konfesyjne nie zostały w nich wprost poruszone, niemniej jednak strony przewidziały szeroko rozumianą współpracę kulturalną, która może przybierać różne formy. W jej zakres może wchodzić chociażby ochrona zabytków związanych z kultem religijnym.

Województwo lubelskie jest od 1995 r. członkiem związku Transgranicznego Euroregion Bug, które skupia województwo lubelskie, obwód brzeski na Białorusi, obwód wołyński oraz dwa rejony z obwodu lwowskiego. Jednym z celów związku jest rozwijanie kontaktów między mieszkańcami obszarów przygranicznych oraz współpracy instytucjonalnej, a także podmiotów gospodarczych³¹.

Województwo podkarpackie aktualnie ma podpisane cztery porozumienia z ukraińskimi partnerami, a ich materia zbieżna jest z tematyką umów, które zawarło województwo lubelskie. Są to następujące porozumienia:

- porozumienie o współpracy z obwodem lwowskim z 30 marca 2000 r.;
- porozumienie o współpracy z obwodem wołyńskim z 25 maja 2000 r.;
- porozumienie o współpracy z obwodem iwano-frankowskim z 20 czerwca 2002 r.;
- porozumienie o współpracy z obwodem odeskim z 14 kwietnia 2005 r.³²

³⁰ Oficjalna strona województwa lubelskiego: <http://www.lubelskie.pl/um/wspolpraca.php>.

³¹ Związek Transgraniczny Euroregion Bug, Stowarzyszenie Samorządów Euroregionu www.euroregionbug.pl.

³² Oficjalna strona województwa podkarpackiego: www.podkarpackie.pl.

Województwo podkarpackie reprezentuje Polskę w Związku Międzyregionalnym „Euroregion Karpacki”. W jego skład prócz Polski wchodzi przedstawiciele Ukrainy, Słowacji, Węgier i Rumunii. Główną przesłanką utworzenia w 1993 r. Euroregionu Karpaty było inicjowanie i koordynowanie działań w zakresie promocji gospodarczej, naukowej, kulturalnej, oświatowej, turystycznej i ekologicznej³³.

Województwa lubelskie i podkarpackie oraz obwody lwowski i wołyński mają opracowaną Wspólną Strategię Współpracy Transgranicznej na lata 2005-2015, a niektóre z jej elementów mogą mieć istotne znaczenie dla wzajemnych kontaktów podmiotów wyznaniowych po obu stronach granicy.

Wytyczono priorytety w zakresie rozwoju wzajemnego dziedzictwa, rozumianego jako ochrona wielokulturowego pogranicza polsko-ukraińskiego, kultywowanie historycznego dziedzictwa kulturalnego, materialnego i społecznego oraz tworzenie wspólnego wizerunku pogranicza³⁴. Konkretyzacja wzajemnych działań w celu ochrony jego ma koncentrować się wokół takich zagadnień, jak:

- sprzyjanie zachowaniu tradycji regionów, ze szczególnym uwzględnieniem ich wielokulturowego charakteru;
- aktywizacja współpracy instytucji kulturalnych, sprzyjanie organizacji transgranicznych imprez kulturalnych;
- popularyzacja dziedzictwa kulturowego sąsiadów i promowanie wzajemnej tolerancji i zrozumienia;
- wsparcie działań na rzecz utworzenia tematycznych szlaków turystycznych w miejscowościach, które mają historyczne i kulturowe znaczenie dla regionów, wykorzystanie potencjału i doświadczeń mniejszości narodowych w działaniach na rzecz ich poznania i popularyzacji;
- ochrona i odnowa materialnego dziedzictwa kultury³⁵.

³³ Euroregion Karpacki, http://www.franko.lviv.ua/rasd/mirror_pl/index.htm.

³⁴ *Wspólna Polsko-Ukraińska Strategia Współpracy Transgranicznej. Lubelskie, podkarpackie, wołyńskie, lwowskie, 2005-2015*, Lublin 2005, s. 42.

³⁵ Tamże, s. 43.

Przedstawione priorytety znajdują już praktyczne zastosowanie na pograniczu polsko-ukraińskim, o czym będzie mowa w dalszej części opracowania.

Powiat tomaszowski z racji bliskiego sąsiedztwa z Ukrainą (Tomaszów Lubelski leży w odległości 22 km od granicy) prowadzi również ożywioną współpracę z najbliższymi sąsiadami. Jej owocem są porozumienia podpisywane zarówno przez samo miasto powiatowe, jak również przez urzędy gmin, które wchodzą w skład powiatu.

Jednostki samorządu terytorialnego mają delegację ustawową do podpisywania tego typu umów. Zgodnie z art. 12 ust. 9a ustawy o samorządzie powiatowym do wyłącznej właściwości rady powiatu należy podejmowanie uchwał w sprawach współpracy ze społecznościami lokalnymi innych państw oraz przystępowanie do międzynarodowych zrzeszeń społeczności lokalnych³⁶.

Analogiczną treść zawiera także art. 18 ust. 2 p. 12a ustawy o samorządzie gminnym³⁷.

Na chwilę obecną powiat tomaszowski ma podpisane dwa porozumienia z ukraińskimi partnerami. Pierwsza umowa została podpisana 1 czerwca 2000 r. z rejonem żółkiewskim, druga zaś 15 października 2004 r. z rejonem sokalskim. Podobnie jak w umowach, które podpisane są na szczeblu wojewódzkim, nie ma tutaj wprost odniesień do współpracy wyznaniowej, chociaż przewidziano współdziałanie w obszarze działalności kulturalnej³⁸.

Wśród gmin, które wchodzą w skład powiatu tomaszowskiego, aktualnie tylko dwie mają sformalizowaną współpracę (gmina Bełzec i Łaszczów), natomiast dwie mają podpisane deklaracje współpracy (gmina Rachanie i gmina Krynice).

Gmina Bełzec utrzymuje szerokie kontakty z ukraińskim miastem Bełz, z którym ma podpisane cztery umowy³⁹. Pierwsza umowa została zawarta 18 maja 2007 r. Zgodnie z art. 1 przedmiotem jej jest

³⁶ Ustawa z dnia 5 czerwca 1998 r. o samorządzie powiatowym (Dz.U. z 1998 r., Nr 91, poz. 578 z późn. zm.).

³⁷ Ustawa z 8 marca 1990 r. o samorządzie gminnym (Dz.U. z 2001 r., Nr 142, poz. 1591 z późn. zm.).

³⁸ Oficjalna strona powiatu tomaszowskiego, <http://www.powiat-tomaszowski.com.pl>.

obustronnie korzystna współpraca regionalna w zakresie rozwoju gospodarczego, nauki, kultury, oświaty, ochrony zdrowia, turystyki oraz innych kierunków w zakresie kompetencji stron. Do współpracy wyznaniowej odnosić się mogą zapisy tej umowy, dotyczące m.in. wspierania działalności organizacji pozarządowych (art. 3 ust. 1 lit. b) organizowania wspólnych przedsięwzięć kulturalnych i oświatowych (art. 3 ust. 1 lit. f), opracowanie i wprowadzanie wspólnych projektów rozwoju regionu dla otrzymania środków finansowych z grantów (art. 3 ust. 1 lit. h) oraz wymiana doświadczeń w zakresie ochrony zabytków (art. 3 ust. 1 lit. i)⁴⁰.

Kolejne trzy umowy zostały podpisane 28 listopada 2008 r. Są to:

– umowa zawarta pomiędzy lwowskim Obwodowym Centrum Pracy dla Młodzieży a gminą Bełzec w ramach współpracy międzynarodowej;

– umowa zawarta pomiędzy Obwodowym Stowarzyszeniem Hosteli Młodzieżowych a Gminą Bełzec w ramach współpracy międzynarodowej;

– umowa zawarta pomiędzy Państwowym Rezerwatem Historyczno-Kulturowym w mieście Bełz a gminą Bełzec w ramach współpracy międzynarodowej.

Tekst tych porozumień jest identyczny, a interesujące nas kwestie można odnaleźć w § 3, gdzie podnosi się zagadnienia: organizacji wspólnych przedsięwzięć kulturalnych (§ 3 lit. c), organizacji i wdrażania wspólnych projektów rozwoju regionu w celu uzyskania środków z grantów międzynarodowych (§ 3 lit. d), wymiany doświadczeń w sferze ochrony zabytków historii i architektury.

Gmina Łaszczów stosunkowa niedawno, bo 30 października 2008 r., podpisała umowę z Żółkwią⁴¹. Celem jej jest przyczynianie się do utrzymania kontaktów w zakresie poprawy warunków życia, poprawy przemysłu rolno-spożywczego, turystyki oraz rozwoju spo-

³⁹ Tekst umów niepublikowany, dostępny dzięki uprzejmości Urzędu Gminy Bełzec, w posiadaniu autora.

⁴⁰ Umowa została zatwierdzona uchwałą nr VII/45/07 Rady Gminy Bełzec z dnia 18 maja 2007 r.

⁴¹ Tekst umowy niepublikowany, dostępny dzięki uprzejmości Urzędu Gminy Łaszczów, w posiadaniu autora.

łeczno-gospodarczego obszarów pogranicza. Jako jedyna z analizowanych umów regionalnych odnosi się w swej treści wprost do współpracy wyznaniowej. Stwierdza się tam, że wspólne projekty współpracy skupione winny być m.in. na stworzeniu szlaków i tras turystycznych przedstawiających dziedzictwo historyczno-religijne i kulturalne.

Analizując przedstawiane dokumenty, można dojść do wniosku, że zarówno Polska, jak i Ukraina widzą potrzebę wzajemnej współpracy w wielu obszarach działalności. W umowach dominują głównie kwestie gospodarcze, niemniej jednak dostrzega się również inny wymiar wspólnych kontaktów.

3. FORMY WSPÓLPRACY

Dotychczas charakteryzowano rozwiązania przyjęte we wzajemnych umowach, ale współpraca na pograniczu polsko-ukraińskim przybiera również praktyczne formy. Nie będą tu przedstawione wszystkie działania inicjowane przez obie strony, lecz jedynie te, które związane są ze sferą stosunków wyznaniowych.

Najszerszy zakres wzajemna współpraca przybiera w miejscowości Korczmin, gdzie cyklicznie pod koniec sierpnia od 2004 r. odbywają się Transgraniczne Polsko-Ukraińskie Dni Dobrosąsiedztwa⁴². Inicjatorem tych spotkań jest parafia greckokatolicka w Lublinie ze swoim pasterzem dr. Stefanem Batruchem. To z inicjatywy tego duchownego co roku spotykają się mieszkańcy pogranicza, jak również powstało Centrum Dialogu Kultur związane z działalnością powoła-

⁴² Korczmin to wieś położona we wschodniej Polsce, w powiecie tomaszowskim, tuż przy granicy z Ukrainą. We wsi znajduje się najstarsza drewniana świątynia na Lubelszczyźnie. Pierwsza informacja o istnieniu zabytku w Korczminie pochodzi z 1531 r. Z Korczmina pochodzi słynna ikona Matki Boskiej Korczmińskiej, która obecnie znajduje się w Lublinie w świątyni przeniesionej z miejscowości Targoszyn. W 1951 r., w ramach „regulacji granicy” z ZSSR, która oddawała nam kawałek Bieszczadów, a zabierała miasteczka Bełz, Uhnów i Krystynopol, nowa linia drutów kolczastych podzieliła miejscowość Korczmin na dwie części radziecką i polską. Od 1951 r. cerkiew była opuszczona aż do 2002 r., kiedy to na nowo stała się własnością wspólnoty greckokatolickiej w Lublinie. Informacje dzięki uprzejmości ks. dra S. Batrucha.

nej Fundacji Kultury Duchowej Pogranicza. Działania parafii i fundacji przybierają różne formy, m.in. takie jak: dialog transgraniczny, dialog modlitewny, dialog kultu, dialog tradycji i religii oraz dialog poznawczo-analityczny⁴³.

Program Dni Transgranicznych obejmuje spotkanie na granicy wraz z jej otwarciem w miejscu, gdzie nie ma czynnego przejścia granicznego. Ponadto mają miejsca występy zespołów artystycznych, happeningi, targi sztuki regionalnej, panele dyskusyjne, spotkania władz samorządowych oraz modlitwa celebrowana przez hierarchów z Polski i Ukrainy. Co roku jest inny motyw przewodni i inny program spotkań. Tematyka ich przedstawiała się następująco w kolejnych latach⁴⁴:

- 2004 r. – Transgraniczny dialog kultury polskiej i ukraińskiej;
- 2005 r. – Od żelaznej kurtyny do otwartości;
- 2006 r. – Granica, która łączy;
- 2007 r. – Europejski most;
- 2008 r. – Spotkanie na granicy.

W czasie spotkań odbywają się również obozy połączone z warsztatami dla studentów i pracowników naukowych z Polski, Ukrainy i Niemiec. Zaplecze metodologiczne zapewniają studenci i pracownicy naukowci Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Podczas spotkania w 2006 r. dokonano szczegółowej i profesjonalnej inwentaryzacji XIX-wiecznego cmentarza w Korczminie oraz innych znajdujących się w miejscowości zabytków. W 2007 r. obóz miał charakter badawczy i połączony był z pracami renowacyjnymi prowadzonymi na starych cmentarzach i w zabytkowych świątyniach.

Podczas spotkań zostało otwarte tymczasowe przejście graniczne w Korczminie, gdzie obywatele Polski i Ukrainy mogą po okazaniu dokumentów pieszo przekraczać granicę. Aby jednak możliwe było zorganizowanie takiego przejścia, konieczne jest spełnienie niezbędnych wymagań. Zgodnie z art. 9 umowy z 18 maja 1992 r. między

⁴³ S. Batruch, *Inicjatywy dialogu przez budowanie tożsamości wyznaniowej na pograniczu polsko-ukraińskim*, w: *Tożsamość wyznaniowa i dialog jako czynnik opiotwórczy w ramach kultury narodowej. Doświadczenia Białorusi, Ukrainy i Polski*, Lublin 2008, s. 76-77.

⁴⁴ Materiały dotyczące organizacji spotkań otrzymałem od ks. dra Stefana Batrucha.

Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Rządem Ukrainy w sprawie przejść granicznych Komendant Główny Straży Granicznej Rzeczypospolitej Polskiej i Przewodniczący Państwowego Komitetu do spraw Ochrony Granicy Państwowej Ukrainy po wzajemnym porozumieniu się i uzgodnieniu z właściwymi organami swoich państw mogą w uzasadnionych przypadkach, przy zachowaniu odpowiednich wymogów i kontroli, zezwolić na przekroczenie granicy państwowej w przejściach granicznych, w których nie przewiduje się tego rodzaju przekroczeń granicy państwowej⁴⁵. Tryb ten jest również potwierdzony w art. 4 ust. 1 rozporządzenia Parlamentu Europejskiego i Rady z 15 marca 2006 r., ustanawiającego wspólnotowy kodeks zasad regulujących przepływ osób przez granicę⁴⁶.

Wymagania stawiane osobom przekraczającym granicę formułuje art. 5 rozporządzenia nr 562/2006, zgodnie z którym cudzoziemiec wjeżdżający na terytorium Wspólnoty musi mieć ważny dokument podróży oraz ważną wizę, jeżeli taka jest wymagana. Zgodnie z umową zawartą między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Gabinetem Ministrów Ukrainy z 30 lipca 2003 r. o zasadach ruchu osobowego obywatele Ukrainy mogą przekraczać granicę państwową na podstawie ważnych dokumentów podróży oraz wiz, natomiast obywatele RP na podstawie ważnych dokumentów podróży⁴⁷.

Na podstawie danych udostępnionych przez Nadbużański Oddział Straży Granicznej w Chełmie statystyka obustronnych przekroczeń granicy podczas Transgranicznych Dni Dobrosąsiedztwa w latach 2006-2008 przedstawia się następująco:

Rok	Liczba przekroczeń
2006	W dniu 26.08.2006 r., w godz. 08.00 – 19.00 odprawiono: – na kierunku do Polski – 915 osób (606 ob(li). RP, 287 ob(li). Ukrainy, 10 ob(li). Austrii, 1 ob. Francji, 5 ob(li). Gruzji, 2 ob(li). Hiszpanii, 1 ob. Niemiec, 2 ob(li). USA), 1 ob. Włoch),

⁴⁵ MP z 2003 r., Nr 37, poz. 530.

⁴⁶ Rozporządzenie nr 562/2006, L 105/1.

⁴⁷ MP z 2003 r., Nr 56 poz. 878 z późn. zm.

	<p>– na kierunku z Polski – 902 osoby (612 ob(li). RP, 266 ob(li). Ukrainy, 13 ob(li). Austrii, 1 ob. Francji, 5 ob(li). Gruzji, 2 ob(li). Hiszpanii, 1 ob. Niemiec, 2 ob(li). USA).</p> <p>W dniu 28.08.2006 r. w godz. 09.00 – 15.00 odprawiono:</p> <p>– na kierunku do Polski – 248 osób (163 ob(li). RP i 85 ob(li) Ukrainy),</p> <p>– na kierunku z Polski – 234 osoby (160 ob(li). RP i 74 ob(li) Ukrainy).</p> <p>Łącznie w ww. dniach odprawiono 2 299 osób.</p>
2007	<p>W dniu 27.08.2007 r. w godz. 09.00 – 18.00 odprawiono:</p> <p>– na kierunku do Polski – 76 osób (51 ob(li). RP i 25 ob(li) Ukrainy),</p> <p>– na kierunku z Polski – 81 osób (61 ob(li). RP i 20 ob(li) Ukrainy).</p> <p>W dniu 28.08.2007 r. w godz. 08.00 – 18.00 odprawiono:</p> <p>– na kierunku do Polski – 727 osób (642 ob(li). RP, 84 ob(li) Ukrainy i 1 ob. USA),</p> <p>– na kierunku z Polski – 633 osoby (537 ob(li). RP, 95 ob(li) Ukrainy i 1 ob. USA).</p> <p>Łącznie w ww. dniach odprawiono 1360 osób.</p>
2008	<p>W dniu 28.08.2008 r. w godz. 07.00 – 18.00 odprawiono:</p> <p>– na kierunku z Polski – 522 osoby (480 ob(li). RP i 42 ob(li) Ukrainy),</p> <p>– na kierunku do Polski – 512 osób (460 ob(li). RP i 52 ob(li) Ukrainy).</p> <p>Łącznie odprawiono 1034 osoby.</p>

Źródło: Nadbużański Oddział SG w Chełmie.

Powodzenie, jakimi cieszą się spotkania w Korczminie, świadczy, że ludność przygranicznych terenów czuje potrzebę wzajemnych kontaktów i współpracy. Dobrze się również składa, że lokalni władarze widzą szansę rozwoju we współpracy, która winna przybierać różnorodne formy. Szansą rozwoju może być podpisana 8 marca 2008 r. umowa o małym ruchu granicznym z Ukrainą, która ułatwia przekraczanie granic obywatelom Ukrainy mieszkającym w 30 km pasie przygranicznym.

UWAGI KOŃCOWE

Stosunki wyznaniowe pojawiają się w dokumentach podpisywanych między Polską a Ukrainą na różnych szczeblach, od centralnych poczynając, a na samorządowych kończąc. Nie są one tak rozbudowane jak kwestie kontaktów gospodarczych, niemniej jednak odgrywają znaczącą rolę. Charakteryzowane formy współpracy w głównej mierze koncentrują się wokół ochrony dziedzictwa kulturalnego obydwu narodów. Jednak w obrębie tego pojęcia znajdują się również kwestie związane z religią i jej manifestowaniem.

Polityka powiatu tomaszowskiego, który położony jest na granicy polsko-ukraińskiej, wydaje się wychodzić naprzeciw potrzebom jego mieszkańców. Systematycznie umacnia się wzajemne relacje, podpisując coraz to nowe porozumienia dotyczące szerokiego spektrum zagadnień.

Przykład Transgranicznych Dni Dobrosąsiedztwa w Korczminie pokazuje, że inicjatywa współdziałania nie zawsze musi pochodzić od władz, ale również od obywateli, którzy najlepiej odczytują potrzebę chwili.

RELIGIOUS RELATIONS IN THE POLISH-UKRAINIAN BORDERLAND.
THE EXAMPLE OF TOMASZÓW POWIAT

S u m m a r y

The author discusses the religious relations at the Polish-Ukrainian borderland with particular attention to Tomaszów Lubelski Powiat. By religious relations the author understands the correlations between denominational entities, between denominational entities and other entities as well as the relations involving denominational entities but governed by denominational law.

The author's approach to the issue is multi-faceted and goes beyond plain characteristics of initiatives undertaken by the authorities of Tomaszów Lubelski Powiat. The study does not omit to touch upon the historical context of Polish-Ukrainian cooperation. The author also outlines

the underlying ideas of the agreements concluded between Tomaszów Lubelski Powiat and its gimnas and discusses the relevant solutions adopted at the national and regional level.

The concluding part of the paper focuses on the practical forms of collaboration such as the Cross-border Polish-Ukrainian Good Neighbourhood Days held annually in Korczmin, Tomaszów Lubelski Powiat. During this event, the inhabitants of either side of the border converge to maintain mutual relationships. In order to help this, a provisional border crossing is established to enable thousands of visitors to attend. The symbol of the village of Korczmin, which was halved by reason of historical turbulence, is now seen as a symbol of reconciliation.

Translated by Konrad Szulga

MICHAŁ ZAWIŚLAK

WYDATKOWANIE ŚRODKÓW FUNDUSZU KOŚCIELNEGO W LATACH 1950-1989

Tematem niniejszego artykułu jest analiza sposobu wydatkowania środków Funduszu Kościelnego w latach 1950-1989¹. W literaturze przedmiotu brakuje kompleksowego ujęcia podejmowanego przez autora tematu². Celem tego opracowania jest próba ukazania najbardziej klarownych naruszeń przepisów ustawy z 20 marca 1950 r. o przejęciu przez państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu probo-

¹ Fundusz Kościelny został utworzony na mocy przepisów ustawy z 20 marca 1950 r. o przejęciu przez państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego (Dz.U. z 1950 r., Nr 9, poz. 87). Natomiast wydatkowanie środków finansowych datuje się od 10 września 1951 r. Pierwszym zdarzeniem finansowym ujętym w księdze rachunkowej było przekazanie sumy 35 tys. zł na rzecz Warszawskiej Metropolii Prawosławnej celem pokrycia wydatków administracyjno-osobowych. AAN, UdSW 101/33, poz. 1.

² Problematyka działalności Funduszu Kościelnego w latach 1950-1989 nie została jak dotychczas szczegółowo opracowana. Większość autorów ukazuje działalność Funduszu Kościelnego w kontekście prawnohistorycznym bez odwoływania się do konkretnych kwot wydatkowanych w okresie PRL. Zob. J. Krukowski, *Uprawnienia majątkowe instytucji kościelnych*, w: *Polskie prawo wyznaniowe*, red. J. Krukowski, Warszawa 2005, s. 207-209; H. Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe*, t. I: *Zagadnienia wstępne. Rys historyczny*, Lublin 1996, s. 309-311; M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1995, s. 207; M. Winiarczyk-Kossakowska, *Przejęcie przez państwo dóbr martwej ręki*, „Państwo i Prawo” 2000, nr 12, s. 62; D. Walencik, *Nabywanie dóbr doczesnych przez osoby prawne Kościoła*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2004, t. 7, s. 165; D. Walencik, *Rewindykacja nieruchomości Kościoła Katolickiego w postępowaniu przed Komisją Majątkową*, Lublin 2008, s. 138-150.

szczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego³ w kontekście sposobu realizacji art. 9 ust. 1 ustawy, a także ukazanie realizacji pozaustawowego katalogu, obejmującego wydatki na rzecz organizacji i stowarzyszeń wyznaniowych oraz na rzecz związków wyznaniowych. Ramy artykułu zmuszają do posługiwania się przykładami.

1. PODSTAWY PRAWNE DZIAŁALNOŚCI FUNDUSZU KOŚCIELNEGO

W ocenie Małgorzaty Winiarczyk-Kossakowskiej przejęcie przez państwo dóbr martwej ręki miało być środkiem nacisku na Episkopat Kościoła Katolickiego, aby wyraził zgodę na podpisanie porozumienia regulującego stosunki między państwem a Kościołem⁴. Decyzję o przejęciu dóbr martwej ręki podjął Sekretariat KC PZPR 23 lutego 1950 r., a 2 marca zaakceptował projekt ustawy. Podczas 76. posiedzenia Sejmu Ustawodawczego 6 marca 1950 r. odbyło się pierwsze czytanie projektu tej ustawy⁵. Osobiste zaangażowanie władz w osobie premiera Józefa Cyrankiewicza potwierdza rangę tego wydarzenia w warstwie ideologicznej⁶. W trakcie prac legislacyjnych nad projektem ustawy o dobrach martwej ręki charakterystyczne było powoływanie się na ideologiczne wątki z przemówienia premiera⁷.

³ Dz.U. z 1950 r., Nr 9, poz. 87.

⁴ M. Winiarczyk-Kossakowska, *Przejęcie*, s. 54.

⁵ Sejm Ustawodawczy Rzeczypospolitej Polskiej. Sesja zwyczajna jesienna 1949/1950, Sprawozdanie Stenograficzne z 76. posiedzenia Sejmu Ustawodawczego z dnia 20 marca 1950 r., Warszawa 1950, s. 13.

⁶ M. Winiarczyk-Kossakowska, *Przejęcie*, s. 55.

⁷ Sprawozdanie połączonych komisji przedstawione przez posła sprawozdawcę Józefa Ozgę-Michalskiego rozpoczynało się od zdania: „Lud pracujący z radością przyjął wiadomość o wniesionej na Sejm ustawie, która kładzie kres przeżytkom obszarniczo-feudalnym i ściera z naszej ziemi ostatnie ślady ustroju ponizienia i krzywdy chłopskiej”. W dyskusji udział brało 6 posłów, którzy zgodnie z myślą wyrażoną przez premiera zarzucali wydzierżawianie dóbr martwej ręki „dzierzawcom-bogaczom”. Sejm Ustawodawczy Rzeczypospolitej Polskiej. Sesja zwyczajna jesienna 1949/1950, Sprawozdanie Stenograficzne z 77. posiedzenia Sejmu Ustawodawczego z dnia 20 marca 1950 r., Warszawa 1950, s. 34; zob. więcej: D. Walencik, *Rewindykacja*, s. 140.

Ustawa została przyjęta przez Sejm Ustawodawczy jednogłośnie. Weszła w życie 23 marca 1950 r. W świetle obowiązujących wówczas przepisów sens ustawy tworzącej Fundusz Kościelny stanowił dokończenie reformy rolnej⁸. Uzupełnieniem tego aktu prawnego było obwieszczenie Ministra Sprawiedliwości⁹, Tymczasowy Statut organizacyjny wprowadzony uchwałą Rady Ministrów z 27 maja 1950 r.¹⁰ oraz nowy statut z dnia 18 stycznia 1988 r.¹¹

Ratio legis ustawy z 20 marca 1950 r. zawarta została w preambule. Zawiera ona normę generalną: „celem usunięcia pozostałości przywilejów obszarniczo-feudalnych w dobrach martwej ręki oraz celem materialnego zabezpieczenia duchowieństwa”. Przedmiotem regulacji ustawy była kwestia określenia położenia prawnego nieruchomości ziemskich Kościoła Katolickiego oraz innych związków wyznaniowych. Materialne zabezpieczenie duchowieństwa nastąpiło w postaci specjalnie do tego powołanej masy majątkowej, w skład której wchodziły dochody z przejętych nieruchomości oraz dotacje uchwalane przez Radę Ministrów. Możliwość rozszerzenia wydatków na podstawie kryterium celu, sprowadzające się do „innych potrzeb kościelnych i charytatywnych”, otrzymała Rada Ministrów w drodze rozporządzenia (art. 9 ust. 2). W latach 1950-1989 Rada Ministrów nie wydała żadnego rozporządzenia dotyczącego rozszerzenia celów ustawowych. Zatem podstawą prawną wydatkowania powinny być wyłącznie przepisy ustawy. Natomiast wydatkowanie środków Funduszu Kościelnego oparte było tylko częściowo na wykonywaniu przepisów ustawy. W pozostałym zakresie realizowano wytyczne Urzędu do Spraw

⁸ Zob. preambuła do ustawy z 20 marca 1950 r. oraz art. 2 ust. 1 lit. e dekretu PKWN z dnia 6 września 1944 r. o przeprowadzeniu reformy rolnej (Dz.U. z 1944 r., Nr 4, poz. 16).

⁹ Obwieszczenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 28 marca 1950 r. o sprostowaniu błędów w ustawie z dnia 20 marca 1950 r. oraz w rozporządzeniu Ministra Sprawiedliwości z dnia 17 grudnia 1949 r. o zniesieniu Sądów Grodzkich w Bieczynie, w Dydnowie, w Kcyni, w Łosicach i Belczynie (Dz.U. z 1950 r., Nr 10, poz. 111).

¹⁰ MP z 1950 r., Nr A-78, poz. 905.

¹¹ Zob. Uchwały Rady Ministrów w sprawie nadania statutu Urzędowi do Spraw Wyznań z dnia 18 stycznia i 22 grudnia 1988 r. wraz z załącznikami, AAN, UdSW, sygn. 145/1.

Wyznań¹². Należy zaznaczyć, że Fundusz Kościelny nie uzyskał samodzielności organizacyjnej ani decyzyjnej, a zapowiadany udział duchowieństwa we władzach pozostał fikcją. W praktyce Fundusz Kościelny został poddany całkowitej kontroli UdSW, stając się jednym z filarów jego antykatolickiej działalności. Funkcjonowanie kościołów i działalność księży podlegały kontroli przez właściwe terytorialnie Wydziały do Spraw Wyznań.

Według art. 9 ust. 1 ustawy Fundusz Kościelny został zobowiązany do świadczeń na: utrzymanie i odbudowę kościołów, udzielanie duchownym pomocy materialnej i lekarskiej oraz organizowanie dla nich domów wypoczynkowych, objęcie duchownych ubezpieczeniem chorobowym na koszt Funduszu Kościelnego w przypadkach uzasadnionych, specjalne zaopatrzenie emerytalne duchownych społecznie „zasłużonych”, a także wykonywanie działalności charytatywno-opiekuńczej.

W myśl art. 9 ust. 1 pkt 1 ustawy do zadań Funduszu należało utrzymanie i odbudowa kościołów. W latach 1950-1989 stosowano interpretację zawężającą, ograniczając wydatkowanie do remontów i konserwacji obiektów kościelnych. Kolejnymi zadaniami było udzielanie duchownym pomocy materialnej i lekarskiej, organizowanie dla nich domów wypoczynkowych oraz objęcie duchownych ubezpieczeniem chorobowym na koszt Funduszu Kościelnego w przypadkach uzasadnionych (art. 9 ust. 1 pkt 2 i 3). Wspomniane zadania realizowane były poprzez system zapomóg. W myśl art. 9 ust. 1 pkt 4 ustawy społecznie „zasłużonymi” duchownymi byli „księża patrioci”, a także duchowni, którzy wykazywali bezkrytyczną postawę wobec władz państwowych. Natomiast finansowanie wykonywania działalności charytatywno-opiekuńczej (art. 9 ust. 1 pkt 5) miało charakter incydentalny¹³.

¹² Por. Okólnik nr 175 Prezesa Rady Ministrów z 8 września 1960 r. w sprawie postępowania Prezydów Rad Narodowych i ich wydziałów w sprawach wyznaniowych; S. Dudra, *Kościół Prawosławny na ziemiach zachodnich i północnych Polski po II wojnie światowej*, Zielona Góra 2004, s. 229.

¹³ Finansowano za pomocą środków Funduszu Kościelnego m.in. Zakład Dzieci Niewidomych w Laskach, AAN, UdSW 101/33, poz. 62. W przypisach podawane są – ze względu na chęć precyzyjnego określenia archiwaliów – szczegółowe zapisy (poz. – pozycja) chronologicznych zdarzeń finansowych ujmowanych w księgach rachunkowych Funduszu Kościelnego.

2. SPECJALNE ZAOPATRZENIE EMERYTALNE DUCHOWNYCH SPOŁECZNIE ZASŁUŻONYCH

Wymuszanie na duchownych postaw pożądaných przez aparat rządzący dokonywano metodami prawnymi i pozaprawnymi. Zgodnie z art. 9 ust. 1 pkt 4 ustawy Fundusz Kościelny został zobowiązany do świadczenia na rzecz specjalnego zaopatrzenia emerytalnego duchownych społecznie „zasłużonych”. System świadczeń skierowany został do duchownych zaangażowanych w działalność „społeczną”. W konsekwencji ustawowe kryterium społecznego zasłużenia doprowadziło do sytuacji, w której beneficjentami *ex lege* stali się członkowie Komisji Księży przy ZBOWiD, a następnie Kół Księży „Caritas”. Do kategorii społecznie zasłużonych należeli także duchowni Kościołów mniejszościowych, gdyż ich pozycja społeczna i prawna nie stwarzała w opinii aparatu państwowego zagrożenia dla ustroju¹⁴.

System świadczeń miał za zadanie finansowe zachęcanie do angażowania się w działalność „społeczną”. Z tego też powodu automatycznie pozbawieni pomocy finansowej zostali duchowni Kościoła Katolickiego uznawani przez aparat wyznaniowy za tzw. reakcyjnych. W efekcie doprowadziło to do generowania ogromnych kwot finansowych z budżetu Funduszu Kościelnego na rzecz bardzo elitarnej grupy duchownych, która w 1961 r. według niektórych wyliczeń liczyła zaledwie 485 osób¹⁵. Wykluczenie z kręgu beneficjentów specjalnego zaopatrzenia emerytalnego duchownych Kościoła Katolickiego pozostało charakterystyczne aż do 1989 r. Zamierzonym efektem takiego sposobu finansowania miało być swoiście rozumiane budowanie zaufania do władzy ludowej. W rzeczywistości korzystanie z zapomóg emerytalnych stało się bardzo dogodnym źródłem dochodu dla społecznie „zasłużonych” duchownych, pomimo ich nieznacznego wpływu na proces rozbicia jedności w Kościele Katolickim¹⁶.

¹⁴ Zob. więcej: M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1995, s. 154, 182-216.

¹⁵ Zob. więcej: A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Kraków 2003, s. 191.

¹⁶ Z danych UdSW i KC PZPR wynikało, że prorządowe ugrupowania w 1986 r. stanowiły zaledwie 5% duchowieństwa. Nie było to jednak przeszkodą do stawiania żądań placowych przez pracowników Zrzeszenia Katolików „Caritas” na forum Wal-

Objęcie systemem specjalnego zaopatrzenia emerytalnego duchownych społecznie zasłużonych miało w opinii UdSW stworzyć wspólny front działalności antykatolickiej. W praktyce założenia te napotykały poważne trudności. Co do zasady działalność antykatolicka Kościołów mniejszościowych polegała na fali krytyki na łamach prasy wyznaniowej¹⁷. Przede wszystkim liczba wiernych Kościołów mniejszościowych nie stanowiła istotnej siły, mogącej skutecznie osłabić pozycję społeczną największego Kościoła w Polsce. Podobnie przedstawiała się ocena działalności „księży patriotów”, którzy w okresie swej największej popularności nie uzyskali znaczącego autorytetu wśród wiernych ani też liczebności satysfakcjonującej architektów tego kursu polityki wyznaniowej.

Aparat wyznaniowy stworzył rozbudowany system przywilejów dla duchownych społecznie „zasłużonych”, m.in. zapomogi emerytalne, zapomogi doraźne, gratyfikacje pieniężne, pożyczki, finansowanie pobytów w domach wypoczynkowych oraz podróży zagranicznych. Ponadto ze środków Funduszu Kościelnego dotowano działalność wydawniczą („Głos Kapłana”, „Książd Obywatel”), a także finansowano wydatki na organizację zebrań Kół Księży i Zjazdów Księży Caritas¹⁸. Zatem siła społecznego oddziaływania tej grupy duchownych, pomimo finansowego wsparcia całokształtu ich działalności, była niewielka¹⁹.

Działalność „księży patriotów” nie doprowadziła do rozbicia wewnętrznego w Kościele Katolickim, działalność zaś antykatolicka duchownych Kościołów mniejszościowych powodowała zaledwie drobne lokalne incydenty²⁰. W związku z powyższym doszło do paradok-

nego Zjazdu Zrzeszenia w dniu 8 kwietnia 1986 r. Zob. więcej: AAN, KC PZPR, sygn. V/301, s. 175-176.

¹⁷ R. Michałak, *Dziel i rządź. O polityce wobec kościołów protestanckich w PRL*, „Biuletyn IPN” 2004, nr 3, s. 15-26.

¹⁸ *Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1959 rok*, AAN, UdSW 101/34, poz. 551, 660, 749, 774, 838, 851.

¹⁹ Zob. więcej: A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści*, s. 193-195.

²⁰ Działania antyrzymskokatolickie podejmowane były pod presją władz głównie przez Kościół Polskokatolicki i Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny ze względu na łatwość ewentualnej konwersji rzymskich katolików. Zob. R. Michałak, *Dziel*, s. 15-26.

salnej sytuacji, w której UdSW stał się zakładnikiem finansowania idei rozbicia jedności wśród duchownych Kościoła Katolickiego. Finansowe wsparcie dla działalności „księży patriotów” trafnie określił Antoni Dudek mianem „finansowej kropłówki”²¹.

Za pomocą środków finansowych w postaci zapomóg emerytalnych kierowano rokrocznie z budżetu Funduszu Kościelnego na rzecz „zasłużonych” duchownych znaczące kwoty²². Mechanizm finansowania zapomóg emerytalnych polegał na przekazywaniu comiesięcznych dotacji na rachunek organów zwierzchnich związków wyznaniowych, które przydzielały świadczenia poszczególnym beneficjentom. W stosunku do „księży patriotów” dotacja trafiała na rzecz Centrali Zrzeszenia Katolików „Caritas” w Warszawie, a w przypadku duchownych Kościoła Polskokatolickiego dotacja zasilala konto Kurii Biskupiej tego Kościoła w Warszawie²³.

Zapomogi emerytalne były zindywidualizowane. Różnica pomiędzy najmniejszą a największą kwotą świadczenia sięgała często rzędu kilku tysięcy złotych²⁴. Nabycie prawa do świadczenia nie podlegało regułom przepisów powszechnego ubezpieczenia społecznego. Dość często miały miejsce przypadki pobierania świadczeń przez duchownych o nieustalonym stażu pracy, w przedziale

²¹ A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści*, s. 421.

²² Dla przykładu autor podaje wybrane lata z każdego 10-lecia działalności bez uwzględnienia odrębnej kategorii zapomóg emerytalnych dla zakonnic: w 1952 r. budżet Funduszu Kościelnego (3 mln 553 tys. 909 zł) wydatki na zapomogi emerytalne (1 mln 200 tys. zł) AAN, UdSW 101/33; w 1959 r. budżet (13 mln 899 tys. 99 zł) wydatki na zapomogi emerytalne (1 mln 757 tys. 220 zł) AAN, UdSW 101/34; w 1968 r. budżet (25 mln 500 tys. 567 zł) wydatki na zapomogi emerytalne (5 mln 340 tys. 650 zł) AAN, UdSW 101/40; w 1976 r. budżet (41 mln 849 tys. 553 zł) wydatki na zapomogi emerytalne (3 mln 876 tys. 900 zł) AAN, UdSW 101/47; w 1986 r. budżet (219 mln 949 tys. 676 zł) wydatki na zapomogi emerytalne (8 mln 768 tys. zł) AAN, UdSW 110/13.

²³ Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1960-1964 rok, AAN, UdSW 101/35-37; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1977-1979 rok, AAN, UdSW 101/48-52.

²⁴ Por. Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1958 rok, AAN, UdSW 101/33, poz. 14, s. 140; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1959 rok, AAN, UdSW 101/34, s. 34.

wiekowym 32-68 lat²⁵. Nadrzędnym założeniem w stosunku do duchownych wyznania rzymskokatolickiego było traktowanie ich jako „reakcyjnych” i wykluczanie z pomocy finansowej ze środków Funduszu Kościelnego. Taka dyskryminacyjna polityka finansowa szczególnie od 1961 r. przybierała bardziej wyrafinowane formy. Wydziały do Spraw Wyznań składały np. obietnice udzielania pomocy w postaci zapomóg czy też dotacji, uzależniając tę pomoc od lojalnej postawy wnioskodawców²⁶.

Dotacje na wypłatę zapomóg emerytalnych nie stanowiły w latach 1950-1989 głównej pozycji wydatkowania środków Funduszu Kościelnego. Spowodowane to było istotą tej kategorii wydatków, która skierowana była do elitarnego grona świadczeniobiorców. Należy jednak podkreślić, że specjalne zaopatrzenie emerytalne społecznie zasłużonych duchownych stanowiło jedną z trzech głównych pozycji wydatkowania środków Funduszu Kościelnego aż do 1989 r.

3. DOTOWANIE ZWIĄZKÓW WYZNANIOWYCH

Fundusz Kościelny zobowiązany został do świadczenia na ściśle określone cele wyrażone na mocy przepisu art. 9 ust. 1 ustawy. Ustawodawca przewidział możliwość rozszerzenia wydatków na podstawie kryterium celowości, sprowadzające się do „innych potrzeb kościelnych i charytatywnych” (art. 9 ust. 2). Upoważnienie do rozszerzenia katalogu celów ustawowych otrzymała Rada Ministrów, z którego w okresie PRL-u nigdy nie skorzystała. W świetle powyższego dotowanie związków wyznaniowych w latach 1950-1989 realizowane było bez podstawy prawnej.

Realizacja tego pozaustawowego zadania w sposób stały przez cały okres PRL świadczy o priorytetach polityki wyznaniowej. Władze państwowe po II wojnie światowej dążyły do całkowitej kontroli

²⁵ Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1965 rok, AAN, UdSW 101/37, poz. 183, 283; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1960 rok, AAN, UdSW 101/34, poz. 61, 96, 115, 165.

²⁶ Zob. więcej: A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści*, s. 191.

nad działalnością związków wyznaniowych²⁷. Realizacji tego zadania służyła m.in. legalizacja ich działalności w trybie administracyjnym. UdSW dążył do osłabienia pozycji społecznej największego Kościoła w Polsce, wykorzystując do tego legalnie działające związki wyznaniowe. Ich rola w tym procesie była zróżnicowana, a kryterium neutralności i przychylności budowane było w opozycji do działań Kościoła Katolickiego²⁸.

Z dotacji na rzecz związków wyznaniowych korzystały: Kościół Polskokatolicki w PRL, Kościół Chrześcijan Baptystów, Kościół Adwentystów Dnia Siódmego, Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Kościół Ewangelicko-Augsburski, Kościół Ewangelicko-Reformowany, Kościół Ewangelicko-Methodystyczny, Kościół Starokatolicki Mariawitów, Muzułmański Związek Religijny. Sporadycznie wśród organizacji korzystających z dotacji pojawiały się Zrzeszenie Organistów Polskich, Polska Rada Ekumeniczna, a także Zrzeszenie Katolików „Caritas”²⁹. Różna była wysokość dotacji przyznawanych poszczególnym związkom wyznaniowym. Do Kościołów korzystających z wysokich dotacji należały: Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Kościół Polskokatolicki, Kościół Ewangelicko-Augsburski, najmniejsze kwoty zaś otrzymywała Muzułmańska Gmina Wyznaniowa³⁰.

Globalnie wydatki na dotacje dla związków wyznaniowych stanowiły główną pozycję całości środków budżetowych Funduszu Kościelnego³¹. W 1969 r. wydano na ten cel 4 mln 850 tys. zł, natomiast

²⁷ Zob. więcej: J. Mironczuk, *Polityka państwa wobec Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego w Polsce (1947-1989)*, Warszawa 2006, s. 58-65.

²⁸ K. Urban, *Zwalczani i koncesjonowani. O mniejszościach wyznaniowych w PRL*, „Biuletyn IPN” 2004, nr 3, s. 4-15.

²⁹ Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1955 rok, AAN, UdSW 101/33, poz. 179, 987; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1956 rok, AAN, UdSW 101/33, poz. 273.

³⁰ Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1962 rok, AAN, UdSW 101/36, poz. 409, 554, 936, 937, 1095.

³¹ Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1952-1958 rok, AAN, UdSW 101/33; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1959-1961 rok, UdSW 101/34-35; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1962-1963 rok, AAN, UdSW 101/36, Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1964-1965 rok, AAN, UdSW 101/37,

budżet Funduszu Kościelnego wyniósł 25 mln 657 tys. 930 zł, w 1977 r. przy budżecie 42 mln 197 tys. 351 zł wydatki na związki wyznaniowe wyniosły 4 mln 68 tys. 860 zł³².

Walka z Kościołem Katolickim realizowana była różnymi metodami finansowymi, których materialnym zapleczem był Fundusz Kościelny. Osamotniony w walce z represjami aparatu państwowego Kościół Katolicki miał stopniowo tracić społeczne zaufanie, a pod wpływem obietnic łagodniejszego kursu legitymizować forsowane przez władze KC PZPR działania społeczno-gospodarcze w kraju³³.

Reasumując, wydatki na działalność Kościołów mniejszościowych w ramach kategorii „dotowanie związków wyznaniowych” potwierdzały łamanie ustawowej gwarancji proporcjonalnego przeznaczenia środków Funduszu Kościelnego w odniesieniu do dochodów, jakie przynosiły zagarnięte od tego związku wyznaniowego nieruchomości. Dyskryminacja finansowa względem najliczniejszego Kościoła w powojennej Polsce była materialnym potwierdzeniem dla pozostałych związków wyznaniowych, że przyjmowanie takiej postawy względem władz państwowych jest finansowo niekorzystne. Generalnie cel UdSW w tej mierze został zrealizowany, gdyż Kościoły mniejszościowe w latach 1950-1989 bez jakiegokolwiek sprzeciwu korzystały z dotacji.

Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1966 rok, AAN, UdSW 101/38; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1967 rok, AAN, UdSW 101/39; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1968-1969 rok, AAN, UdSW 101/40; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1970-1977 rok, AAN, UdSW 101/41-49; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1978 rok, AAN, UdSW 101/50; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1979 rok, AAN, UdSW 101/52; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1980 rok, AAN, UdSW 101/35; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1981 rok, AAN, UdSW 101/53; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1982 rok, AAN, UdSW 101/54; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1983-1988 rok, AAN, UdSW 110/10-15; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1989 rok, AAN, UdSW 112/1.

³² Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1969 rok, AAN, UdSW 101/40; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1977 rok, AAN, UdSW 101/49.

³³ K. Urban, *Zwalczani*, s. 4-15.

3.1. DOTOWANIE DZIAŁALNOŚCI KOŚCIOŁA POLSKOKATOLICKIEGO

Przyznanie duchownym przywilejów w zamian za przyjęcie przez nich postaw oczekiwanych przez władze państwowe stało się jednym z instrumentów polityki wyznaniowej. Takie założenia znajdują swoje materialne potwierdzenie w sposobie wydatkowania środków Funduszu Kościelnego, w szczególności poprzez dotowanie działalności Kościoła Polskokatolickiego.

Położenie prawne tego związku wyznaniowego założonego w USA w 1898 r. zostało uregulowane w drodze reskryptu z dnia 1 lutego 1946 r.³⁴ Na mocy decyzji Dyrektora UdSW z dnia 6 grudnia 1966 r.³⁵ zatwierdzone zostało Podstawowe Prawo Wewnętrzne Kościoła Polskokatolickiego w PRL. Tekst pierwotny w § 3 zawierał stwierdzenie, że wiernych tego Kościoła cechuje postawa „miłości do Ojczyzny, lojalności, posłuszeństwa i szacunku do władz państwowych oraz ochoczej gotowości do realizowania programów społecznych, gospodarczych i kulturalnych stawianych przed Narodem i Władze Państwowe”³⁶. W konsekwencji działalność Kościoła Polskokatolickiego wychodziła naprzeciw oczekiwaniom władz państwowych i znalazło to swoje potwierdzenie w wydatkach na rzecz działalności tego związku wyznaniowego ze środków Funduszu Kościelnego.

W latach 1950-1989 dotacje na działalność Kościoła Polskokatolickiego były wypłacane ze środków przeznaczonych dla związków wyznaniowych. W latach 1960-1968 materialne zabezpieczenie działalności Kościoła Polskokatolickiego nastąpiło w postaci finansowego wsparcia w ramach specjalnie powołanej do tego celu kategorii wydatków o nazwie „dotacja specjalna”. W 1960 r. wydatkowano na ten cel sumę 9 mln 610 tys. zł³⁷. W 1959 r. Fundusz Kościelny dys-

³⁴ Reskrypt Ministra Administracji Publicznej z dnia 1 lutego 1946 r., Dz.Urz. MAP z 1947 r., Nr 15.

³⁵ Decyzja Dyrektora UdSW (p.o. Dyrektor UdSW Aleksander Skarzyński), nr NK-426/5/KB/87/66, Warszawa dnia 6 grudnia 1966 r. na podstawie upoważnienia z § 2 pkt 11 uchwały nr 173/65 Rady Ministrów z dnia 10 lipca 1965 r. dotyczącej niektórych kompetencji w sprawach wyznaniowych.

³⁶ Podstawowe Prawo Kościoła Polskokatolickiego w PRL, Warszawa 1967, s. 4.

ponował budżetem w wysokości 13 mln zł³⁸. W kolejnych latach wydatki na rzecz Kościoła Polskokatolickiego wyniosły: 6 mln 20 tys. zł (1961 r.), przy budżecie 29 mln 96 tys. 477 zł 53 gr; 6 mln 595 tys. zł, przy budżecie 35 mln 484 tys. 478 zł 4 gr (1962 r.); 6 mln 585 tys. 200 zł, przy budżecie 28 mln 49 tys. 299 zł 12 gr (1963 r.); 5 mln 289 tys. 582 zł 72 gr, przy budżecie 26 mln 68 tys. 262 zł 41 gr (1964 r.); 3 mln 210 tys. 603 zł, przy budżecie 28 mln 41 tys. 353 zł 98 gr (1965 r.); 2 mln, przy budżecie 24 mln 112 tys. 681 zł 33 gr (1966 r.); 1 mln 500 tys. 971 zł 60 gr, przy budżecie 30 mln 581 tys. 326 zł 3 gr (1967 r.); 1 mln, przy budżecie 25 mln 500 tys. 567 zł 35 gr (1968 r.)³⁹.

Stworzenie tej samodzielnej kategorii wydatków dla jednego związku wyznaniowego stanowiło przykład instrumentalnego wykorzystywania środków Funduszu Kościelnego. Sens ustawy tworzącej Fundusz Kościelny sprowadzał się do materialnego zabezpieczenia duchowieństwa w formie rekompensaty za utracone nieruchomości ziemskie. W tym aspekcie funkcjonowanie dotacji przeznaczonej wyłącznie na działalność Kościoła Polskokatolickiego w latach 1960-1968 oderwane zostało od przyczyny powstania masy majątkowej Funduszu Kościelnego. Finansowanie działalności Kościoła Polskokatolickiego w formie dotacji specjalnej realizowane było bez podstawy prawnej. Podkreślić należy, że w 1960 r. i 1962 r. dotacja specjalna stanowiła główną pozycję wydatkowania⁴⁰. Przyczyn wyraźnego finansowego uprzywilejowania Kościoła Polskokatolickiego należy dopatrywać się w przyjętej wówczas koncepcji relacji państwo-

³⁷ Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1960 rok, AAN, UdSW 101/35, s. 40.

³⁸ Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1959 rok, AAN, UdSW 101/34, s. 34.

³⁹ Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1959-1961 rok, AAN, UdSW 101/34-35; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1962-1963 rok, AAN, UdSW 101/36; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1964-1965 rok, AAN, UdSW 101/37; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1966 rok, AAN, UdSW 101/38; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1967 rok, AAN, UdSW 101/39; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1968-1969 rok, AAN, UdSW 101/40.

⁴⁰ Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1960 i 1962 rok, AAN, UdSW 101/35, s. 40, 101/36, s. 43.

kościół, zakładającej bezwzględne podporządkowanie związków wyznaniowych państwu.

Od 1969 r. dotacje dla Kurii Biskupiej Kościoła Polskokatolickiego straciły swój samodzielny byt i zostały przesunięte do kategorii obejmującej dotowanie związków wyznaniowych, czyli *de facto* Kościołów mniejszościowych⁴¹. Finansowanie Kościoła Polskokatolickiego ze środków Funduszu Kościelnego miało miejsce aż do 1989 r., a realizowane było w formie zapomóg doraźnych i emerytalnych, gratyfikacji pieniężnych, dotacji na remonty i konserwacje obiektów kościelnych. Zatem likwidacja dotacji specjalnej zarezerwowanej wyłącznie dla Kościoła Polskokatolickiego nie oznaczała w praktyce przeznaczania mniejszych kwot na jego działalność ze środków Funduszu Kościelnego.

4. DOTACJE NA KONSERWACJĘ I REMONT OBIEKTÓW KOŚCIELNYCH

Na mocy art. 9 ust. 1 pkt 1 ustawy Fundusz Kościelny został zobowiązany do świadczenia na utrzymanie i odbudowę kościołów. Zgodnie z literalnym brzmieniem kategoria wydatków na ten cel powinna obejmować konserwację i remont obiektów kościelnych, ale także udział w wydatkach eksploatacyjnych, takich jak czynsz, energia, podatki. Ta wstępna analiza interpretacyjna ma istotne znaczenie praktyczne, gdyż w latach 1950-1989 Fundusz Kościelny wydatkował wyłącznie na konserwację i remont obiektów kościelnych. Jednym z głównych powodów była niechęć do finansowania potrzeb budownictwa sakralnego najliczniejszego Kościoła w Polsce. Nadrzędnym celem aparatu wyznaniowego w tej dziedzinie było powstrzymanie budowy nowych świątyń i systematyczna eliminacja pierwiastka religijnego z życia publicznego. Dotowanie konserwacji i remontów obiektów kościelnych ze środków Funduszu Kościelnego pozostawało w ścisłej zależności od aktualnych względów politycznych.

⁴¹ AAN, UdSW 101/40-48, 101/50-54, 110/10-15, 112/1.

W 1959 r. powstała oficjalnie kategoria wydatków „konserwacja i remonty obiektów kościelnych i cmentarzy”. W praktyce liczba remontów i inicjatyw związanych z budową cmentarzy była znacząca aż do 1965 r.⁴²

Od 1972 r. wydatki Funduszu Kościelnego przypadały na konserwacje i remonty obiektów kościelnych nierzymskokatolickich lub były przydzielane na rzecz obiektów kościelnych rzymskokatolickich⁴³. Przyczyną wyodrębnienia dwóch podkategorii wydatków była postępująca normalizacja na linii państwo–kościół oraz uporządkowanie systemu księgowania wydatków Funduszu Kościelnego.

Dotowanie konserwacji i remontów według podziału na obiekty kościelne rzymskokatolickie i nierzymskokatolickie w latach 1972-1989 potwierdza wydatkowanie środków Funduszu Kościelnego motywowane względami politycznymi. W latach 1972-1979 oraz 1982-1984 zdecydowanie większą ilość dotacji przeznaczono na konserwację i remonty obiektów kościelnych rzymskokatolickich⁴⁴.

Uzyskiwanie dotacji remontowo-konserwacyjnych w najwyższych wysokościach zarezerwowane było dla Kościołów mniejszościowych. Dla przykładu w 1960 r. Metropolia Prawosławna otrzymała na konserwację sumę 60 tys. zł, podczas gdy największa dotacja remontowa na rzecz Kościoła Katolickiego wyniosła 40 tys. zł⁴⁵. Dyskryminacja finansowa Kościoła Katolickiego oznaczała przede wszystkim dotowanie konserwacji i remontów obiektów kościelnych o wartości za-

⁴² W 1959 r. powstała oficjalnie kategoria wydatków o nazwie „konserwacja i remonty obiektów kościelnych i cmentarzy”, choć zaznaczyć należy, że wydatki na budowę i remonty cmentarzy miały miejsce w latach 1950-1965. AAN, UdSW 101/33-37.

⁴³ Urząd do Spraw Wyznań posługiwał się w wewnętrznym obiegu różnego rodzaju skrótami. Wydatki na rzecz obiektów kościelnych rzymskokatolickich oznaczane były skrótami R-K, natomiast dotacje skierowane dla obiektów kościelnych nierzymskokatolickich skrótami N-K.

⁴⁴ W 1972 r. wydano na konserwację i remonty obiektów kościelnych rzymskokatolickich 1 mln 210 tys., w 1973 r. 774 tys. 500 zł, w 1974 r. 1 mln 720 tys., w 1975 r. 1 mln 794 tys. zł, w 1976 r. 1 mln 847 tys. 416 zł, w 1977 r. 2 mln 467 tys. zł, w 1978 r. 3 mln 100 tys. zł, a w 1979 r. 2 mln 930 tys. zł, w 1982 r. 3 mln 547 tys. 480 zł, w 1983 r. 5 mln 425 tys. zł, w 1984 r. 7 mln 120 tys. zł. AAN, UdSW 101/42-54, 110/10-11.

⁴⁵ Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1960 rok, AAN, UdSW 101/35, poz. 147, 177, s. 40.

bytkowej albo niezwiązanych bezpośrednio z wykonywaniem praktyk religijnych, np. ogrodzeń, poddaszy, altan, bram wjazdowych.

Efektom ograniczania budownictwa sakralnego było pozbawienie Kościoła Katolickiego dotacji na budowę nowych świątyń, przy czym takiego ograniczenia nie stosowano wobec pozostałych związków wyznaniowych. Udział finansowy Kościoła Katolickiego sprowadzał się do pobierania dotacji na cele konserwacyjno-remontowe obiektów niezwiązanych z wykonywaniem kultu religijnego (ogrodzenia, bramy wjazdowe, altany, poddasza). Obiektywnie biorąc, to większa liczba świątyń i miejsc kultu religijnego powinna determinować większe wydatki na rzecz danego związku wyznaniowego. Zestawienie wydatków na remonty i konserwacje dla obiektów w tych dwóch kategoriach wykazuje znaczące wahania, nieznajdujące odzwierciedlenia w stanie faktycznym. Urząd do Spraw Wyznań prowadził bardzo szczegółowe wyliczenia, dotyczące liczby duchownych poszczególnych wyznań oraz liczby obiektów kościelnych⁴⁶. W 1980 i 1981 r. oraz w latach 1985-1988 pierwszeństwo w ogólnej kwocie rocznych wydatków przypadło w udziale Kościołom mniejszościowym⁴⁷.

5. UDZIELANIE DUCHOWNYM POMOCY MATERIALNEJ I LEKARSKIEJ ORAZ OBJĘCIE UBEZPIECZENIEM CHOROBOWYM

W latach 1950-1989 Fundusz Kościelny wydatkował środki na pomoc materialną i lekarską, organizowanie domów wypoczynkowych, a także objęcie duchownych ubezpieczeniem chorobowym w przypadkach uzasadnionych (art. 9 ust. 1 pkt 2-3). Metodą służącą realizacji tych ustawowych zadań było wypłacanie świadczeń pieniężnych w postaci zapomóg doraźnych i stałych.

⁴⁶ *Statystyka Kościołów i związków religijnych nierzymskokatolickich 1956-1963*, AAN, UdSW 101/37.

⁴⁷ W 1980 r. na konserwacje i remonty obiektów nierzymskokatolickich wydano 5 mln 650 tys. zł, w 1981 r. 4 mln 465 tys., w 1985 r. 9 mln 120 tys. w 1986 r. 23 mln 350 tys. zł, w 1987 r. 36 mln 398 tys. zł, w 1988 r. 38 mln 450 tys. zł. AAN, UdSW 110/12-15.

Krąg beneficjentów korzystających z zapomóg doraźnych obejmował swym zasięgiem duchownych wszystkich legalnie działających związków wyznaniowych. Paradoksalnie precyzyjne brzmienie przepisu „udzielanie duchownym pomocy materialnej i lekarskiej oraz organizowanie dla nich domów wypoczynkowych” (art. 9 ust. 1 pkt 2) wykluczało dowolność interpretacyjną. W konsekwencji UdSW nie mógł całkowicie wyeliminować duchownych rzymskokatolickich z prawa do korzystania z zapomóg doraźnych.

Ogromna różnorodność stanów faktycznych, powodujących przyznawanie zapomóg doraźnych, była istotnym elementem kształtującym tę kategorię wydatkowania środków Funduszu Kościelnego. Udzielanie pomocy lekarskiej najczęściej przybierało postać finansowania zakupu sprzętu rehabilitacyjnego, pokrywania kosztów pobytu w sanatoriach, ambulatoriach oraz domach wypoczynkowych. Natomiast pomoc materialna w postaci zapomogi doraźnej skierowana była do osób, które znalazły się w trudnej sytuacji życiowej spowodowanej okolicznościami losowymi, takimi jak pożar, kradzież, wypadek⁴⁸.

Od 1972 r. nastąpiła zmiana w sposobie wydatkowania środków Funduszu Kościelnego. W stosunku do zapomóg doraźnych dokonano podziału na dwie podkategorie. Pierwsza obejmowała wypłacanie świadczeń duchownym rzymskokatolickim oraz osobom, które opuściły stan duchowny. Druga obejmowała swym zakresem wypłacanie świadczeń duchownym nierzymskokatolickim. W latach 1972-1974 powstała samodzielna kategoria wydatków, która objęła wypłacanie zapomóg doraźnych osobom, które opuściły stan duchowny. Pomoc materialna udzielana tej kategorii osób miała na celu ich adaptację do nowej sytuacji życiowej po opuszczeniu przez nich seminariów duchownych lub zakonów. Na uwagę zasługuje fakt, że udzielanie pomocy materialnej w postaci zapomogi doraźnej nie było jedynym środkiem finansowej pomocy udzielanej osobom opuszczającym stan duchowny. Jak wskazują konkretne przypadki, Wydziały do Spraw

⁴⁸ Zob. więcej AAN, UdSW 101/44, poz. 434; P. Stanisławski, *Przywileje członków Komisji Księży przy ZBOWiD*, „Resovia Sacra” 1998, nr 5, s. 287-293.

Wyznań zdobywały szereg innych świadczeń socjalnych w imieniu takiej osoby⁴⁹. Zapomogi doraźne dla osób opuszczających stan duchowny wynosiły przeciętnie ok. 5 tys. zł, podczas gdy zapomogi doraźne dla pozostałych duchownych oscylowały w granicach 15 tys. zł⁵⁰.

Duchownym Kościoła Katolickiego przyznawano zapomogi doraźne mniejszej wysokości, kontrolowano zgodność przeznaczania pieniędzy na konkretny cel oraz często odmawiano świadczeń. Duchowni innych związków wyznaniowych, a w szczególności członkowie Zrzeszenia Katolików „Caritas”, nie byli poddawani ograniczeniom ani też restrykcjom kontrolnym. Takie działania o charakterze dyskryminacyjnym inspirowane przez UdSW wpisywały się w założenia polityki wyznaniowej.

Zestawienie wydatków na zapomogi doraźne w tych dwóch kategoriach wskazuje, że Fundusz Kościelny przeznaczał środki na zapomogi doraźne i stałe w sposób proporcjonalny do liczby sytuacji wymagających finansowego wsparcia. Bezpośrednią przyczyną takiego stanu rzeczy była proporcjonalnie większa liczba duchownych wyznania rzymskokatolickiego, a zatem obiektywnie większa liczba sytuacji wymagających udzielenia pomocy materialnej, oraz obejmowanie ich zapomogami z tytułu ubezpieczenia chorobowego. Wydatkowanie środków na zapomogi doraźne i stałe odbywało się zgodnie z ich ustawowym przeznaczeniem. Zaznaczyć należy, że organizowanie pobytu w domach wypoczynkowych nie miało charakteru powszechnego i było ściśle zarezerwowane dla „księży patriotów”⁵¹.

⁴⁹ Notatka kierownika UdSW w sprawie udzielenia pomocy obywatelowi M., AAN, UdSW 101/38.

⁵⁰ Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1974 rok, AAN, UdSW 101/44, poz. 482, 802.

⁵¹ Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1955 rok, AAN, UdSW 101/33, poz. 166, 201.

6. DOTOWANIE ORGANIZACJI I STOWARZYSZEŃ WYZNANIOWYCH

Wydatkowanie środków pieniężnych na pozaustawową kategorię „dotowanie organizacji i stowarzyszeń wyznaniowych” stanowiło propagandowo najważniejszy cel Urzędu do Spraw Wyznań. Ponad połowa środków całego budżetu Funduszu Kościelnego każdego roku przypadła właśnie na wspieranie działalności organizacji „księży patriotów”⁵².

Działania członków Komisji Księży przy ZBOWiD, a następnie Zrzeszenia Katolików „Caritas” uzyskiwały pełne wsparcie ze strony władz partyjnych. Dotyczyło to w szczególności strony materialnej. W sensie prawnym dotowanie działalności „księży patriotów” stanowiło przykład wykorzystywania środków Funduszu Kościelnego niezgodnie z przepisami ustawy. Wypłacanie dotacji na działalność Zrzeszenia Katolików „Caritas” nie było *expressis verbis* zawarte w normie zadaniowej z art. 9 ust. 1 ustawy. Dodatkowo w okresie 1950-1989 Rada Ministrów nie skorzystała z możliwości rozszerzenia ustawowego katalogu celów. Tym samym zamknięta została droga prawna wykorzystywania środków budżetowych Funduszu w sposób inny niż wskazany w ustawie. Konkludując, wydatkowanie środków finansowych w sposób stały na działalność organizacji i stowarzyszeń wyznaniowych było pośrednio dążeniem do ukształtowania społeczeństwa socjalistycznego.

Dotowanie organizacji i stowarzyszeń wyznaniowych *de facto* stanowiło wspieranie jednej tylko organizacji, którą była Komisja Księży przy ZBOWiD, a następnie Zrzeszenie Katolików „Caritas”. Wsparcie finansowe otrzymywali także członkowie innych organizacji i stowarzyszeń przychylnych władzom partyjnym, jednak Zrzeszenie Katolików „Caritas” było jedyną organizacją, która pozyskiwała tak duże środki państwowe. Uprzywilejowanie tej organizacji wynikało również z faktu bezwzględnej terminowości wypłat na jej rzecz

⁵² Dla przykładu w 1965 r. budżet Funduszu Kościelnego (dalej: FK) wyniósł (28 mln 41 tys. 353 zł) dotacje dla ZK „Caritas” (11 mln 510 tys. 332 zł); w 1975 r. budżet FK (44 mln 271 tys. 638 zł) dotacje dla ZK „Caritas” (20 mln 933 tys. 294 zł); w 1985 r. budżet FK (154 mln 260 tys. 346 zł) dotacje dla ZK „Caritas” (101 mln 300 tys. zł). AAN, UdSW 101/37, s. 91, 101/46, 101/12, s. 29.

oraz braku zwrotów, które przy dysponowaniu tak wielkimi kwotami powinny mieć miejsce. Dotowanie Zrzeszenia Katolików „Caritas” miało charakter jednokierunkowy. W pozostałych kategoriach wydatków często dochodziło do zwrotów kwot udzielanych ze środków Funduszu Kościelnego.

W 1964 r. przekazano na rzecz Zrzeszenia Katolików „Caritas” kwotę 8 mln 927 tys. zł. Podobnie jak rok wcześniej była to kwota, stanowiąca ok. 1/3 budżetu Funduszu Kościelnego⁵³. W związku z wyrażonymi wysiłkami władz partyjnych, aby zniwelować doniosłość obchodów Millennium, Zrzeszenie Katolików „Caritas” otrzymało w formie dotacji łącznie w ciągu tych dwóch lat kwotę 22 mln zł. Dla porównania budżet Funduszu Kościelnego na 1966 rok opiewał na sumę 24 mln 112 tys. 618 zł⁵⁴. W 1976 r. wydatkowano na Zrzeszenie Katolików „Caritas” sumę 26 mln zł, z czego 471 tys. zł przekazano na nagrody pieniężne dla członków Dziekanatu Wojska Polskiego. Wszystkie kwoty kierowane na rzecz „postępowego duchowieństwa” muszą dla pełnego zrozumienia odnosić się do skali całości wydatków budżetowych. Dzięki takiemu zestawieniu sens dotowania obrazuje, jak wielką wagę przykładano do istnienia tej organizacji. Dla przykładu: na Zrzeszenie Katolików „Caritas” wydano łącznie 26 mln zł, podczas gdy budżet Funduszu Kościelnego na 1976 rok zamknął się kwotą 41 mln zł⁵⁵. Ogromne sumy, jak dla przykładu 23 mln 191 tys. zł w 1977 r. oraz kwota 27 mln 770 tys. zł w 1978 r., to doskonały przykład, że władze partyjne traktowały priorytetowo funkcjonowanie Zrzeszenia Katolików „Caritas”.

Polityka aparatu wyznaniowego względem tej organizacji była bardzo czytelna. W zamierzeniu władz – bez względu na istniejącą koniunkturę – pozytywni księża byli lojalnymi „urzędnikami”, których w razie potrzeby można było skierować do realizacji zadań o różnym charakterze. Dużą frekwencję na zjazdach i zebraniach

⁵³ Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1964 rok, AAN, UdSW 101/37, s. 42.

⁵⁴ Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1966 rok, AAN, UdSW 101/38, s. 43.

⁵⁵ Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1976 rok, AAN, UdSW 101/47, poz. 160, s. 43.

„księży patriotów” zapewniała administracja państwowa, która dozwoliła opierających się członków Kół Księży „Caritas” na odbywające się w odległych miejscach zebrania. Ponadto „księży patrioci” otrzymywali zwrot kosztów podróży w przypadku indywidualnego przyjazdu na zebranie⁵⁶. Dotowanie obejmowało swym zasięgiem również organizację zebrań. Na ten cel Fundusz Kościelny przeznaczał przeciętnie kwoty rzędu 5-8 tys. zł⁵⁷. Trudno nie oprzeć się wrażeniu, że bez pomocy Funduszu Kościelnego zebrania (zjazdu) Kół Księży „Caritas” nie byłyby tak liczne. W rzeczywistości dotowano każdy aspekt działalności „postępowego” kleru. Przez cały okres PRL wydatkowano z Funduszu pieniądze na działalność wydawniczą, m.in. na „Głos Kapłana”, a w okresie późniejszym dotowano również periodyk „Książd Obywatel”⁵⁸.

Wprowadzenie stanu wojennego oraz bardzo napięta sytuacja polityczno-społeczna w kraju nie zachwiały finansowego wsparcia dla postępowych księży. Nawet fakt, że członkowie „Caritas” stanowili ok. 10% duchownych diecezjalnych, nie spowodował żadnych ograniczeń finansowych. Wprost przeciwnie, w 1984 r. 20 księży, a w 1985 r. 32 nowych księży skuszonych wizją zrewaloryzowanych świadczeń pieniężnych przystąpiło do „Caritas”⁵⁹.

Wysokość rocznych dotacji ze środków Funduszu Kościelnego nie była współmierna do osiągnięć tej grupy duchownych. Od 1985 r. wydatkowanie na rzecz Zrzeszenia Katolików „Caritas” określić można mianem sukcesywnego wzrostu. Zestawienie tych kwot prezentuje się następująco: w 1985 r. – 101 mln 300 tys. zł, w 1986 r. – 148 mln 850 tys. zł, w 1987 r. – 206 mln 800 tys. zł⁶⁰.

⁵⁶ Dowody księgowo Funduszu Kościelnego za 1959 rok, AAN, UdSW 101/34, poz. 531, 851.

⁵⁷ Dowody księgowo Funduszu Kościelnego za 1959 rok, AAN, UdSW 101/34, poz. 45, 551, 674, 718, 749.

⁵⁸ Dowody księgowo Funduszu Kościelnego za 1959 rok, AAN, UdSW 101/34, poz. 774, 796, 838.

⁵⁹ A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści*, s. 421.

⁶⁰ Dowody księgowo Funduszu Kościelnego za 1985-1987 rok, AAN, UdSW 110/12-14.

Pod koniec lat 80. działalność ruchu „księży patriotów” stanowiła ostatni przyczółek polityki „różnicowania” postaw kleru⁶¹.

7. EFEKTYWNA REALIZACJA POLITYKI WYZNANIOWEJ

W latach 1950-1989 Fundusz Kościelny realizował w sposób stały następujące cele: 1) remont i konserwacje obiektów kościelnych; 2) udzielanie duchownym pomocy materialnej i lekarskiej oraz organizowanie dla nich domów wypoczynkowych; 3) objęcie duchownych ubezpieczeniem chorobowym na koszt Funduszu Kościelnego w przypadkach uzasadnionych; 4) specjalne zaopatrzenie emerytalne duchownych społecznie zasłużonych, dotowanie związków wyznaniowych; 5) dotowanie organizacji i stowarzyszeń wyznaniowych⁶². Dwa ostatnie zadania nie znajdowały potwierdzenia w przepisach ustawy i stanowiły przykład efektywnej realizacji polityki wyznaniowej. Zapewnieniu efektywności prowadzonej przez UdSW polityki miała sprzyjać rezerwa budżetowa Funduszu Kościelnego, pozwalająca na podejmowanie natychmiastowych działań finansowych stosownie do zaistniałych okoliczności. Nazewnictwo kategorii wydatków związanych generalnie z efektywną realizacją polityki wyznaniowej nie zostało precyzyjnie określone właśnie ze względu na szerokie spektrum tej działalności. W latach 1950-1989 podejmowano szereg działań finansowych o charakterze antykatolickim, a wydatkowane sumy pieniężne księgowano pod nazwą „wydatki różne”.

Rezerwą budżetową rządziła pewna prawidłowość. Gdy wydatki w jej ramach pochłaniały systematycznie określoną kwotę pieniędzy, w efekcie prowadziło to do wyodrębnienia się nowej kategorii wydatków. Taka sytuacja miała miejsce kilkakrotnie w historii działalności Funduszu Kościelnego. Po raz pierwszy w 1968 r. wyodrębniła się kategoria związana z umarzaniem udzielonych pożyczek ze środków Funduszu. Od 1953 r. UdSW przyznawał pożyczki, najczęściej

⁶¹ A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści*, s. 420-421.

⁶² Por. art. 9 ust. 1 ustawy z 20 marca 1950 r. o przejęciu przez państwo dóbr martwej ręki.

na remonty i konserwację obiektów kościelnych. Z tego rodzaju pomocy korzystali duchowni wszystkich związków wyznaniowych. Natomiast sytuacja „księży patriotów” w dziedzinie spłaty pożyczek była uprzywilejowana. Udzielanie pożyczek tej grupie duchownych charakteryzowało się odraczeniem spłaty zobowiązań oraz umarzaniem. Ten stan faktyczny doprowadził do powstania od 1968 r. osobnej kategorii zajmującej się obsługą umorzonych pożyczek⁶³. Termin, na jaki przyznawano pożyczkę, wynosił od jednego roku do 10 lat. Wysokość zależała teoretycznie od skali potrzeb wnioskodawcy, ale na tym polu dochodziło do rozbieżności. W 1968 r. Kościół Prawosławny uzyskał pożyczkę w wysokości 100 tys. zł, a duchowny Kościoła Katolickiego 35 tys. zł na ten sam cel (remont)⁶⁴. Na tle innych wydatków wiarygodności z tytułu udzielonych pożyczek stanowiły maksymalnie ok. 10 procent całego budżetu Funduszu⁶⁵. Od 1962

⁶³ Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1952-1958 rok, AAN, UdSW 101/33; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1959-1961 rok, AAN, UdSW 101/34-35; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1962-1963 rok, AAN, UdSW 101/36; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1964-1965 rok, AAN, UdSW 101/37; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1966 rok, AAN, UdSW 101/38; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1967 rok, AAN, UdSW 101/39; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1968-1969 rok, AAN, UdSW 101/40; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1970-1977 rok, AAN, UdSW 101/41-49; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1978 rok, AAN, UdSW 101/50; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1979 rok, AAN, UdSW 101/52; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1980 rok, AAN, UdSW 101/35; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1981 rok, AAN, UdSW 101/53; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1982 rok, AAN, UdSW 101/54; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1983-1988 rok, AAN, UdSW 110/10-15; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1989 rok, AAN, UdSW 112/1.

⁶⁴ Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1968 rok, AAN, UdSW 101/40, poz. 307, 1038.

⁶⁵ Kolejno w latach 1963-1973 zestawienie budżetu Funduszu Kościelnego (dalej FK) i wydatków z tytułu obsługi pożyczek (dalej dłużnicy) przedstawia się następująco: 28 mln 49 tys. 299 zł (budżet FK) 2 mln 148 tys. 628 zł (dłużnicy); 26 mln 68 tys. 262 zł (budżet FK) 2 mln 220 tys. 219 zł (dłużnicy); 28 mln 41 tys. 353 zł (budżet FK) 2 mln 991 tys. 496 zł (dłużnicy); 24 mln 112 tys. 681 zł (budżet FK) 1 mln 538 tys. 161 zł (dłużnicy); 30 mln 581 tys. 326 zł (budżet FK) 1 mln 682 tysiące 583 zł (dłużnicy); 25 mln 500 tys. 567 zł (budżet FK) 1 mln 742 tys. 93 zł (dłużnicy); 25 mln 657 tys. 930 zł (budżet FK) 1 mln 325 tys. 784 zł (dłużnicy); 30 mln 137 tys. 300 zł (budżet FK) 1 mln 385 tys.

do 1983 r. udzielono łącznie pożyczek na kwotę 2 mln 754 tys. 500 zł, a umorzono 226 tys. zł. Spłacono 454 tys. zł⁶⁶. W ciągu tych 20 lat z pomocy pożyczkowej skorzystało 44 pożyczkobiorców oraz jedna organizacja związkowa. Wśród pożyczkobiorców było trzech księży katolickich. Piętnastu duchownych nierzymskokatolickich wnioskowało o odroczenie terminu płatności, co zostało zresztą uwzględnione. Zaledwie dwóch spłaciło swoje zobowiązania w terminie.

W latach 70. wykształciła się z rezerwy budżetowej nowa kategoria wydatkowania pod nazwą „kontakty polonijne”. Generalnie to intensywność wyjazdów zagranicznych delegacji UdSW do krajów bloku socjalistycznego wymusiła powstanie tej kategorii wydatków. W 1970 r. wydano 9 tys. 699 zł na pobyt delegacji ZSRR, a na pobyt delegacji watykańskiej 16 tys. 258 zł⁶⁷. W 1974 r. na wyjazd delegacji UdSW do NRD wydano 2 tys. 664 zł, a na pobyt gości z CSRS 7 tys. 389 zł⁶⁸. Na stałe wpisała się również praktyka kupowania upominków dla delegacji odwiedzających UdSW⁶⁹. Wśród wydatków w ramach kontaktów polonijnych znajdują się również takie, które świadczą o pielęgnowaniu kontaktów z Polonią, np. zakup filmów oświa-

193 zł (dłużnicy); 28 mln 237 tys. 199 zł (budżet FK) 1 mln 443 tys. 493 zł (dłużnicy); 25 mln 76 tys. 301 zł (budżet FK) 1 mln 250 tys. 943 zł (dłużnicy); 28 mln 329 tys. 536 zł (budżet FK) 731 tys. 843 zł (dłużnicy). Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1963 rok, AAN, UdSW 101/36; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1964-1965 rok, AAN, UdSW 101/37; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1966 rok, AAN, UdSW 101/38; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1967 rok, AAN, UdSW 101/39; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1968-1969 rok, AAN, UdSW 101/40; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1970-1977 rok, AAN, UdSW 101/41-49.

⁶⁶ Notatka dyrektora UdSW Jana Domaradzkiego w sprawie umorzenia niektórych pożyczek udzielonych z FK w latach 1962-1983, AAN, UdSW 104/7, s. 84-85.

⁶⁷ Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1970 rok, AAN, UdSW 101/41, poz. 1135, 1191, s. 43.

⁶⁸ Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1974 rok, AAN, UdSW 101/44, poz. 183, 489.

⁶⁹ Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1970 rok, AAN, UdSW 101/41, poz. 265; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1971 rok, AAN, UdSW 101/41, poz. 593; Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1983 rok, AAN, UdSW 110/10, poz. 196.

towych dla księży misjonarzy w Indonezji, zakup modlitewników dla misjonarzy, organizacja seminarium wyjazdowego⁷⁰.

Wśród wydatków znaleźć można też te potwierdzające opłacanie przez Fundusz Kościelny donosów. Przeciętnie za tego typu informacje płacono od 400 do 800 zł, ale miały też miejsce sytuacje wyjątkowe, gdzie za ważne informacje przyznawano nagrody pieniężne w wysokości nawet 12 tys. zł⁷¹. Fundusz Kościelny finansował również działalność o charakterze naukowym⁷².

Rezerwa budżetowa Funduszu Kościelnego służyła realizacji celów, które nie znajdowały uzasadnienia w świetle przepisów ustawy. Istotą finansowania wydatków było poparcie działań o charakterze antykatolickim. UdSW finansował za pomocą środków rezerwy budżetowej takie działania, jakie wymuszały konkretne okoliczności. W związku z powyższym rezerwa budżetowa spełniała funkcję materialnego zaplecza działań podejmowanych *ad hoc*.

Od 1968 r. ukształtowała się praktyka wypłacania nagród pieniężnych kierownikom Wydziałów do Spraw Wyznań. W 1968 r. z tego tytułu wypłacono 54 tys. zł⁷³. W 1969 r. była to kwota 64 tys. zł, ponadto nagrodę uzyskał kapelan Wojska Polskiego za uroczystą odprawę w wysokości 20 tys. zł oraz grupa 6 kapelanów w wysokości 45 tys. 345 zł 72 gr⁷⁴. Od 1970 r. w gronie osób zasługujących na szczególnego rodzaju wyróżnienia finansowe znalazł się Generalny Dziekan Wojska Polskiego. Z okazji imienin otrzymał on 30 tys. zł⁷⁵. Nagrody dla kierowników Wydziałów do Spraw Wyznań wyniosły z kolei 105 tys. 500 zł⁷⁶. Ponadto ze środków rezerwy budżetowej

⁷⁰ Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1974 rok, AAN, UdSW 101/44, poz. 583, 587, 1096.

⁷¹ Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1982 rok, AAN, UdSW 101/54, poz. 458, 472.

⁷² Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1960 rok, AAN, UdSW 101/34, poz. 145.

⁷³ Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1968 rok, AAN, UdSW 101/40, poz. 1035.

⁷⁴ Tamże, poz. 603, 781.

⁷⁵ Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1968 rok, AAN, UdSW 101/41, poz. 885.

⁷⁶ Tamże, poz. 873.

Funduszu Kościelnego finansowano działalność Centralnej Szkoły Partyjnej przy KC PZPR⁷⁷, a także Ośrodek Doskonalenia Kadr Ministerstwa Sprawiedliwości⁷⁸ oraz koszty posiedzeń Komisji Wspólnej Rządu i Episkopatu⁷⁹. Dotowano również Związek Nauczycielstwa Polskiego⁸⁰.

WNIOSKI

Ustawa z 20 marca 1950 r. o przejęciu przez państwo dóbr mar-twej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego została wykorzystana przez władze do wydatkowania środków zgodnie z założeniami polityki wyznaniowej. W istocie utworzenie Funduszu Kościelnego uzasadniały plany niewynikające w sposób jednoznaczny z treści przepisów tworzącej go ustawy. Głównym dysponentem pieniędzy był stojący ponad prawem UdSW, a udział duchowieństwa i wiernych w organach Funduszu Kościelnego (art. 10 ust. 3 ustawy) nie został nigdy zrealizowany. Pozaustawowe wydatkowanie środków Funduszu Kościelnego w latach 1950-1989 potwierdza brak respektowania ustawowo zagwarantowanej zasady proporcjonalnego przeznaczania na rzecz danego związku wyznaniowego dochodów płynących z nieruchomości ziemskich przejętych od tego związku. W konsekwencji, zestawiając roczne sumy wydatkowane przez Fundusz Kościelny, stwierdzić należy, że stał się materialnym zapleczem dla realizacji różnego rodzaju form walki z Kościołem Katolickim. Największe finansowe wsparcie uzyskiwał ruch „księży patriotów”.

⁷⁷ Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1970 rok, AAN, UdSW 101/41, poz. 436.

⁷⁸ Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1983 rok, AAN, UdSW 110/10, poz. 458.

⁷⁹ Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1989 rok, AAN, UdSW 112/1, poz. 295.

⁸⁰ Dowody księgowe Funduszu Kościelnego za 1970 rok, AAN, UdSW 101/41, poz. 587.

THE EXPENDITURE OF THE CHURCH FUND RESOURCES
IN THE YEARS 1950-1989

S u m m a r y

The article treats of the expenditure of the financial resources of the Church Fund over the years 1950-1989. The circumstances of the enactment of the 20 March 1950 Act on the Seizure by the State of the Property in Mortmain, on the Guarantee of Arable Farms to Pastors and on the Establishment of the Church Fund had immediate bearing on its subordination to the denominational policy. The proceeds of the appropriated Catholic Church's and other denominations' property were intended to be adequate to the needs of the clergy. The annual budget of the fund was based on subsidies passed by the Cabinet. The profitability of the seized property was hardly assessable due to the insufficient data at the state's disposal. Practically speaking, the act determined the financing of the Church's needs, yet in line with the guidelines of the Communist authorities. The most sizeable amounts were expended for the sponsorship of the so-called „patriot priests' movement”. Moreover, as opposed to the regulations provided for in the act, the Church Fund failed to finance charity and welfare initiatives. In Communist Poland, the Church Fund was deprived of its financial autonomy and independent decision-making in favour of the Office for Denominations. In consequence, no effective control of the expenditure of the fund resources was implemented. The activity of the Church Fund exceeded its actual statutory obligations.

Translated by Konrad Szulga

ADAM BALICKI

PROBLEMATYKA POZYCJI RELIGII W SZKOLE W PRACACH SEJMU USTAWODAWCZEGO 1919-1922

UWAGI OGÓLNE

Sejm Ustawodawczy zajmuje szczególne miejsce wśród sejmów obradujących w okresie międzywojennym. Głównym jego zadaniem było ustalenie ustroju odrodzonego po 123 latach państwa oraz nadanie mu ustawy zasadniczej. Sejm Ustawodawczy w przeciwieństwie do innych obradujących w okresie międzywojennym był suwerenem, różnił się od nich również swoją jednoizbowością. Dekret o wyborach i ordynacji wyborczej został opracowany przez rząd Jędrzeja Moraczewskiego, a następnie zatwierdzony przez Naczelnika Państwa Józefa Piłsudskiego 28 listopada 1918 r.¹ Ordynacja przewidywała, że przeciętnie jeden poseł przypadał na ok. 50 tys. mieszkańców okręgu wyborczego. W przypadku gdy w okręgu zgłoszona została tylko jedna lista kandydatów lub gdy zgłoszonych zostało więcej list, a ogólna liczba kandydatów znajdujących się na nich była mniejsza niż liczba przewidywanych posłów z danego okręgu wyborczego, w takiej sytuacji kandydaci byli ogłaszani posłami bez przeprowadzania wyborów. Ordynacja podzieliła kraj na 71 okręgów wyborczych. Były one pogrupowane w następujący sposób: Królestwo Polskie i okręg białostocki, Śląsk Cieszyński,

¹ Dziennik Praw Państwa Polskiego (dalej: DzPPP) z 1918 r., Nr 18, poz. 46.

Galicja i zabór pruski². Razem z ordynacją wydany został dekret Naczelnika Państwa o wyborach do Sejmu Ustawodawczego³. Miało zostać wybranych 524 posłów. Ordynacja wyborcza oparta została na demokratycznych, pięcioprzymiotnikowych zasadach wyborczych: powszechności, równości, bezpośredniości, tajności i proporcjonalności. Głosowano na listy, na których znajdowało się po kilka lub kilkanaście nazwisk. Mandaty rozdzielane były systemem d'Hondta⁴. Twórcom ordynacji wyborczej przyświecał cel zapewnienia jak najszerzej reprezentacji wszystkim najważniejszym kierunkom politycznym występującym w kraju oraz pragnienie, aby wybrany sejm był wiernym obrazem polskiego społeczeństwa. Osiągnięcie tych celów miała zapewnić zasada proporcjonalności, która była zgodna z ogólnymi zasadami demokracji⁵. Wybory do Sejmu Ustawodawczego zostały przeprowadzone 26 stycznia 1919 r. Ze względu na nieustalone jeszcze wtedy ostatecznie granice pań-

² Ordynacja wyborcza do Sejmu Ustawodawczego. Dodatek nr 1, DzPPP 1918 r., Nr 18, poz. 46. Innymi aktami prawnymi regulującymi sprawy powołania Sejmu Ustawodawczego były: ustawa z dnia 5 kwietnia 1919 r. w przedmiocie zmiany niektórych przepisów ordynacji wyborczej, objętej dekretemi l. 46 i l. 47 Nr 18 Dziennika Praw Państwa Polskiego z 6 – go grudnia 1918 roku, celem przeprowadzenia wyborów posłów do Sejmu Ustawodawczego Rzeczypospolitej Polskiej z części ziem polskich byłego zaboru pruskiego, DzPPP z 1919 r., Nr 30, poz. 253; ustawa z dnia 10 maja 1919 r. w sprawie zmiany niektórych przepisów ordynacji wyborczej z dnia 28 listopada 1918 r. celem przeprowadzenia wyborów w okręgach 33 i 34, DzPPP z 1919 r., Nr 40, poz. 294; Rozporządzenie wykonawcze o wyborach poselskich do Sejmu Ustawodawczego z części ziem byłego zaboru pruskiego, DzPPP z 1919 r., Nr 33, poz. 270; Rozporządzenie o wyborach poselskich do Sejmu Ustawodawczego Rzeczypospolitej Polskiej w 33 (Białostockim) i 34 (Bielskim) okręgach wyborczych, DzPPP z 1919 r., Nr 240, poz. 295.

³ Dekret o wyborach do Sejmu Ustawodawczego, DzPPP z 1918 r., Nr 18, poz. 47.

⁴ Zarzucano, że taka ordynacja jest niekorzystna szczególnie dla Żydów rozproszonych po całym terytorium Polski. Ordynację krytykowali jednak również przedstawiciele Narodowej Demokracji. Zarzuty dotyczyły tego, że wybory nie odbędą się w całym kraju, jak też tego, że w Królestwie przy okręgach wielomandatowych i proporcjonalności w sejmie może znaleźć się znaczna liczba przedstawicieli mniejszości narodowych. S. Mackiewicz, *Historia Polski od 11 listopada 1918 r. do 17 września 1939 r.*, Warszawa 1989, s. 112; *Okręgi wyborcze „Gazeta Warszawska”*, 2 XII 1918 r.

⁵ S. Kutrzeba, *Proporcjonalne głosowanie*, Warszawa 1918, s. 3.

stwa wybory odbyły się jedynie w Królestwie Polskim oraz w zachodniej części Galicji. W chwili przeprowadzania wyborów Górny Śląsk i ziemie zaboru pruskiego stanowiły pod względem prawnym część Niemiec, a w Galicji Wschodniej toczyła się wojna z Ukraińcami. Na Śląsku Cieszyńskim natomiast trwały walki z Czechami. Działające tam stronnictwa utworzyły jedną listę. Uchwałą Sejmu Ustawodawczego z marca 1919 r. kandydaci umieszczeni na tej liście zostali uznani posłami bez wyborów⁶. Wschodnie skrawki Królestwa Polskiego znajdowały się pod okupacją niemiecką. Dla zapewnienia ludności polskiej, szczególnie z terenu zaboru pruskiego i Galicji Wschodniej reprezentacji w sejmie, zdecydowano się wprowadzić do niego posłów polskich wybranych wcześniej do parlamentu państw zaborczych. W miarę upływu czasu i postępującej normalizacji przeprowadzano wybory uzupełniające, w wyniku których parlament opuszczali posłowie pochodzący z innych niż polskie wyborów. Wyjątek stanowili tutaj posłowie z Galicji Wschodniej. Ostatnia istotna zmiana została wprowadzona w składzie izby poselskiej w marcu 1922 r. Wtedy to do Sejmu Ustawodawczego dołączyło 20 posłów wybranych z Litwy Środkowej⁷.

Powszechnie zdawano sobie sprawę z ogromu pracy, jaka czeka pierwszy sejm odrodzonego państwa polskiego, dlatego bardzo ważną rolę miał odegrać akt wyborczy. Według W. Zwolińskiego do sejmu powinni zostać wybrani ludzie miłujący swój kraj, odznaczający się licznymi zaletami: uczciwością, światłością, pracowitością i doświadczeniem, a więc ci, którzy dali poznać się ze swojej wielkiej pracy dla narodu polskiego⁸. Przyszli posłowie mieli umieć wznieść się ponad polityczne podziały, tak aby efektywnie móc pracować dla dobra Polski. Jeżeli tacy ludzie zostaliby wybrani do sejmu, to parlament zdołałby zaprowadzić w kraju ład i porządek⁹. W czasie ka-

⁶ K. Kumaniecki, *Odbudowa państwowości polskiej. Najważniejsze dokumenty 1912 – styczeń 1924*, Warszawa 1924, s. 149-150.

⁷ *Kto był kim w Drugiej Rzeczypospolitej*, red. J.M. Majchrowski, Warszawa 1994, s. 216.

⁸ W. Zwoliński, *Polski Sejm Konstytucyjny czyli „konstytuanta”*, Warszawa 1918, s. 8.

⁹ L. Nowodworski, *O pierwszym Sejmie polskim*, Warszawa 1918, s. 15.

dencji Sejmu Ustawodawczego ukształtował się typ posła, jaki przetrwał, zdaniem Z. Zaporowskiego, do 1930 r. Ambitny, nieposiadający wystarczających kompetencji parlamentarnych, uważający za punkt honoru akcentowanie przewagi i powagi władzy ustawodawczej nad innymi. Natrętny bywalec urzędów, który ustawicznie usiłował załatwić różnorakie sprawy, niejednokrotnie posługując się groźbami wobec urzędników. Jednocześnie przedkładający rządowi setki interpelacji, które w większości powinny być skierowane do organów niższego szczebla. Wyborcom składający niemożliwe do realizacji obietnice, a przeciwników politycznych atakujący bez pardonu¹⁰. Kazimierz Bartel¹¹ zauważył natomiast, że posłowanie zaczęło działać na niektórych ludzi, którzy znaleźli się w parlamencie z braku przygotowania do innych zajęć, w taki sposób, że zaczęli uważać się za niezwykle kompetentnych we wszystkich bez wyjątku sprawach¹².

Do pierwszych wyborów w odrodzonej Polsce stanęły prawie wszystkie siły polityczne działające w tym czasie na ziemiach polskich. Wyjątek stanowili niemający większego poparcia wśród Polaków komuniści. Wybory wygrała Narodowa Demokracja.

¹⁰ Z. Zaporowski, *Sejm Rzeczypospolitej Polskiej 1919-1939. Działalność posłów, parlamentarne koncepcje Józefa Piłsudskiego, mniejszości narodowe*, Lublin 1992, s. 54.

¹¹ W latach 1822-1930 poseł RP. Początkowo należał do PSL „Wyzwolenie”. W 1925 r., protestując przeciwko programowi stronnictwa w kwestii rolnej, wystąpił z tej partii i założył sejmowy Klub Pracy o nastawieniu propiłsudczykowskim. Od 1928 r. był posłem z ramienia Bezpartyjnego Bloku Współpracy z Rządem. Był jednym z najbardziej zaangażowanych polityków związanych z Józefem Piłsudskim. Po przewrocie majowym otrzymał tękę premiera. Następnie pełnił funkcję wicepremiera i Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. W 1930 r. na znak protestu przeciwko metodom stosowanym przez władze państwowe wobec przywódców Centrolewu złożył mandat i wycofał się z czynnego życia politycznego. J. Majchrowski, *Bartel Kazimierz*, w: *Encyklopedia historii Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1999, s. 29.

¹² K. Bartel, *Kilka uwag o praktyce parlamentarnej w Polsce*, Warszawa 1929, s. 4.

1. OBLICZE POLITYCZNE SEJMU USTAWODAWCZEGO

Sejm Ustawodawczy, który zebrał się po raz pierwszy 10 lutego 1919 r., liczył 348 posłów¹³. Pod koniec 1919 r. w Izbie zasiadało 395 posłów¹⁴. Liczba posłów stopniowo powiększała się, aby w końcowym okresie funkcjonowania Sejmu osiągnąć liczbę 432¹⁵. Na początku kadencji Sejmu zostało utworzonych dziesięć klubów poselskich. Największym z nich był Klub Sejmowy Ludowo-Narodowy. Liczył 116 posłów, a po wyborach w Wielkopolsce powiększył się o kolejnych 25 posłów¹⁶. W klubie tym dominowali endecy, ale również istotne znaczenie mieli w nim chadecy, głównie dzięki osobie Wojciecha Korfanteo¹⁷. W sprawach oświaty, kultury i obyczajowości Związek Ludowo-Narodowy łączył idee nacjonalistyczne z propagowaniem kultu dla tradycji. Wychowanie miało być oparte na tradycjach chrześcijańskich, przy współudziale Kościoła Katolickiego, jak też rodziny i szkoły¹⁸. Z takiego podejścia do kwestii religii i Kościoła Katolickiego w życiu narodu brała się postawa zdecydowanie prokościelna w debatach wyznaniowych. Religia chrześcijańska i Kościół Rzymskokatolicki były centralnym punktem polityki wyznaniowej tego ugrupowania¹⁹.

Ugrupowaniem centrowym był Klub Pracy Konstytucyjnej, który liczył 18 posłów. Stanowił on reprezentację konserwatystów zachod-

¹³ Lista posłów do Sejmu Ustawodawczego Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 12 kwietnia 1919 r. Nienumerowany druk sejmowy.

¹⁴ *Sejm w dwu częściach*, red. A. Lange, Warszawa 1919, s. 116.

¹⁵ S. Krukowski, *Sejm Ustawodawczy 1919-1922. Uwagi o składzie i działalności*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 38(1986), z. 1, s. 96.

¹⁶ E. Maj, *Związek Ludowo-Narodowy 1919-1928*, Lublin 2000, s. 27.

¹⁷ Tamże, s. 25; A. Wątor, *Działalność Związku Ludowo-Narodowego 1919-1922*, Szczecin 1992, s. 14.

¹⁸ J. Holzer, *Mozaika polityczna Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1974, s. 113-114.

¹⁹ B. Pawłowski, *Religia i Kościół rzymskokatolicki w myśli politycznej chrześcijańskiej demokracji*, w: *Religia i Kościół rzymskokatolicki w polskiej myśli politycznej 1919-1939*, red. J. Jachymek, Lublin 1995, s. 65-81; S. Sopocki, *Chrześcijańscy Demokraci*, Londyn 1946, s. 19-20; B. Krzywobłocka, *Chadecja 1918-1937*, Warszawa 1974, s. 77.

niogalicyskich oraz sprzymierzonych z nimi demokratów. Klub uważany był za reprezentanta stańczyków. Jako ugrupowanie konserwatywne sprzeciwiał się radykalnym reformom, stąd niechętny stosunek do parcelacji ziemi i reformy rolnej. W debatach wyznaniowych nie odgrywał większej roli. Przywódcą klubu był Nata Lowenstein. Do ugrupowań centrowych można zaliczyć również Klub Polskiego Zjednoczenia Katolicko-Ludowego. Klub ten był zbliżony programowo do Narodowej Demokracji, natomiast w sprawach rolnych do Polskiego Stronnictwa Ludowego „Piast”²⁰. Polskie Zjednoczenie Ludowe odwoływało się do koncepcji solidaryzmu, u podstaw których stały wartości chrześcijańskie. W powstaniu tego ugrupowania dużą rolę odegrały koncepcje ks. Wacława Blizińskiego²¹. Po rozłamie w tym ugrupowaniu wyłoniło się z niego Polskie Stronnictwo Katolicko-Ludowe oraz Narodowe Zjednoczenie Ludowe. Ważną rolę w tym ugrupowaniu odgrywał abp Józef Teodorowicz. Dzięki swoim talentom politycznym i parlamentarnym stał się nieformalnym przywódcą grupy biskupów włączających się w życie polityczne. Należał również do najaktywniejszych członków polskiego Episkopatu. Imponował w działalności narodowej i społecznej. Niejednokrotnie interweniował w sprawach polskich w Stolicy Apostolskiej²². W 1921 r. doszło do rozłamu w Narodowym Zjednoczeniu Ludowym, którego głównym sprawcą był Edward Dubanowicz. W wyniku rozłamu powstało Narodowo-Chrześcijańskie Stronnictwo Ludowe.

Trzecim co do wielkości ugrupowaniem sejmowym był klub Polskiego Stronnictwa Ludowego „Piast”. W centrum jego zainteresowania były oczywiście sprawy agrarne na czele z reformą rolną. W sprawach wyznaniowych ludowcy z PSL „Piast” zajmowali pozy-

²⁰ A. Ajnenkiel, *Historia sejmu polskiego*, t. 2, cz. 2: *II Rzeczpospolita*, Warszawa 1989, s. 21.

²¹ A. Łuczak, *Powstanie i działalność Zjednoczenia Ludowego i Polskiego Zjednoczenia Ludowego*, „Roczniki Dziejów Ruchu Ludowego” 1968, nr 10, s. 39.

²² K. Krasowski, *Biskupi katolicy II Rzeczypospolitej. Słownik biograficzny*, Bene Nati, Poznań 1996, s. 291-298; szerzej na temat działalności ks. abpa Józefa Teodorowicza zob. S. Gawlik, *Życie i działalność ks. abp. Józefa Teodorowicza*, Kraków 1988.

cję pośrednią. Nie walczyli z duchowieństwem katolickim, nie forsowali również niekorzystnych dla niego rozwiązań legislacyjnych. Działacze PSL „Piast” podzielali chrześcijański światopogląd patrzenia społeczności wiejskiej. Z wartości chrześcijańskich wyciągano prawa regulujące życie społeczne. Pomimo takiego stanowiska posłowie PSL „Piast” nie uniknęli sporów z duchowieństwem. Widoczne to było chociażby w korespondencjach prasowych piętnujących nadużywanie religii w walce partyjnej²³. Do partii centrowych należy zaliczyć również Narodowy Związek Robotniczy.

Lewicę sejmową stanowiły Polskie Stronnictwo Ludowe „Wyzwolenie”, Polskie Stronnictwo Ludowe „Lewica” oraz Związek Polskich Posłów Socjalistycznych. Najsilniejsze z nich było PSL „Wyzwolenie”. Ugrupowanie to bardzo często podejmowało kwestie swobód i wolności obywatelskich. Niejednokrotnie w wystąpieniach sejmowych posłowie tego klubu sprzeciwiali się rozwiązaniom prawnym promującym któreś z wyznań. W praktyce prowadziło to często do ataków na Kościół Katolicki oraz polemik w sprawach wyznaniowych z posłami prawicowymi. PSL „Wyzwolenie” uważane było za ugrupowanie antykościelne. Jego politycy bronili się przed takimi zarzutami, argumentując, że nie walczą z religią jako systemem wierzeń i przekonań religijnych. Przywódcy uświadamiali swoim zwolnikom, że działając głównie na wsi, wśród chłopów, którzy w swej większości są ludźmi wierzącymi, nie powinni podcinać korzeni swego ruchu²⁴. Działacze tego ugrupowania, uważając za jeden z głównych celów swojej działalności politycznej walkę o reformę rolną, zdawali sobie sprawę, że duchowieństwo katolickie nie poprze ich idei. Stronnictwo dążyło do prawnego unormowania stosunków w gminie parafialnej, która miałaby prawo wybierania duchownych, zarządzania dochodami i majątkiem kościelnym oraz miałaby wpływ na wysokość opłat za posługi religijne²⁵. Antyklerykalizm PSL „Wy-

²³ A. Łuczak, *Społeczeństwo i państwo w myśli politycznej ruchu ludowego*, Warszawa 1982, s. 145.

²⁴ J. Jachymek, *Myśl polityczna PSL „Wyzwolenie” 1918-1931*, Lublin 1983, s. 166.

²⁵ Tamże, s. 167.

zwolenie” brał się w dużej mierze z faktu, że podczas głosowań posłowie duchowni reprezentowali zupełnie inne stanowisko niż posłowie PSL „Wyzwolenie”²⁶.

Klub Polskiego Stronnictwa Ludowego „Lewica” za priorytet uważał przede wszystkim szybkie przeprowadzenie reformy rolnej bez odszkodowań dla właścicieli ziemi, demokratyzację samorządu terytorialnego, jak również reformę sądownictwa, powszechną dostępność do oświaty oraz rozwój spółdzielczości²⁷. W sprawach wyznaniowych PSL „Lewica” opowiadało się za radykalną reformą ustawodawstwa wyznaniowego. Za najważniejsze w niej uznane zostały takie postulaty, jak: uregulowanie wysokości opłat za usługi religijne, przekazanie prawa patronatu mieszkańcom parafii, nadzór państwa nad majątkiem kościelnym. Podczas kampanii wyborczej do Sejmu Ustawodawczego PSL „Lewica” nie cieszyło się poparciem środowisk kościelnych. Szczególną działalność przeciwko temu ugrupowaniu prowadził, realizujący zalecenia episkopatu, bp przemyski Józef Pelczar. Występował on zgodnie z instrukcją episkopatu przeciwko radykalizmowi społecznemu tego ugrupowania²⁸. Wynik wyborczy, jaki uzyskało PSL „Lewica”, nie był zadowolający dla kierownictwa klubu²⁹. Jako jedną z przyczyn wskazywano właśnie nieprzychylność duchowieństwa rzymskokatolickiego. W działalności parlamentarnej oraz propagandowej działacze Polskiego Stronnictwa Ludowego „Lewica” sprzeciwiali się działalności politycznej duchowieństwa. Przewodził w tym zwłaszcza Jan Stapiński³⁰. Inną znaną postacią tego stronnictwa był ks. Eugeniusz Okoń, ale rozstał się on z PSL „Lewica” i utworzył Chłopskie Stronnictwo Radykalne. Ks. Eugeniusz Okoń znany był z niezliczonej liczby interpelacji oraz zdolności oratorskich³¹. W Sejmie

²⁶ Tamże, s. 168-170.

²⁷ A. Kołodziejczyk, *Polskie Stronnictwo Ludowe „Lewica”*, w: *Encyklopedia historii Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1999, s. 319.

²⁸ J. Jachymek, *Polskie Stronnictwo Ludowe – Lewica 1913-1924*, Lublin 1991, s. 81.

²⁹ *Statystyka wyborów do Sejmu Ustawodawczego*, red. L. Krzywicki, Warszawa 1921, s. 11, 60-75.

³⁰ J. Jachymek, *Polskie Stronnictwo Ludowe – Lewica*, s. 186.

³¹ S. Wachowiak, *Czasy, które przeżyłem. Wspomnienia z lat 1890-1939*, Warszawa 1983, s. 78-79.

Ustawodawczym posłowie PSL „Lewica” propagowali potrzebę normalizacji stosunków między Kościołem a państwem na zasadzie ich rozdziału. Rzecznikiem takiej normalizacji był Józef Putek³². Na oblicze i działalność klubu PSL „Lewica” na pewno duży wpływ miał fakt, że jego dwaj czołowi działacze, Józef Putek i Jan Stapiński, byli zdecydowanie wrogo nastawieni do Kościoła Katolickiego oraz jego hierarchów. Polemiki pomiędzy posłami PSL „Lewica” i posłami duchownymi w Sejmie Ustawodawczym nie zawsze dotyczyły religii. Posłowie ludowi argumentowali, że nie walczą z religią jako wyznaniem. Przywódcy ugrupowania tłumaczyli, że walczą z klerykalizmem politycznym, a nie z wiarą chrześcijańską. Inne podłoże niechęci przywódców PSL „Lewica” do środowisk katolickich stanowiło popieranie przez Jana Stapińskiego prób legalizacji w Polsce Kościoła narodowego. Ugrupowaniem lewicowym była także Polska Partia Socjalistyczna. Posłowie tej partii domagali się uspołecznienia górnictwa, hutnictwa, komunikacji, przedsiębiorstw komunalnych, banków. Głosili konieczność wywłaszczenia wielkiej własności ziemskiej i wydzierzawienia części gruntów chłopom bezrolnym i małorolnym. Sprzeciwiali się rozwiązaniom prawnym, które uprzywilejowałyby duchowieństwo, opowiadali się za parcelacją na potrzeby reformy rolnej dóbr kościelnych i poduchownych. Socjaliści przyznawali każdemu człowiekowi wolność wyznania, jednakże żądali, aby hierarchia kościelna nie przenosiła spraw wiary i ludzkiego sumienia na grunt polityki. Opowiadali się więc konsekwentnie za rozdziałem Kościoła od państwa we wszystkich dziedzinach życia. Prowadziło to często do wystąpień o charakterze antyklerykalnym podczas debat³³.

W Sejmie Ustawodawczym początkowo brakowało przedstawicieli komunistów. Dopiero po utworzeniu Komunistycznej Frakcji Poselskiej zyskali oni oficjalną reprezentację. Komuniści nie cieszyli się jednak popularnością wśród społeczeństwa polskiego i byli traktowani niejednokrotnie jako zdrajcy narodowi. Główną rolę we

³² J. Jachymek, *Polskie Stronnictwo Ludowe – Lewica*, s. 187.

³³ S. Michałowski, *Religia i Kościół rzymskokatolicki w myśli Polskiej Partii Socjalistycznej 1918-1939*, w: *Religia i Kościół rzymskokatolicki w polskiej myśli politycznej 1919-1993*, red. J. Jachymek, Lublin 1995, s. 149-150.

Frakcji Komunistycznej odgrywał Stanisław Łańcucki. Po utworzeniu Frakcji aktywność parlamentarna Stanisława Łańcuckiego wzrosła. Wcześniej, należąc do Polskiej Partii Socjalistycznej, nie wykazywał się większą aktywnością parlamentarną, co tłumaczył podziałami w tej partii³⁴. Po utworzeniu Frakcji tak jak i ona odgrywał raczej rolę marginalną. Jeżeli chodzi o kwestie wyznaniowe, wydawałoby się, że powinna ona przejawiać zdecydowanie antykościelne nastawienie. Mimo to jej przedstawiciele nie zabierali głosu, koncentrując się na walce parlamentarnej z posłami socjalistycznymi i propagując hasła komunistyczne³⁵.

W Sejmie Ustawodawczym utworzone zostały również dwa zespoły: Wolny Związek Posłów Narodowości Żydowskiej oraz Niemieckie Stronnictwo Ludowe. W kole żydowskim dominowali ortodoksi i syjoniści. Wywodzili się oni głównie z ortodoksyjnej partii Aguda oraz syjonistycznej Histadrut ha Cyjonit. Najaktywniejszymi posłami z tego ugrupowania byli Izaak Grünbaum i Maksymilian Hartglass. Histadrut ha Cyjonit zmierzała do zapewnienia polskim Żydom autonomii kulturalnej, społecznej i religijnej. Przez długi czas współpracowała z obozem belwederskim oraz umiarkowaną lewicą. W sprawach wyznaniowych posłowie żydowscy zabierali głos rzadko, przy okazji debat dotyczących Kościoła Katolickiego, uregulowania kwestii wyznaniowych w pracach nad konstytucją. Niemieckie Stronnictwo Ludowe liczyło jedynie dwóch posłów. Byli to Józef Spickerman i Ludwik Wolff.

Struktura społeczno-zawodowa Sejmu Ustawodawczego była bardzo zróżnicowana. Według stanu z kwietnia 1919 r. najliczniejszą grupę posłów stanowiła inteligencja³⁶. Wskutek zmian osobowych do końca grudnia w Sejmie Ustawodawczym zasiadało 32-36 duchownych, 21-22 prawników, 18-20 ziemian, 35-42 robotników i rzemieślników³⁷. W końcowym okresie funkcjonowania Sejmu Ustawodawczego najliczniejszą grupę stanowiła inteligencja zawodowa, do

³⁴ S. Łańcucki, *Wspomnienia*, Warszawa 1957, s. 245.

³⁵ Z. Zaporowski, *Posel komunistyczny – Stanisław Łańcucki*, w: *Rola posła i senatora w II Rzeczypospolitej*, red. J. Jachymek, Lublin 1989, s. 51.

³⁶ A. Ajnenkiel, *Historia sejm polskiego*, s. 28.

której należało 134 posłów. Wśród nich było 35 nauczycieli, 27 duchownych (24 księży i 3 rabinów), 18 dziennikarzy i publicystów, 13 adwokatów i 10 profesorów wyższych uczelni³⁸.

2. SPRAWY SZKOLNICTWA I OŚWIATY W POCZĄTKOWYM OKRESIE PRAC SEJMU USTAWODAWCZEGO

Systemy szkolne odziedziczone przez niepodległą Polskę po rządach zaborczych przedstawiały bardzo nierówną wartość w różnych częściach odrodzonej Polski. Obowiązek szkolny był rygorystycznie przestrzegany i prawie całkowicie wypełniany tylko w zaborze pruskim. Około 1900 r. zabór ten był niemal całkowicie pozbawiony analfabetów. Galicja liczyła ich jeszcze w tym czasie ok. 65%, a zabór rosyjski 69%. W obu tych dzielnicach szkolnictwo elementarne zostało rozbudowane dopiero w kolejnych latach³⁹. Odrodzona Polska odziedziczyła po zaborach typowy system dualistyczny. Ówczesna szkoła ludowa i szkoła średnia różniły się od siebie poziomem oraz warunkami nauczania⁴⁰. Do najpilniejszych zadań oświatowych odrodzonego państwa należało spolszczenie szkolnictwa, unifikacja władz szkolnych, wprowadzenie obowiązku szkolnego w dawnym zaborze rosyjskim, zbudowanie jednolitego systemu oświatowego w całym kraju i ustalenie treści nauczania odpowiadających potrzebom niepodległego państwa.

Spośród projektów organizacji szkolnictwa polskiego po odzyskaniu niepodległości ważną rolę odegrał projekt Ksawerego Praussa, związanego z PPS Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w rządzie Jędrzeja Moraczewskiego. Według niego pod-

³⁷ J. Jachymek, *Charakterystyka składu osobowego Sejmu i Senatu w II Rzeczypospolitej, w: Rola posła i senatora w II Rzeczypospolitej*, red. J. Jachymek, Lublin 1989, s. 13.

³⁸ J. Żarnowski, *O inteligencji polskiej lat międzywojennych*, Warszawa 1965, s. 170.

³⁹ S. Kieniewicz, *Historia Polski 1795-1918*, Warszawa 1998, s. 466.

⁴⁰ S. Mauersberg, *Oświata*, w: *Polska Odrodzona 1918-1939. Państwo, społeczeństwo, kultura*, red. J. Tomicki, Warszawa 1988, s. 513.

stawą ustroju szkolnego miała być 7-klasowa bezpłatna i obowiązkowa szkoła powszechna. Natomiast szkolnictwo średnie składać się miało z 5-letnich gimnazjów o różnych profilach kształcenia. Zapewniona miała być zasada drożności i ciągłości programowej między szkołami powszechnymi a szkołami średnimi i wyższymi. W kwestii religii Ksawery Prauss opowiadał się za szkołą o charakterze „międzywyznaniowym”. Spowodowałoby to, że polska szkoła byłaby szkołą dla uczniów różnych wyznań, gdzie nauczałiby nauczyciele świeccy, a duchowni prowadziliby nieobowiązkowe lekcje religii⁴¹. W programie Ksawerego Praussa widać wyraźnie zbieżność z socjalistycznymi projektami organizacji nauczania miejsca religii w szkole.

W początkowym okresie istnienia II Rzeczypospolitej znaczącą rolę odegrał Ogólnopolski Zjazd Nauczycielski wszystkich typów szkół, tzw. Sejm Nauczycielski. Obradował on w Warszawie od 14 do 17 kwietnia 1919 r. W czasie jego obrad kwestia pozycji religii w szkole, jak również wyznaniowy bądź bezwyznaniowy jej charakter wywołał największą różnicę zdań. Większość uczestników zjazdu opowiedziała się za szkołą międzywyznaniową z obowiązkową nauką religii. Stanowiło to kompromis między dwiema odmiennymi koncepcjami: szkoły wyznaniowej i szkoły świeckiej⁴². Było to łagodniejsze stanowisko w stosunku do projektu Ksawerego Praussa.

Sprawami nauki i szkolnictwa w Sejmie Ustawodawczym zajmowała się głównie komisja oświatowa. Najbardziej aktywna była Zofia Sokolnicka⁴³, posłanka Związku Ludowo-Narodowego. Jej wystąpienia na forum sejmowym stanowiły głęboką analizę potrzeb nauki polskiej. Utrzymywała ona bliskie stosunki z przedstawicielami śró-

⁴¹ J. Szablicka-Zak, *Szkolnictwo i oświata w pracach Sejmu Ustawodawczego II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1997, s. 27.

⁴² Tamże, s. 29.

⁴³ Mandat w Sejmie Ustawodawczym otrzymała z ramienia Związku Ludowo-Narodowego. Była inicjatorką utworzenia Komitetu Niesienia Pomocy dla Lwowa i Wilna w 1919 r. Pełniła również obowiązki przewodniczącej Komisji dla Szkolnictwa Średniego Żeńskiego przy Radzie Ludowej w Poznaniu. Była także członkiem Zarządu Zjednoczenia Towarzystw Oświaty. Założyła „Poradę Rodzicielską”, Powszechne Towarzystwo Pedagogiczne, Towarzystwo Wykładów Naukowych i Komisję Kulturalną. Cz. Brzoza, *Zofia Sokolnicka*, w: *Kto był kim w Drugiej Rzeczypospolitej*, red. J.M. Majchrowski, Warszawa 1994, s. 431.

dowisk naukowych Polski⁴⁴. Wśród posłów członków komisji oświatowej większość stanowili nauczyciele szkół powszechnych, średnich, seminariów nauczycielskich. Obecni byli także profesorowie szkół wyższych oraz nieliczni przedstawiciele innych zawodów, takich jak: prawnicy, lekarze, publicyści i rolnicy.

Zgodnie z dekretem o obowiązku szkolnym z dnia 7 lutego 1919 r.⁴⁵ został wprowadzony obowiązek nauki w szkole powszechnej dla dzieci w wieku od 7 do 14 lat. Dekret ten został zatwierdzony przez Sejm Ustawodawczy 22 lipca 1919 r.⁴⁶ Poseł sprawozdawca Eustachy Rudziński w swoim wystąpieniu podkreślił wagę dekretu. Miał on szczególne znaczenie dla ziem byłego zaboru rosyjskiego, gdzie do tej pory nie było żadnego aktu normatywnego, który nakładałby obowiązek szkolny na dzieci. Na terenach byłych zaborów pruskiego i austriackiego pozostawiono regulacje państw zaborczych. Zgodnie z nimi na terenie byłego zaboru pruskiego istniał 8-letni obowiązek szkolny, z wyjątkiem Górnego Śląska i Śląska Cieszyńskiego, gdzie był obniżony do 7 lat. W zaborze austriackim natomiast istniał 6-letni obowiązek szkolny na wsi, 7-letni zaś w miastach⁴⁷. Kolejnym istotnym aktem prawnym dotyczącym szkolnictwa był dekret o kształceniu nauczycieli szkół powszechnych z dnia 7 lutego 1919 r.⁴⁸ Wspomniany akt prawny powołał do życia 5-letnie seminaria nauczycielskie męskie i żeńskie, które zostały uznane za podstawowe zakłady kształcenia nauczycieli szkół powszechnych. W ciągu trzech pierwszych lat nauczano przedmiotów ogólnokształcących, potem program przewidywał naukę przedmiotów zawodowych i pedagogicznych. Przewidziane były dwa egzaminy nauczycielskie. Pierwszy po ukończeniu seminarium, drugi po co najmniej 2-letniej praktyce zawodowej w szkole⁴⁹. Wspomniany dekret wpro-

⁴⁴ B. Jaczewski, *Polityka naukowa państwa polskiego w latach 1918-1939*, Wrocław 1978, s. 69.

⁴⁵ DzPPP z 1918 r., Nr 17, poz. 17.

⁴⁶ Sejm Ustawodawczy, sprawozdanie stenograficzne, pos. 75, łam 24-25 (dalej: SU, spr. sten., pos., ł.).

⁴⁷ J. Szablicka-Żak, *Szkolnictwo i oświata*, s. 54.

⁴⁸ DzPPP z 1919 r., Nr 14, poz. 185.

⁴⁹ J. Szablicka-Żak, *Szkolnictwo i oświata*, s. 54.

wadził obowiązek nauczania religii we wspomnianych zakładach kształcenia nauczycieli. Po ukończeniu nauki w seminarium należało najpierw zdać egzamin nauczycielski z religii, a później z pozostałych przedmiotów.

Od początku istnienia II Rzeczypospolitej religia była obecna w szkole. W województwach wschodnich religia jako przedmiot obowiązkowy wprowadzona została mocą rozporządzenia Tymczasowego Komisarza Generalnego Ziem Wschodnich z dnia 11 października 1919 r.⁵⁰ Zgodnie z przywołaną regulacją nauczanie religii uznane zostało za podstawę wychowania moralnego młodzieży. Lekcje religii miały odbywać się w języku nauczanej młodzieży⁵¹. Na pewno nie bez znaczenia była chęć jak najszybszej i najpełniejszej integracji tych ziem z odradzającym się państwem polskim, gdyż religia katolicka w okresie zaborów była jedną z ostoi polskiej tożsamości narodowej i stanowiła skuteczną obronę przed rusyfikacją. Liczbę godzin religii w szkołach określono na dwie tygodniowo, jednakże w praktyce było ich więcej⁵².

Dość duża liczba posłów duchownych, jak też zdecydowana przewaga posłów prawicowych spowodowały, że podczas debat oświatowych często pojawiała się sprawa nauczania religii, jak również kwestia wyznaniowego charakteru szkoły. Już w czasie pierwszych posiedzeń Sejmu Ustawodawczego przedstawiciele klubów poselskich nakreślili wizję przyszłej Polski w swoich wystąpieniach. Obok spraw ustrojowych, gospodarczych i stosunku do reformy rolnej w programach większości partii uwzględniono problematykę oświatową. W imieniu prawicy wypowiedział się poseł Stanisław Grabski. Jego poglądy na temat oświaty pokrywały się z programami wszystkich ugrupowań prawicowych Sejmu Ustawodawczego. Należały do nich Związek Ludowo-Narodowy, Chrześcijańska Demokracja oraz Narodowe Stronnictwo Ludowe. Zasadnicze cele polityki oświatowej Stanisław Grabski oparł na idei i koncepcji państwa narodowego. W centrum jego koncepcji politycznych znalazła

⁵⁰ Dz.Urz. Zarządu Cywilnego Ziem Wschodnich z 1919 r., Nr 31, poz. 340.

⁵¹ B. Reiner, *Problematyka prawno-społeczna nauczania religii w szkołach w Polsce (1918-1939)*, Opole 1964, s. 60.

⁵² Tamże, s. 61.

się kwestia mniejszości słowiańskich zamieszkujących rubieże kraju. Dlatego opowiadał się za asymilacją Ukraińców i Białorusinów z narodem polskim poprzez oddziaływanie kulturalne i gospodarcze⁵³. Stanisław Grabski był także zwolennikiem bezpłatnej, powszechnej szkoły państwowej, unikał jednak ściślejszego sprecyzowania, w jakich szkołach i przez ile lat miałyby trwać nauka. Sugerowało to zapewnienie powszechnej nauki na poziomie elementarnym, której kontynuacją miały być szkoły zawodowe i rolnicze dla młodzieży włościańskiej⁵⁴. Podobne stanowisko zajęli inni prawicowi posłowie: ks. Józef Londzin, Witold Kamieniecki oraz Edward Dubanowicz. Opowiadali się oni jednak bardziej zdecydowanie za szkolnictwem bezpłatnym, powszechnym, obowiązkowym oraz opartym na religii katolickiej. Właśnie akcent katolicki oraz narodowy był cechą charakterystyczną programów oświatowych prawicy. Natomiast posłowie PPS, zgadzając się z postulatami powszechnego, bezpłatnego i obowiązkowego szkolnictwa, zdecydowanie odrzucali obowiązkowe nauczanie religii i jakkolwiek wpływ czynników kościelnych na edukację, kładąc nacisk na świecki charakter szkoły na wszystkich poziomach.

3. PROBLEMATYKA NAUCZANIA RELIGII I SZKOŁY WYZNANIOWEJ PODCZAS DEBATY NAD USTAWĄ O TYMCZASOWYM USTROJU WŁADZ SZKOLNYCH

Najważniejszą dla szkolnictwa debatą była dyskusja na temat tymczasowego ustroju władz szkolnych. Wspomniana debata rozpoczęła się 28 maja 1920 r., kontynuowana była 29 maja oraz 1 i 4 czerwca 1920 r.⁵⁵ Bezpośrednią przyczyną rozpoczęcia debaty szkolnej było wprowadzenie do porządku dziennego obrad plenarnych projektów ustaw dotyczących tej materii. Były to ustawy o odbudowie szkół

⁵³ S. Kilian, *Mysł edukacyjna Narodowej Demokracji w latach 1918-1939*, Kraków 1997, s. 51.

⁵⁴ SU, spr. sten., pos. 4, ł. 4.

⁵⁵ SU, spr. sten., pos. 150; SU, spr. sten., pos. 151; SU, spr. sten., pos. 152; SU, spr. sten., pos. 153.

powszechnych i o tymczasowym ustroju władz szkolnych. Dyskusji nad tymi ustawami towarzyszyło exposé ministra wyznań religijnych i oświecenia publicznego Tadeusza Łopuszańskiego. Projekt ustawy o tymczasowym ustroju władz szkolnych wpłynął do Sejmu Ustawodawczego 16 marca 1920 r.⁵⁶ Po dyskusji w komisji oświatowej, dokąd został odesłany, trafił 28 maja 1920 r. do porządku obrad plenarnych. Projekt ten prezentowany był przez posła sprawozdawcę Macieja Rataja oraz ministra Tadeusza Łopuszańskiego. Minister Łopuszański uznał przyjęcie zasady decentralizacji za ważne dla ogólnego ustroju szkolnictwa państwowego. Projekt ustawy ze względu na swój prowizoryczny charakter nie zadowolili izby poselskiej. Ustawa ta składała się z 10 artykułów. Zgodnie z nią kierowanie i nadzór nad wychowaniem publicznym i szkolnictwem wyższym powierzone zostało Ministerstwu Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Dla ułatwienia administrowania i pozostawienia pewnej swobody decyzyjnej w sprawach lokalnych wprowadzony został podział na okręgi szkolne. Na czele takiego okręgu miał stać kurator mianowany przez Naczelnika Państwa na wniosek Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Zakres obowiązków kuratora był bardzo szeroki. Miał on zarządzać instytucjami wychowawczymi w zakresie przewidzianym przez ministerstwo. Miał zatwierdzać również dyrektorów prywatnych szkół ogólnokształcących i seminariów nauczycielskich, mianował członków Rady Szkolnej Powiatowej i rad opiekuńczych państwowych szkół średnich i seminariów nauczycielskich. Z chwilą utworzenia okręgów i mianowania kuratorów ustawa znosiła wszelkie organy dotychczasowej administracji z wyjątkiem szkolnych urzędów powiatowych, cywilnych i lokalnych. Zostały pozostawione w mocy przepisy tymczasowe o szkołach elementarnych w Królestwie Polskim, normujące skład i zakres działania powiatowych i gminnych władz i urzędów szkolnych. Projekt zakładał również uniezależnienie władz szkolnych od administracji politycznej⁵⁷. Jak można zauważyć, sam projekt ustawy nie zakładał regulacji nauczania religii bądź pozycji wyznań w szkole, jednak podczas debaty

⁵⁶ Sejm Ustawodawczy, druk nr 1761 z załącznikami.

⁵⁷ Tamże.

plenarnej sprawy nauczania religii i wyznaniowego charakteru szkoły stały się ważną jej częścią.

Jednym z mówców w debacie był poseł ks. Kazimierz Kotuła⁵⁸. W swoim przemówieniu podkreślił on, że powinno zadbać się przede wszystkim o znajomość języka polskiego oraz kultury polskiej. Postulował też zmianę sposobu nauczania, która miała polegać na wyrzuceniu z podręczników wszystkiego, co miało związek z zaborcami. Jego zdaniem ze szkół powinien zostać wyrzucony również język niemiecki, a w jego miejsce wprowadzić język francuski oraz jeden z języków słowiańskich. Uważał, że jeżeli mamy żyć w przyjaźni z Ukraińcami, to polska młodzież powinna znać język ukraiński. Ponadto w szkołach, według niego, należy nauczać historii, logiki i psychologii. Jeżeli chodzi o nauczanie religii, to postulował wprowadzenie 3 godzin tygodniowo tego przedmiotu. Zdecydowanie opowiedział się za szkołą wyznaniową, w której religii uczyliby katolicy księża. Świeccy nauczyciele mogliby uczyć religii tylko w przypadku braku księży w danym terenie. Powoływał się tutaj na tradycję, w myśl której religii zawsze uczyły osoby duchowne. W tym miejscu polemizował z innym mówcą, posłem związanym z Polską Partią Socjalistyczną, Julianem Smulikowskim. Zdecydowanie przeciwstawił się on nauczaniu religii przez osoby duchowne, uważając, że zaniedbują swoje obowiązki nauczycielskie. Jako przykład podał wydarzenie z Małopolski⁵⁹. Według ks. K. Kotuli był to efekt braku kapłanów w tej części Polski. Na zakończenie swojego wystąpienia ks. Kotuła zgłosił poprawkę do art. 5 projektu ustawy o tymczasowym ustroju władz szkolnych, dotyczącym możliwości powołania przez Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego Rady Szkolnej Okręgowej w celu współdziałania z kuratoriami. Poprawka polegała na tym, że do rad szkolnych miano dopuścić przedstawicieli wyznań uznawanych przez Rzeczpospolitą, do których w danym okręgu przynajmniej część mieszkańców. Argumentował, że jeżeli nauka religii jest w szkołach obowiązkowa, to w radach powinni zasiadać przedstawiciele wyznań. Minister wyznań religij-

⁵⁸ SU, spr. sten., pos. 152, ł. 5-14.

⁵⁹ SU, spr. sten., pos. 151, ł. 15-29.

nych i oświecenia publicznego T. Łopuszański zgodził się z większością uwag ks. Kotuli i zapewnił, że polityka oświatowa jego ministerstwa zmierza właśnie w tym kierunku. Tym samym zgodził się na uczestnictwo przedstawicieli wyznań we wspomnianych radach. Nie zgodził się jedynie z propozycją wprowadzenia do szkół języka słowiańskiego, gdyż doprowadziłoby to, jego zdaniem, do przeładowania programów szkolnych⁶⁰. Przeciwno zgłoszonej przez ks. Kotulę poprawce do art. 5 projektu ustawy o tymczasowym ustroju władz szkolnych opowiedział się referent tego projektu Maciej Rataj⁶¹. Swoją sprzeciw wobec zaproponowanego rozwiązania uzasadniał tym, że przedstawiciele wyznań mogliby znaleźć się w radach jako przedstawiciele czynników zawodowo-pedagogicznych, a więc nie ma potrzeby dokonywania zapisu szczególnie regulującego tę kwestię. Mimo sprzeciwu posła sprawozdawcy zaproponowana przez ks. K. Kotulę poprawka została przyjęta stosunkiem głosów 88 do 115⁶². W czasie debat szkolnych często pojawiał się problem wyznaniowego charakteru szkoły, a wraz z nim nauczanie religii. Za modelem szkoły opartej na wychowaniu religijnym z dużym udziałem osób duchownych w jej funkcjonowaniu opowiadali się posłowie reprezentujący ugrupowania prawicowe. Zaliczymy do nich wspomnianego już ks. Kazimierza Kotulę, ks. Kazimierza Lutosławskiego, Józefa Pietrzyka, Adama Piotrowskiego czy Ignacego Thomasa⁶³. Argumentem za takim charakterem szkoły był związek kultury polskiej z Kościołem, jak również chrześcijański model wychowania charakterystycznego dla naszego narodu. Nie bez znaczenia był także fakt, że to religia katolicka stanowiła czynnik różnicujący Polaków od byłych zaborców, tak więc wychowanie młodzieży w tym duchu wzmocniałoby jej poczucie tożsamości narodowej. Podkreślano też rolę Kościoła w podtrzymywaniu tożsamości narodowej. Odmienny model szkoły pragnęli wprowadzić w Polsce posłowie reprezentujący ugrupowania lewicowe: Julian Smulikowski czy Jan Woźnicki. Prioryte-

⁶⁰ SU, spr. sten., pos. 152, ł. 30-34.

⁶¹ Tamże, ł. 35-36.

⁶² SU, spr. sten., pos. 153, ł. 38.

⁶³ A. Szablicka-Żak, *Szkolnictwo i oświata*, s. 72.

tem dla nich była powszechność szkoły, co ich zdaniem nie było możliwe do pogodzenia z jej wyznaniowym charakterem. Chociaż Julian Smulikowski nie podważał potrzeby religijnego wychowania młodzieży, uważał, jak sam argumentował, że można być gorącym zwolennikiem wychowania religijnego i jednocześnie przeciwnikiem szkoły wyznaniowej⁶⁴.

Cała ustawa o tymczasowym ustroju władz szkolnych została przyjęta przez Sejm Ustawodawczy 4 czerwca 1920 r.⁶⁵ Jak już wspomniano, w samej ustawie o tymczasowym ustroju władz szkolnych nie znajdowały się przepisy bezpośrednio odwołujące się do nauczania religii lub wyznaniowego charakteru szkoły. Poprawka autorstwa ks. Kazimierza Kotuli, przewidująca udział przedstawicieli wyznań w Radach Szkolnych Okręgowych nie sprawiła, że ustawa tworzyła szkoły wyznaniowe lub przedstawiciele jakiegokolwiek Kościoła uzyskiwaliby w ten sposób znaczący wpływ na oświatę. Istotne było tymczasowe pozostawienie w mocy przepisów z 10 sierpnia i 7 września 1917 r. o szkołach elementarnych w Królestwie Polskim oraz rozciągnięcie ich mocy na ziemie byłego zaboru austriackiego i pruskiego. Zgodnie z art. 10 ustawy o tymczasowym ustroju władz szkolnych Minister Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w porozumieniu z Ministrem byłej Dzielnicy Pruskiej wydał 26 stycznia 1921 r. rozporządzenie, które regulowało tymczasowy ustrój władz szkolnych na obszarze tej dzielnicy⁶⁶. Przywołane regulacje utrzymywały obowiązkową naukę religii oraz udział duchowieństwa w życiu szkoły. Należy jednak wspomnieć, że zgodnie z rozporządzeniem Ministra byłej Dzielnicy Pruskiej z 10 marca 1920 r. rodzice niewyznający żadnej religii mogli swobodnie wybrać szkołę dla swoich dzieci bez obowiązkowej nauki religii⁶⁷.

⁶⁴ SU, spr. sten., pos. 152, ł. 36-37.

⁶⁵ Dz.U. RP z 1920 r., Nr 50, poz. 804.

⁶⁶ Dz.Urz. MWRiOP z 1921 r., Nr 1/44, poz. 6.

⁶⁷ Dz.Urz. Ministerstwa b. Dzielnicy Pruskiej z 1920 r., Nr 16, poz. 162.

4. POZYCJA RELIGII W SZKOLE PODCZAS PRAC NAD KONSTITUCJĄ W SEJMIE USTAWODAWCZYM

Najważniejszym dziełem Sejmu Ustawodawczego było uchwalenie Konstytucji marcowej. W projektach konstytucyjnych artykuły dotyczące spraw oświaty i szkolnictwa pokrywały się z programami stronnictw politycznych. W styczniu 1919 r. powołana została komisja, pierwotnie nosząca nazwę „Ankiety dla oceny projektów konstytucji”, potem „Ankieta w sprawie projektu konstytucji”. Opracowany przez nią projekt ustawy zasadniczej przewidywał nauczanie religii w zakresie zgodności z zasadami odpowiedniego wyznania⁶⁸. W projekcie zgłoszonym przez Polskie Stronnictwo Ludowe „Wyzwolenie” znalazł się ogólnikowy zapis gwarancji państwa dla nauczania religii w szkołach⁶⁹. W projekcie ustawy zasadniczej zgłoszonym przez Stanisława Głąbińskiego, reprezentującego Związek Ludowo-Narodowy, charakterystyczne było przyznanie Kościołowi Katolickiemu dużego wpływu na sprawy oświaty i wychowania. Przewidywał on obowiązkową naukę religii w szkołach powszechnych i średnich oraz zasadę, zgodnie z którą w szkole powszechnej, początkowej, nauczyciel powinien być, w miarę możliwości, wyznania takiego jak większość dzieci. Z uchwały Komisji Konstytucyjnej dotyczącej praw i obowiązków obywateli państw, który był wynikiem pierwszego etapu prac wspomnianej komisji, wynika, że rozdział „Prawa i obowiązki obywateli i mieszkańców” był bardzo zbliżony do wspomnianego już projektu autorstwa Stanisława Głąbińskiego. W projekcie Komisji Konstytucyjnej podtrzymany został zaproponowany przez niego obowiązek nauczania religii w szkołach początkowych i średnich, jednak został on ograniczony do szkół utrzymywanych przez państwo lub samorząd. Zapewniono również wpływ czynników państwowych na proces nauczania. W sprawie wyznaniowego charakteru szkoły uchwała Komisji Konstytucyjnej zmierzała w sposób bardziej zdecydowany niż projekt Głąbińskiego w kierunku uprzywilejowania katolików, gwarantując im nienaruszalność zasady wyznaniowości

⁶⁸ J. Szablicka-Żak, *Szkolnictwo i oświata*, s. 113-114.

⁶⁹ Tamże, s. 114-115.

szkoły w przeciwieństwie do innych religii. Zgodnie z art. 28 projektu każdy obywatel miałby prawo kształcenia i wychowywania swoich dzieci w szkole powszechnej przez nauczycieli tego samego wyznania co one. Wyjątki od powyższej zasady dla mniejszości wyznaniowych określać miała oddzielna ustawa⁷⁰.

Oprócz projektu Komisji Konstytucyjnej własny projekt przygotował też rząd pod kierunkiem Stanisława Wojciechowskiego⁷¹. Projekt ten bazował na wcześniejszych koncepcjach projektu „Ankiety”, jak również propozycjach Komisji Konstytucyjnej. Projekt rządowy nie wprowadzał zasady szkoły wyznaniowej, stanowił kompromis pomiędzy projektem „Ankiety” a propozycją Związku Ludowo-Narodowego. Podczas prac w Komisji Konstytucyjnej najistotniejszą poprawką było złagodzenie regulacji dotyczącej prawa do kształcenia i wychowania dzieci w szkole powszechnej przez nauczycieli tego samego wyznania. W złagodzonej wersji art. 126 stanowił, że każdy obywatel ma prawo do kształcenia i wychowania dzieci w szkole powszechnej przez nauczycieli tego samego wyznania, w granicach możliwości, które zostaną określone w odrębnej ustawie⁷². Debata konstytucyjna na temat spraw oświaty i wychowania rozpoczęła się 4 listopada i trwała do 2 grudnia 1920 r.⁷³ Mimo że postanowienia konstytucyjne dotyczące roli poszczególnych wyznań w procesie kształcenia młodzieży miały charakter kompromisowy, należało jednak rozstrzygnąć, czy nauka religii w szkołach ma być obowiązkowa oraz czy szkoła ma mieć charakter wyznaniowy⁷⁴. Na postawę posłów wywierali wpływ również przedstawiciele środowisk nauczycielskich. Związek Polskich Nauczycieli Szkół Powszechnych oraz Związek Zawodowy Nauczycieli Polskich Szkół Średnich optował za szkołą międzywyznaniową, natomiast Polska Macierz Szkolna oraz Towarzystwo Nauczycieli Szkół Wyższych opowiadali się za szkołą wyznaniową

⁷⁰ S. Krukowski, *Geneza konstytucji z 17 marca 1921 r.*, Warszawa 1977, s. 138.

⁷¹ J. Szablicka-Żak, *Szkolnictwo i oświata*, s. 118.

⁷² Tamże, s. 119.

⁷³ SU, spr. sten., pos. 181; SU, spr. sten., pos. 188; SU, spr. sten., pos. 191; SU, spr. sten., pos. 192; SU, spr. sten., pos. 207; SU, spr. sten., pos. 216; SU, spr. sten., pos. 217; SU, spr. sten., pos. 218; SU, spr. sten., pos. 219.

⁷⁴ J. Szablicka-Żak, *Szkolnictwo i oświata*, s. 121.

z obowiązkową nauką religii⁷⁵. Pierwsza koncepcja popierana była przez ugrupowania lewicowe i centrowe, a druga przez posłów prawicowych. Poseł Nowicki z NPR, powołując się na postanowienia Związku Towarzystw Nauczycieli Polaków Katolików Województwa Pomorskiego, był za szkołą jednolitą wyznaniową⁷⁶. W dyskusji sejmowej prowadzonej w drugim czytaniu projektu konstytucyjnego każda ze stron broniła swego stanowiska. Lewica słowami Kazimierza Czapińskiego zapewniała, że nie walczy z religią, chcąc ją całkowicie wyrugować ze szkoły, jednakże sprzeciwia się jej obowiązkowemu nauczaniu. PPS, którego członkiem był K. Czapiński, sprzeciwiał się także szkole wyznaniowej⁷⁷. Za szkołą bezwyznaniową, ale z obowiązkowym nauczaniem religii opowiedział się poseł PSL „Piast” Paweł Bobek⁷⁸. Orędownikiem szkoły wyznaniowej był natomiast ks. Kazimierz Lutosławski. Uważał on, że państwo powinno nauczać religii takiej, jakiej życzą sobie rodzice. Dzieje się to poprzez istnienie szkoły wyznaniowej, gdyż większość Polaków stanowią katolicy⁷⁹. W czasie dyskusji dawały o sobie znać również zatargi pomiędzy posłami wyznania katolickiego a posłami żydowskimi na temat systemu wychowawczego charakterystycznego dla wychowania chrześcijańskiego i żydowskiego⁸⁰. Poseł Antoni Chudy z PPS, sprzeciwiając się obowiązkowej nauce religii w szkole, jako argument podawał fakt, że naukę religii w szkole utrudniają przestarzałe metody nauczania. Jego zdaniem, gdy do nauki przedmiotów ścisłych stosuje się metody współczesne, polegające na kształceniu wyobraźni i sądu, w nauczaniu religii stosowana metoda katechizmu uczy jedynie słów i pielęgnuje werbalizm, który według niego jest uciążliwy dla umysłu ludzkiego⁸¹.

5 lutego 1921 r. został poddany pod głosowanie projekt konstytucji wraz ze zgłoszonymi wcześniej poprawkami⁸². Wynik głosowa-

⁷⁵ Tamże, s. 120.

⁷⁶ SU, spr. sten., pos. 188, ł. 47.

⁷⁷ J. Szablicka-Żak, *Szkolnictwo i oświata*, s. 121.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ SU, spr. sten., pos. 188, ł. 52.

⁸⁰ Tamże, ł. 54-55.

⁸¹ Tamże, ł. 61.

⁸² Sejm Ustawodawczy, druk nr 1883.

nia był korzystny dla przedstawicieli prawicy sejmowej i wzmacniał pozycję Kościoła w systemie oświaty. Obowiązkowe nauczanie religii wprowadzono w każdym zakładzie naukowym, gdzie kształcona była młodzież poniżej 18 lat. Ponadto zgodnie z poprawką Władysława Mąkowskiego, reprezentującego Związek Ludowo-Narodowy, wyjątki od reguły szkoły wyznaniowej, które miały być określone oddzielną ustawą, mogły dotyczyć jedynie mniejszości wyznaniowych⁸³. Ostateczne brzmienie artykułów konstytucyjnych dotyczących szkolnictwa miało ustalić trzecie czytanie projektu. Wniesione zostały liczne poprawki, które zostały wykorzystane przez Komisję Konstytucyjną i uwzględnione w nowej wersji projektu ustawy. Stał się on podstawą trzeciego czytania⁸⁴. Ostateczny projekt przewidywał m.in. obowiązek nauki religii oraz szkołę wyznaniową. W tej ostatniej kwestii dodano możliwość wprowadzenia wyjątków od tej zasady, nie tylko ze względu na zbyt małą liczbę dzieci mniejszości wyznaniowych, ale również ze względu na brak odpowiednich sił nauczycielskich⁸⁵.

8 marca 1921 r. rozpoczęła się ostatnia debata plenarna nad ustawą zasadniczą. Głównym tematem wystąpień była sprawa wyznaniowego charakteru szkoły. Posłowie Związku Ludowo-Narodowego wraz z posłami Narodowego Chrześcijańskiego Klubu Robotniczego wnieśli poprawkę, przewidującą, że nie tylko nauczyciel powinien być tego samego wyznania co dzieci, ale i nauka powinna odbywać się na zasadach tego wyznania⁸⁶. Przeciwno takiemu rozwiązaniu opowiedzieli się przedstawiciele zarówno PPS i PSL „Piast”, jak też posłowie żydowscy⁸⁷. Poseł Kazimierz Czapiński straszył wojną religijną z powodu wpisania do konstytucji artykułów dotyczących szkoły wyznaniowej. Przeciwno wspomnianym zapisom protestował również Bolesław Fichna⁸⁸. Poseł PSL „Wyzwolenie” Jan Woźnicki zwrócił uwagę, że szkoła wyznaniowa utrudni asymilację mniejszości

⁸³ J. Szablicka-Żak, *Szkolnictwo i oświata*, s. 122.

⁸⁴ Tamże, s. 124; Sejm Ustawodawczy, druk nr 2561.

⁸⁵ J. Szablicka-Żak, *Szkolnictwo i oświata*, s. 125.

⁸⁶ Tamże, s. 126-127.

⁸⁷ Tamże, s. 127.

⁸⁸ Tamże.

zamieszkujących Kresy Rzeczypospolitej⁸⁹. Za szkołą wyznaniową opowiedział się natomiast ks. Kazimierz Lutosławski, podkreślając fakt, że większość Polaków uważa religię za podstawę wychowania młodzieży⁹⁰. Generalny referent ustawy konstytucyjnej Edward Dubanowicz zwrócił uwagę na groźbę wynarodowienia się polskich dzieci, które były mniejszością zwłaszcza na Kresach Wschodnich, gdyby im nie zapewniono nauki zgodnie z ich wyznaniem⁹¹.

15 marca 1921 r. rozpoczęto głosowanie w trzecim czytaniu. Najbardziej istotny z punktu widzenia nauczania religii w szkole był art. 120 projektu konstytucji. W trzecim czytaniu został przyjęty większością głosów. Stanowił on, że w każdym zakładzie naukowym, którego program obejmuje kształcenie młodzieży poniżej 18 lat, utrzymywanym w całości lub w części przez państwo lub samorząd, nauka religii dla wszystkich uczniów ma być obowiązkowa. Kierownictwo i nadzór nad nauczaniem religii w szkołach należeć miało do właściwego związku religijnego. Wspomniany artykuł zastrzegął jednak prawo nadzoru państwowym władzom szkolnym⁹².

Artykuły pierwszej ustawy zasadniczej odrodzonego państwa polskiego miały charakter kompromisowy. Nie znalazł się w nich zapis o szkole wyznaniowej, jednakże utrzymano obowiązkową naukę religii⁹³.

PODSUMOWANIE

Dorobek pierwszego Sejmu odrodzonego państwa polskiego w zakresie legislacji oświatowej był znaczący. W kwestiach dotyczących miejsca religii, jak też ogólnie Kościoła w systemie oświatowym ścierały się dwie koncepcje. Z jednej strony ugrupowania lewicowe dążyły do tego, aby wykluczyć bądź ograniczyć udział Kościoła w wy-

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Tamże, s. 126.

⁹¹ Tamże, s. 128.

⁹² Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 17 marca 1921 r. (Dz.U. z 1921 r., Nr 44, poz. 267).

⁹³ J. Szablicka-Żak, *Szkolnictwo i oświata*, s. 129.

chowaniu i kształceniu polskiej młodzieży. Środkiem do tego miało być zniesienie obowiązkowej nauki religii oraz wykluczenie duchowieństwa z pracy w szkole. Pretekstem do takich dążeń była chęć zapewnienia powszechności i neutralności światopoglądowej szkoły. Z drugiej strony ugrupowania prawicowe opowiadały się za jak najszerszym udziałem Kościoła w kształceniu i wychowaniu młodego pokolenia. Głównym argumentem była historia Polski, tradycja, jak również przeświadczenie, że tylko wychowanie religijne będzie gwarantowało ugruntowanie polskiej tożsamości narodowej wśród młodego pokolenia. Jak słusznie zauważyła J. Szablicka-Żak, spór o to, czy szkoła ma być wyznaniowa, czy nie, przeradzał się w spór o koncepcje państwa. Czy ma być ono świeckie, czy też wyznaniowe⁹⁴. Debaty dotyczące szkolnictwa były niejednokrotnie bardzo burzliwe. Jednym z powodów takiego stanu rzeczy był niewątpliwie skład Sejmu Ustawodawczego. Z jednej strony zasiadało w nim wielu posłów duchownych, z drugiej zaś liczne grono posłów o przekonaniach zdecydowanie antykościelnych. Najważniejsze dla pozycji religii w szkole były postanowienia Konstytucji marcowej. Należy podkreślić, że jej regulacje miały charakter kompromisowy i żadna ze stron debaty parlamentarnej nie powinna czuć się skrzywdzona. Oceniając postawę poszczególnych posłów Sejmu Ustawodawczego, ich koncepcje dotyczące oświaty, religii oraz wychowania młodego pokolenia, należy pamiętać, że Sejm Ustawodawczy działał w specyficznym okresie. Po 123 latach niewoli Polska odzyskała niepodległość. Młode pokolenie, które miało zostać wykształcone i wychowane przez system oświaty stworzony m.in. przez posłów Sejmu Ustawodawczego, musiało przede wszystkim otrzymać olbrzymią dawkę patriotyzmu, tradycji i poszanowania dorobku pokolenia walczącego o niepodległość. Dlatego uważano, że szkoła powinna oprzeć kształcenie na tym, co dla polskiej tradycji narodowej było najważniejsze. Dla wielu posłów Sejmu Ustawodawczego była to religia katolicka i na niej pragnęli oni oprzeć system wychowawczy odrodzonego państwa polskiego.

⁹⁴ Tamże, s. 126.

RELIGIOUS EDUCATION AND ITS PLACE IN THE EDUCATIONAL
SYSTEM FROM THE PERSPECTIVE OF THE LEGISLATIVE SEYM
WORKS OF 1919-1922

S u m m a r y

The author presented problems of teaching religion as well as its place in the state educational system as seen from the perspective of the works of the first Sejm of the Second Republic of Poland. The Legislative Sejm, debating in the years 1919-1922, not only strove to adopt the constitution and to carry out the agricultural reform, but also fairly often dealt with educational matters. Among the most urgent educational tasks of reborn state were: the introduction of compulsory schooling, polonizing education as well as unification of education. During debates on education, the matters of religion and its place in the educational system were raised very often. Members of Parliament representing right-wing party were in favour of the school model which was based on religious upbringing in which clergymen were to play an important role. Among such MPs were priest Kazimierz Kotula, priest Kazimierz Lutosławski, Józef Pietrzyk, Adam Piotrowski, and Ignacy Thomas.

The argumentation behind this particular school model was the connection between Polish culture and the church as well as Christian model of upbringing characteristic of our nation. What was also important was the fact that Catholic religion constituted a factor differentiating Poles from the former partitioners, and thus, such a model of upbringing young people would strengthen their feeling of national identity. The role of church in maintaining national identity was also emphasized. Members of Parliament representing left-wing parties, for example Julian Smulikowski or Jan Woźnicki, sought to adopt a different school model for Poland. The universality of education was for them the main priority and according to them this priority was not reconcilable with religious character of schooling. The author also discusses issues of religious education during debates on March Constitution pointing to the significance of the above mentioned issues to the reborn Polish state.

Translated by Adam Balicki

DANIEL TWARDY

STANOWISKO EPISKOPATU POLSKI
WOBEK NEUTRALNOŚCI ŚWIATOPOGŁĄDOWEJ PAŃSTWA
W TOKU PRAC NAD KONSTYTUCJĄ Z 2 KWIETNIA 1997 R.

WSTĘP

Przedmiotem zainteresowania w niniejszym artykule będzie zajmowane przez Episkopat Polski w toku prac nad obecną ustawą zasadniczą stanowisko wobec idei neutralności światopoglądowej państwa. Wzmiankowana idea rozumiana będzie jako jeden z możliwych sposobów rozwiązania szerszego zagadnienia samookreślenia państwa w stosunku do religii i moralności. Mimo pojawiających się w literaturze poglądów przeciwnych¹ terminy „neutralność” i „bezstronność” traktowane będą jako mające tę samą treść², co zresztą pokrywa się ze stanowiskiem większości przedstawicieli doktryny prawa wyznaniowego i konstytucyjnego³. Zasadnicze znaczenie

¹ Tak R.M. Małajny w przedstawionym na sympozjum naukowym „Bezstronność religijna, światopoglądowa i filozoficzna władz publicznych Rzeczypospolitej Polskiej” (ChAT, Warszawa, 26 listopada 2008 r.), referacie *Neutralność czy bezstronność światopoglądowa władz publicznych? (Uwagi na tle polskiej praktyki konstytucyjnej po 1997 r.)*. Podobnie K. Działocha i J. Orzechowski. Zob. *Komisja Konstytucyjna Zgromadzenia Narodowego*, Biuletyn XVI, s. 108.

² Według *Nowego słownika języka polskiego* (red. E. Sobol, Warszawa 2002, s. 512) neutralność to „bezstronna postawa wobec cudzych spraw, cudzych sporów; bezstronność, obojętność”.

³ Zob. J. Szymanek, *Bezstronność czy neutralność światopoglądowa państwa (Uwagi na tle art. 25 ust. 2 Konstytucji RP)*, „Państwo i Prawo” 2004, nr 5, s. 39.

w kontekście zakreślonego tematu będzie mieć, dokonana na tle nauczania soborów powszechnych i papieży, analiza publikowanych przez Episkopat dokumentów oraz aktywności przedstawiciela Episkopatu na forum Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego. Za punkt wyjścia właściwych rozważań posłuży refleksja natury ogólnej na temat przyczyn zainteresowania Kościoła materią konstytucyjną. Zasadniczą część pracy uzupełni prezentacja stanowiska Episkopatu w kwestii neutralności światopoglądowej państwa w okresie bezpośrednio poprzedzającym rozpoczęcie prac nad nową ustawą zasadniczą.

1. PRAWO KOŚCIOŁA DO ZABIERANIA GŁOSU W SPRAWACH PUBLICZNYCH

W pracach nad obowiązującą ustawą zasadniczą Kościół Katolicki przyjął bardzo aktywną postawę. Jego zaangażowanie na tym polu ma zresztą bogatą tradycję⁴. Zainteresowanie sprawami publicznymi wynika z charakteru tej instytucji i celów, jakie sobie stawia⁵. Od strony formalnoprawnej prawo Kościoła do zabierania

Zob. też: J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 280. Tak też P. Borecki, o czym może świadczyć tytuł wygłoszonego na sympozjum naukowym „Bezstronność religijna, światopoglądowa i filozoficzna władz publicznych Rzeczypospolitej Polskiej” (ChAT, Warszawa, 26 listopada 2008 r.), referatu *Zasada neutralności (bezstronności) religijno-swiatopoglądowej państwa w postulatach polskich środowisk laickich*.

⁴ Zob. np. J. Ziółek, *Kościół a Konstytucja 3 Maja*, „Integracja” 1991, nr 7, s. 26-27.

⁵ Kard. Stefan Wyszyński w kazaniu wygłoszonym 18 stycznia 1976 r. w kościele Św. Krzyża w Warszawie trafnie skonstatował: „Kościół dotykając zagadnień natury publicznej czy też problemów etyki narodowej [...], nie uprawia przez to polityki. Jest to prawo i obowiązek Kościoła, podobnie jak i wszystkich wierzących. Mówienie więc o tym prawie nie oznacza «mieszania się do polityki». Owszem jest to wypełnianie obowiązków, jakie Kościół ma wobec wiernych”. Cyt. za: M.T. Staszewski, *Kościół Katolicki o Konstytucji (wybrane dokumenty z lat 1947-1991)*, Warszawa 1991, s. 55. Zob. też: *Duchowni a kształtowanie ustroju państwa. Kazanie pasyjne Prymasa Polski Józefa Kardynała Glempa w czwartą niedzielę Wielkiego Postu*, „kaiBiuletyn”, 29 marca 1995 r., s. 18.

głosu w tych kwestiach jest prostą konsekwencją uprawnień przysługujących w tym zakresie jednostkom doń przynależącym⁶. Omawiane uprawnienie Kościoła bywa jednak kwestionowane⁷. Oceniać to jednak należy jako niedopuszczalną ingerencję w prywatną sferę obywateli-katolików i odmawianie im prawa do samodzielnego decydowania o sposobie wykonywania swojego uprawnienia do zabierania głosu w sprawach publicznych. Przynależność do Kościoła jest bowiem równoznaczna z dorozumianym niejako umocowaniem jego władz do występowania w imieniu członka we wszystkich zagadnieniach (także dotyczących sfery publicznej) doniosłych z punktu widzenia wiary i moralności. Niezależnie od powyższego członkowie władz Kościoła, zabierając głos w sprawach publicznych, korzystają w ten sposób ze swoich uprawnień jako pełnoprawni obywatele⁸.

⁶ Skoro bowiem każdy ma prawo zabierać głos w sprawach publicznych, to prawo to przysługuje mu także jako członkowi jakiegoś zrzeszenia, przy czym wtedy formy jego realizacji mogą określać wewnętrzne normy organizacyjne danego zrzeszenia (o ile jest to w ogóle w polu zainteresowań danego zrzeszenia), przewidując np. istnienie organów uprawnionych do występowania w imieniu zrzeszenia. Nie przekreśla to, co oczywiste, prawa członka do indywidualnego występowania w sprawach publicznych.

⁷ Poseł SLD Jerzy Wiatr na posiedzeniu Podkomisji Podstaw Ustroju Politycznego i Społeczno-Gospodarczego 9 grudnia 1994 r. stwierdził: „Uważam że trzeba bardzo wyraźnie powiedzieć w którymś miejscu, [...] że obywatel jako obywatel może zabierać głos w sprawach publicznych, natomiast instytucja kościelna takiej funkcji pełnić nie może” (*Komisja Konstytucyjna Zgromadzenia Narodowego*, Biuletyn XI, s. 110). M. Pietrzak (*Droga do wyznaniowych przepisów Konstytucji z 2 kwietnia 1997 r.*, „Rocznik Teologiczny” 1999, nr 1-2, s. 171-172) za optymalne uważa natomiast rozwiązanie, że w imieniu Kościoła wobec państwa występują katolicy świeccy, potępiając jednocześnie sytuację, gdy odpowiedzi katolików na pytania świeckie nie podlegają różnicowaniu politycznemu, a są określane lub sugerowane przez hierarchię kościelną.

⁸ Mianowicie: kto kwestionuje wypowiedzi Episkopatu jako stanowisko Kościoła, musi je uznać jako wypowiedź biskupów, obywateli danego kraju. Sprawowanie godności biskupiej nie jest równoznaczne z utratą obywatelstwa i praw z tym związanych.

2. EPISKOPAT A NEUTRALNOŚĆ ŚWIATOPOGŁĄDOWA PAŃSTWA W OKRESIE PRL

Najwyższe władze Kościoła w Polsce wypowiadały się w temacie neutralności światopoglądowej państwa na długo przed przełomowym rokiem 1989. W realiach PRL Episkopat, jak się wydaje, uznawał neutralność za zasadę ustrojową jak najbardziej pożądaną⁹. Za taki wyraz poparcia może uchodzić dokument Episkopatu Polski z 21 czerwca 1971 r. „O pojmowaniu normalizacji stosunków między państwem a kościołem”¹⁰. W przedłożeniu tym stwierdzono m.in., iż „Państwo nie może narzucać nikomu ani religii, ani ideologii, nie może też oddziaływać w ten sposób, by ludzie porzucali religię i przyjmowali propagowany przezeń światopogląd. Szkoła i inne placówki oświatowo-wychowawcze nie mogą narzucać wychowania według zasad światopoglądu wyznawanego przez sprawujących władzę”¹¹. Wymowna pozostaje też treść „Uwag Sekretarza Episkopatu Polski Bpa Bronisława Dąbrowskiego do wytycznych Komitetu Centralnego na VII Zjazd PZPR”¹², gdzie wyrażono obawę przed represjonowaniem przez władze komunistyczne postulatów neutralności państwa w sprawach ideologicznych¹³. W „Liście Episkopatu Polski o laicyzacji” znalazło się natomiast stwierdzenie: „państwo współczesne nie powinno przyznawać jakichkolwiek przywilejów żadnemu z systemów filozofii, ideologii czy kierunków kulturalnych lub artystycznych”¹⁴. Fakt poparcia przez Kościół zasady neutralności w okresie Polski Ludowej potwierdził także prymas Józef Glemp, który jednocześnie podkreślił jego wybitnie koniunkturalny charakter¹⁵.

⁹ Zob. J. Szymanek, *Bezstronność*, s. 44.

¹⁰ „Powściągliwość i Praca” 1984, nr 7-8, s. 2-3.

¹¹ Tamże, s. 3.

¹² M.T. Staszewski, *Kościół*, s. 31-34.

¹³ Tamże, s. 33.

¹⁴ Za: P. Borecki, *Geneza modelu stosunków państwo – kościół w konstytucji RP*, Warszawa 2008, s. 101.

¹⁵ „Żądanie neutralizacji niektórych instytucji jest żądaniem na tym etapie, nie możemy bowiem zakładać, że neutralność będzie w przyszłości odpowiadać postawom narodu”. Zob. *Uwagi o projekcie dokumentu Prymasowskiej Rady Społecznej na temat*

3. DOKUMENTY EPISKOPATU POLSKI PO R. 1989

W trakcie debaty konstytucyjnej Episkopat Polski wyrażał swoje poglądy co do preferowanych rozwiązań nowej ustawy zasadniczej przede wszystkim w ogłaszanych dokumentach. Pierwszą tego rodzaju enuncjacją było „Stanowisko Konferencji Episkopatu Polski w sprawie założeń aksjologicznych nowej konstytucji” z 16 czerwca 1990 r.¹⁶ W przedłożeniu tym brak jasnego i wyraźnego opowiedzenia się hierarchów za zasadą neutralności państwa. Co więcej, otwarcie zanegowano w nim w ogóle potrzebę dookreślenia państwa jakimiś szczegółowymi epitetami¹⁷. Niezależnie od powyższego analiza całokształtu jego treści uprawnia jednak do stwierdzenia, iż faktycznie, choć *implicite*, Episkopat stanął na stanowisku neutralności światopoglądowej państwa¹⁸. Potwierdził to bp Tadeusz Pieronek, który w zaaprobowanym przez Episkopat wystąpieniu „Katolickie postulaty konstytucyjne”, traktowanym przy tym jako wykładnia¹⁹ „Stanowiska”, wprost przyznał, że państwo winno być bezstronne²⁰. „Stanowisko nie formułuje bowiem żadnych postulatów dotyczących po-

„*Poszanowanie światopoglądów w państwie i społeczeństwie*” z dnia 6 czerwca 1988, „*Aneks*” 1989, nr 53, s. 130.

¹⁶ J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 350-354.

¹⁷ Zdaniem Episkopatu charakterystykę państwa w całości wyczerpuje określenie go jako prawnej struktury służącej obywatelom.

¹⁸ Tak również J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 280. Zob. też: tenże, *Katolickie postulaty konstytucyjne*, „*Rocznik Teologiczny*” 1993, nr 1, s. 329, gdzie autor stwierdził, iż w omawianym dokumencie biskupi opowiedzieli się za modelem separacji skoordynowanej, zwanej inaczej państwem laickim neutralnym.

¹⁹ Zob. P. Borecki, *Koncepcje stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi w projektach i postulatach konstytucyjnych*, Warszawa 2002, s. 86.

²⁰ T. Pieronek, *Katolickie postulaty konstytucyjne*, „*kaiBiuletyn*”, 26 lipca 1994 r., s. 18. W opublikowanym w „*Słowo Dziennik Katolicki*” z 23 marca 1995 r. komunikacie PAP można jednak przeczytać, iż „Bp T. Pieronek stwierdził, że jako reprezentant Episkopatu Polski nigdy by nie zaaprobował zapisu regulującego stosunki Kościół – państwo, który opierałby się na zasadzie neutralności światopoglądowej”. Z kolei P. Borecki (*Geneza konstytucyjnej regulacji stosunków Państwo – Kościół. Droga do art. 25 Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r.*, w: *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego. Materiały I Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny, 14-16 I 2003 r.)*, red. A. Mezglewski, Lublin 2004, s. 61), powołując się

trzeby opowiedzenia się państwa po stronie jakiegokolwiek religii czy też pozytywnych obowiązków tegoż względem religii ani jego stosunku do Boga. Jednocześnie brak jednoznacznej, generalnej deklaracji w przedmiocie umocowania aparatu państwa, a zwłaszcza prawa stanowionego w określonym porządku moralnym²¹, tak jak choćby uczynił to Episkopat w „Memoriale” z 1947 r.²² W tym kontekście pada jedynie stwierdzenie, iż urządzenie państwa nie może następować w aksjologicznej próżni, lecz winno być oparte na wartościach najcenniejszych dla narodu, ściśle związanych z dziejami ewangelizacji społeczeństwa. Przywoływane jednak dalej wartości, takie jak: umiłowanie wolności, gotowość do poświęceń w imię jego zachowania i obrony, honor, tolerancja, solidarność społeczna i narodowa, choć niewątpliwie cenne, wykazują jednak ograniczoną przydatność do rozwiązywania stojących przed współczesnym ustawodawcą palących problemów moralnych²³. Podobnie traktować należy formułowane przez Episkopat katalogi praw przyrodzonych.

Oceny wzmiankowanego dokumentu nie ułatwia zawarte w jego ostatnim zdaniu odesłanie²⁴ do przywoływanego już „Memoriału” Episkopatu Polski z 26 lutego 1947 r. zatytułowanego „Katolickie postulaty konstytucyjne”²⁵. Jako wykład klasycznego przedsoborowego publicznego prawa kościelnego wyraźnie kwestionuje on koncepcję neutralności światopoglądowej państwa. Już w pierwszej jego części, co podkreśla doniosłość zagadnienia, biskupi przesadzili o ko-

na rozmowę z Pieronkiem, pisze o poparciu tegoż dla zasady neutralności, co miała potwierdzić także aktywna uczestniczka prac legislacyjnych posłanka D. Waniek.

²¹ Ta problematyka również stanowi element treści zasady neutralności światopoglądowej państwa. Zob. J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 280.

²² Stosunek tego ostatniego do zajmującego nas dokumentu Episkopatu z 1990 r. będzie przedmiotem zainteresowania dalszej części niniejszego opracowania.

²³ Mowa tutaj chociażby o aborcji, eutanazji, homoseksualizmie i związkach partnerskich, adopcji dzieci przez nie, eksperymentach na ludzkich embrionach, genetyce, klonowaniu itp. Gwoli uzupełnienia podkreślić jednak należy, iż stanowisko Kościoła w tych kwestiach wyrażone zostało w wielu innych dokumentach, których treść nie pozostawia wątpliwości co do preferowanych rozwiązań.

²⁴ J. Krukowski (*Katolickie*, s. 320) połączenie tych dwóch dokumentów ocenił jako niefortunne.

²⁵ „Integracja” 1991, nr 8, s. 26-28.

nieczności religijnego samookreślenia się państwa i jego obowiązkach w tej dziedzinie²⁶. Dalej państwo w wykonywaniu swoich funkcji, przede wszystkim w dziedzinie ustawodawstwa, miało być nie tyle neutralne, zachowujące jednakową odległość w stosunku do różnych opcji światopoglądowych, ile podporządkowane naturalnemu jak i pozytywnemu prawu moralnemu. „Jedno i drugie prawo obowiązuje także państwo, które nie jest arbitrem moralności ani wyłącznym źródłem prawa [...], lecz częścią ładu moralnego ustanowionego przez Stwórcę”.

Nie wydaje się, aby zamiarem Episkopatu była chęć zawołanego przemycenia tej nauki do dokumentu z 1990 r., by zawarte w nim odesłanie odnosiło się do analizowanej części „Memoriału”. Zresztą odesłanie do „Memoriału” odnosi się tylko do innych, nieuregulowanych inaczej w „Stanowisku” zagadnień z zakresu materii konstytucyjnej. Dokument z 1990 r. uregulował to zagadnienie, jak to już zaznaczono, choć *implicite*, jednak zupełnie inaczej. Abstrahując od powyższego, nauka „Memoriału” nie koresponduje z treścią dokumentu z 1990 r., który po jej ewentualnej recepcji straciłby swoją spistość. Zaprzeczenie koncepcji państwa neutralnego było w „Memoriale” czymś pierwotnym i podstawowym, uregulowanym w jego pierwszej części „Prażródło prawa i władzy”. To po prostu nie pasuje do dokumentu z 1990 r., który ma inne priorytety. Tam za punkt wyjścia uznano nie powinności państwa względem religii tudzież obiektywnego porządku moralnego, lecz myśl o ochronie wartości ważnych dla człowieka i wspólnot ludzkich²⁷, podstawowe zaś zadanie ustawodawcy upatrywano w potwierdzeniu w normach konstytucyjnych praw osoby i wspólnot. W „Memoriale” zajęto się tym zagadnieniem w drugiej kolejności.

²⁶ „Rzeczpospolita [...] powinna być ujęta jako państwo chrześcijańskie, które uznaje Boga za władcę wszelkiego stworzenia, bierze udział w aktach czci Bożej i szanuje katolickie sumienie obywateli”.

²⁷ W „Liście Episkopatu Polski w sprawie Konstytucji do wiernych Kościoła i wszystkich ludzi dobrej woli” z 22 października 1994 r. napisano jednak: „Uznając godność osoby ludzkiej za najwyższą wartość w porządku doczesnym, uważamy, iż sam człowiek nie jest ostateczną instancją określającą podstawę wszelkich wartości i praw”.

Kolejnym przedłożeniem najwyższych władz kościelnych w Polsce, doniosłym z punktu widzenia zajmującej nas problematyki, był „List Episkopatu Polski w sprawie Konstytucji do wiernych Kościoła i wszystkich ludzi dobrej woli” z 22 października 1994 r.²⁸ W dokumencie tym odwołano się do ogłoszonych w Lubaczowie 3 czerwca 1991 r. słów Jana Pawła II. Papież stwierdził wówczas: „Dlatego postulat neutralności światopoglądowej jest słuszny głównie w tym zakresie, że państwo powinno chronić wolność sumienia i wyznania wszystkich swoich obywateli, niezależnie od tego, jaką religię lub światopogląd oni wyznają. Ale postulat, ażeby do życia społecznego i państwowego nie dopuszczać wymiaru świętości, jest postulatem ateizowania państwa i życia społecznego i niewiele ma wspólnego ze światopoglądową neutralnością”²⁹.

Wypowiedź papieska uznawana jest w doktrynie za wyraz aprobaty ze strony papieża i cytującego go Episkopatu, podstawowej, jak się powszechnie przyjmuje, funkcji zasady neutralności jako gwarancji wolności sumienia i wyznania³⁰. Taka interpretacja, niewątpliwie uzasadniona *prima facie*, ostatecznie winna być jednak odrzucona. Zważyć bowiem należy, iż w konsekwencji musi ona zakładać pełną akceptację samej neutralności. Skoro aprobuje się funkcję, jaką zasada w rzeczywistości spełnia, to aprobata taka musi obejmować

²⁸ „kaiBiuletyn”, 25 października 1994 r., s. 16-17. Wcześniejsze, następujące po „Stanowisku” z 1990 r. dokumenty dotyczące materii konstytucyjnej, tj. „Projekt zapisu do konstytucji” z 6 lipca 1990 r. oraz „Komunikat z 246. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski” z 2 maja 1991 r., nie podejmowały tej problematyki. Godny odnotowania jest fakt braku zasady neutralności w tym pierwszym dokumencie.

²⁹ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 598.

³⁰ Tak P. Borecki, *Koncepcje*, s. 91, 93. Wątpliwości w tym względzie, jeżeli chodzi o Episkopat, wywoływać jednak może wcześniejsza wypowiedź zawarta w „Stanowisku” z 1990 r., gdzie wyrażono przekonanie, iż „nadszedł czas odrzucenia ugruntowanego niestety w świadomości społecznej błędnego i szkodliwego uproszczenia, w myśl którego laickość państwa przedstawiana jest jako zasadnicza i niemalże jedyna gwarancja wolności i równouprawnienia obywateli”. Mowa jest tu, co prawda, o zasadzie laickości, jednak jej ścisły związek z neutralnością państwa bywa podnoszony. Często te dwa terminy są nawet utożsamiane. Zob. *Komisja Konstytucyjna Zgromadzenia Narodowego*, Biuletyn XVII, s. 6.

i samą zasadę. Tymczasem akceptacja papieska jest wyraźnie ograniczona i nie podobna uznać, iż odnosi się do zasady neutralności jako takiej. Dlatego, zgodnie z tym, co wcześniej zaznaczono, nie może być to interpretowane jako poparcie dla funkcji, jaką neutralność ma spełniać. Mówiąc wprawdzie o neutralności, papież, jak się wydaje, dał wyraz poparcia zasadzie wolności sumienia i wyznania, a zwłaszcza będących jej korelatem obowiązkom państwa w tej dziedzinie. Potwierdzeniem słuszności takiego stanowiska wydaje się sposób, w jaki zacytowano analizowany fragment wypowiedzi papieskiej w „Komunikacie z 275. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski” z 18 marca 1995 r.³¹

Przeciwko tezie o poparciu przez Episkopat zasady neutralności przemawia ponadto dalsza część „Listu”³². Zdaniem hierarchów religia i moralność nie są sprawami prywatnymi obywateli, wobec których państwo zachowuje neutralność. Sfera publiczna, w ocenie biskupów, nie ma być neutralna, lecz ma dostarczać jasnych kryteriów odróżniania dobra od zła. Czerpać ma je z kolei sama z prawa Bożego, które ma, jak podkreślili biskupi, nadrzędny charakter w stosunku do prawa stanowionego. Konsekwencją powyższego był postulat odwołania się w Konstytucji do Boga jako Stwórcy wszelkiego ładu, a to ostatnie, jak słusznie zauważono, stanowi przejaw negacji zasady neutralności światopoglądowej państwa³³.

Niechętne wobec neutralności stanowisko biskupi podtrzymałi we wzmiankowanym „Komunikacie z 275. Konferencji Plenarnej

³¹ „Papież przypomniał te sprawy Polakom w czasie ostatniego pobytu w ojczyźnie, mówiąc: «Państwo winno chronić wolność sumienia i wyznania wszystkich swoich obywateli, niezależnie od tego, jaką religię lub światopogląd oni wyznają. Ale postulat, ażeby do życia społecznego i państwowego nie dopuszczać wymiaru świętości, jest postulatem ateizowania państwa i życia społecznego i niewiele ma wspólnego ze światopoglądową neutralnością»”. W tym kontekście pojawił się nawet zarzut manipulacji przez Episkopat wypowiedziami papieskimi. Zob. P. Borecki, *Koncepcje*, s. 93.

³² W. Tomaszewski (*Kompromis polityczny w procesie stanowienia Konstytucji Rzeczypospolitej z 2 kwietnia 1997 r.*, Pułtusk 2007, s. 215) podkreśla, iż odrzucenie zasady neutralności światopoglądowej państwa było jednym z postulatów sformułowanych przez Episkopat w analizowanym dokumencie.

³³ P. Borecki, *Koncepcje*, s. 93. Na tym tle dziwi stwierdzenie tegoż o ograniczonym, ale jednak poparci biskupów dla neutralności w „Liście” z 1994 r.

Episkopatu Polski” z 18 marca 1995 r.³⁴ Krytyka odnosiła się tam zarówno do istoty neutralności, jak i negatywnych, a z nią związanych skojarzeń. Do pierwszego obszaru niewątpliwie zaliczyć należy ponowiony postulat odwołania się do Boga jako Najwyższego Autorytetu oraz bardzo wymowny postulat zastąpienia neutralności tolerancją. Ta ostatnia *ex definitione* zakłada bowiem istnienie obiektywnego porządku religijno-moralnego, wobec którego bynajmniej nie nakazuje pozostawać neutralnym, lecz – z uwagi na chęć uniknięcia większego zła lub uzyskania większego dobra – nakazuje znosić zjawiska z tymże porządkiem niezgodne. Do negatywnych skojarzeń związanych z neutralnością biskupi zaliczyli natomiast występujące w minionym okresie praktyki faworyzowania niewierzących i rugowania wymiaru religijnego ze wszystkich dziedzin życia publicznego.

W późniejszych dokumentach Episkopat nie odnosił się już wprost do zasady neutralności światopoglądowej. Wiele mówiące jest przy tym nieumieszczenie zasady bezstronności pośród regulacji nowej Konstytucji budzących zastrzeżenia Kościoła, a zebranych w „Komunikacie z 288. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski”³⁵.

4. STANOWISKO PRZEDSTAWICIELA EPISKOPATU W KOMISJI KONSTYTUCYJNEJ ZGROMADZENIA NARODOWEGO

Drugą obok oficjalnych dokumentów okazją do zaprezentowania postulatów Episkopatu był udział jego przedstawiciela w pracach Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego i podkomisjach³⁶. Ograniczał się on do wypowiedzania opinii bez prawa głoso-

³⁴ „kaiBiuletyn”, 22 marca 1995 r., s. 19-20.

³⁵ „kaiBiuletyn”, 6 maja 1997 r., s. 31.

³⁶ Formalnoprawną podstawą był tutaj art. 8 uchwały Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego z dnia 18 stycznia 1994 r. Regulamin Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego, zgodnie z którym na posiedzenie Komisji zaprasza się przedstawicieli partii politycznych niereprezentowanych w Sejmie i Senacie, związków zawodowych i organizacji społeczno-zawodowych o zasięgu ogólnokrajowym, a także przedstawicieli kościołów i związków wyznaniowych w celu przedstawienia

wania. Na etapach właściwych prac konstytucyjnych stronę kościelną reprezentował ks. prof. Józef Krukowski³⁷.

Pierwsze wystąpienie księdza profesora miało miejsce w dniu 9 grudnia 1994 r. na forum Podkomisji Podstaw Ustroju Politycznego i Społeczno-Gospodarczego. Było ono zaprezentowaniem stanowiska Kościoła Katolickiego w Polsce odnośnie do materii konstytucyjnej. Godne zauważenia jest opowiedzenie się ks. prof. Krukowskiego za soborowymi zasadami autonomii i niezależności Kościoła i państwa, każdego w swojej dziedzinie, oraz współdziałania tychże. Traktowane całościowo miałyby, według niego, stanowić doprecyzowanie zasady laickości państwa lub oddzielenia Kościoła i państwa³⁸, których podstawowe założenia, jak się wydaje, były przezeń akceptowane. Co więcej, w toku dyskusji przedstawiciel Episkopatu wyraźnie stwierdził, iż uznając laickość państwa, należałoby używać innego pojęcia, a mianowicie, neutralności państwa wobec religii i światopoglądu³⁹.

Kolejną okazją do wyrażenia stanowiska było posiedzenie Komisji Konstytucyjnej z dnia 25 stycznia 1995 r., na którym omawiano opracowaną wcześniej w podkomisji wariantową propozycję artykułu dotyczącego stosunków państwo–kościół. Wypowiedzi ks. prof. Krukowskiego należy interpretować jako aprobatę neutralności co do zasady, przy zastrzeżeniach w szczegółach dotyczących strony podmiotowej⁴⁰. Potwierdzeniem powyższego była propozycja artykułu wyznaniowego wypracowana przez przedstawicieli kościołów⁴¹, w tym Kościoła Katolickiego, a formalnie zgłoszona przez Tadeusza

opinii. W przypadku podkomisji podstawę taką stanowić mógł art. 7 ust. 4 w zw. z art. 12 ust. 2 ww. aktu.

³⁷ Wcześniej w latach 1990-1993 funkcję obserwatora-przedstawiciela Episkopatu pełnił ks. prof. Tadeusz Pieronek, a w 1994 r. także ks. prof. Remigiusz Sobański.

³⁸ *Komisja Konstytucyjna Zgromadzenia Narodowego*, Biuletyn XI, s. 107.

³⁹ Tamże, s. 113.

⁴⁰ Z krytyką spotkało się mianowicie odnośnienie neutralności do państwa zamiast do organów władzy publicznej. Zob. *Komisja Konstytucyjna Zgromadzenia Narodowego*, Biuletyn XII, s. 55, 59.

⁴¹ Znaczenie dla toku prac legislacyjnych tej propozycji podkreśla P. Sobczyk, *Udział przedstawiciela Episkopatu Polski w pracach Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego nad artykułem 25 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia*

Mazowieckiego. W zdaniu pierwszym ustępu pierwszego teźże przesądzone bowiem, iż „Władze publiczne Rzeczypospolitej Polskiej zachowują neutralność w sprawie przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych”. Zasada neutralności znalazła się również w drugiej uzgodnionej przez przedstawicieli kościołów wersji artykułu wyznaniowego⁴². Choć wobec jednego jej punktu⁴³, z uwagi na sprzeciw bpa T. Pieronka⁴⁴, ks. prof. J. Krukowski ostatecznie wycofał swoje poparcie, jednak nie odnosiło się to jeszcze do zasady neutralności⁴⁵. Rewizja prezentowanego wcześniej stanowiska nastąpiła po krytyce, jakiej Episkopat poddał zasadę neutralności w „Komunikacie z 275. Konferencji Plenarnej”. W wywiadzie udzielonym pismu „Słowo Dziennik Katolicki” z dnia 3 kwietnia 1995 r. ks. prof. Krukowski zakwalifikował zasadę neutralności jako budzącą zastrzeżenia, jako formułę czysto ideologiczną, zaczerpniętą z programu lewicowych partii politycznych. Dalsza aktywność przedstawiciela Episkopatu dotyczyła już innych zagadnień.

5. NEUTRALNOŚĆ ŚWIATOPOGLĄDOWA PAŃSTWA W NAUCZANIU PAPIEŻY I SOBORÓW POWSZECHNYCH

Interesującym zagadnieniem jest niewątpliwie stosunek zaprezentowanego stanowiska władz Kościoła w Polsce, jako Kościoła partykularnego, do nauczania papieży i soborów powszechnych. Nie ulega wątpliwości, iż w tej ostatniej dziedzinie istotną cezurą pozostaje Vaticanum II. Analiza przedsoborowego publicznego pra-

2 kwietnia 1997 r., s. 868. Inaczej A. Grześkowiak, *Stosunki państwo-kościół w pracach konstytucyjnych*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1996, nr 1, s. 17.

⁴² Ust. 1 miał brzmienie: „Władze i instytucje publiczne Rzeczypospolitej Polskiej zachowują neutralność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i ideologicznych”. Zob. *Komisja Konstytucyjna Zgromadzenia Narodowego*, Biuletyn XIV, s. 90.

⁴³ W wersji tej znalazł się także kontrowersyjny fragment, przewidujący, iż „Kościoły i związki wyznaniowe są oddzielone od państwa”.

⁴⁴ Zob. „Gazeta Wyborcza”, 23 lutego 1995 r. Zob. też: P. Sobczyk, *Udział*, s. 870, 871.

⁴⁵ *Komisja Konstytucyjna Zgromadzenia Narodowego*, Biuletyn XIV, s. 53.

wa kościelnego nie pozostawia żadnych wątpliwości co do preferowanych rozwiązań⁴⁶. Stanowią one zaprzeczenie instytucji neutralności światopoglądowej państwa⁴⁷. To ostatnie, według tej nauki, miało bowiem wywodzony z prawa naturalnego⁴⁸ obowiązek samookreślenia się w dziedzinie światopoglądu poprzez opowiedzenie się za religią, niejako publiczne wyznanie wiary. Ogromne znaczenie ma tutaj, jak to już wcześniej sygnalizowano, instytucja *Invocatio Dei*, tj. odwołanie się do Boga jako najwyższego autorytetu i źródła władzy i prawa. Formuła ta przesądza jednocześnie o podporządkowaniu wykonujących władzę regułom moralności. Stanowczo podkreślano, że władza świecka musi w swym prawodawstwie zastosować się do nakazów prawa naturalnego i uwzględnić pozytywne prawa zarówno Boskie, jak i kościelne⁴⁹.

W nauczaniu soborowym sprawa przedstawia się zgoła inaczej. Za właściwy cel władzy cywilnej uznano troszczenie się o wspólne

⁴⁶ Chodzi tutaj o rozwiązanie optymalne, ideał, który miał znajdować pełną aplikację tylko w takich warunkach, gdy przytłaczającą większość ludności stanowią katolicy (tzw. teza).

⁴⁷ Papież Leon XIII w liście skierowanym w 1889 r. do rządu Brazylii wprost poddał krytyce ustawodawstwo orzekające neutralność państwa wobec religii (za: J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 59). W innym miejscu papież stwierdził: „[...] tak samo państwa nie mogą bez wielkiej winy postępować, jak gdyby Boga wcale nie było, troskę o religię jakby do nich nienależącą albo nieprzydatną odrzucać [...]”. Zob. *Encyklika papieża Leona XIII Immortale Dei. O państwie chrześcijańskim*, Warszawa 2001, s. 9.

⁴⁸ „Prawo naturalne, które każdego zniewala do oddawania Bogu czci religijnej [...] tenże sam obowiązek i państwu nakłada. Gdyż ludzie, jak w odosobnieniu, tak i w społecznieniu, zarówno są w mocy Bożej, a społeczność nie mniej jak jednostka zobowiązana jest Bogu, którego twórczości zawdzięcza swój początek, którego wolą utrzymuje się w bycie [...]”. Zob. tamże, s. 8, 9.

⁴⁹ Zob. zaproponowany ojcom soboru przez komisję teologiczną pod przewodnictwem kard. A. Ottavianiego schemat *Konstytucja o Kościele*, uznawany za odzwierciedlenie stanu doktryny katolickiej w przededniu Soboru Watykańskiego II. Pius XI w encyklice *Quas primas* stwierdził: „[...] ponieważ godność Jego królewska tego się domaga, aby wszystkie państwa tak w wydawaniu praw i wymierzaniu sprawiedliwości, jak też w wychowaniu młodzieży w zdrowej nauce i czystości obyczajów zastosowały się do przykazań Bożych i zasad chrześcijańskich”. *Encyklika papieża Piusa XI Quas primas*, Warszawa 2001, s. 26.

dobro doczesne⁵⁰. Z dokumentów soborowych wyłania się obraz państwa, którego zakres działania ogranicza się do spraw wyłącznie „świeckich”⁵¹. W doktrynie nie budzi wątpliwości, że sobór opowiedział się za koncepcją państwa świeckiego, akonfesyjnego, oddzielnego od kościoła⁵². Innymi słowy, państwo takie względem religii tudzież Istoty Najwyższej ma zachowywać neutralność. Nie miało to jednak dotyczyć moralności⁵³. Sobór stwierdził bowiem, iż wykonywanie władzy politycznej winno się zawsze odbywać w granicach porządku moralnego⁵⁴. Sobór nie wypowiedział się tutaj jednak w sposób stanowczy, taki, który mógłby uzasadniać potraktowanie tego jako formalnej zasady, która winna być wpisana do Konstytucji. Co więcej, jako taką wskazuje m.in. zasadę wzajemnej autonomii i niezależności kościoła i wspólnoty politycznej, która może być interpretowana w odmiennym od powyższego duchu⁵⁵.

⁵⁰ *Deklaracja o wolności religijnej*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1987, s. 417.

⁵¹ K. Grzybowski, B. Sobolewska, *Doktryna polityczna i społeczna papieżstwa (1789-1968)*, Warszawa 1971, s. 179, 184.

⁵² M. Pietrzak, *Państwo laickie*, „Przegląd Humanistyczny” 1990, nr 8-9, s. 22; J. Krukowski, *Stanowisko Soboru Watykańskiego II wobec rozdziału kościoła od państwa*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1980, nr 5, s. 55, 62.

⁵³ J. Isense (*Wartości chrześcijańskie w państwie światopoglądowo neutralnym*, w: *Kultura i Prawo. Podstawy jedności europejskiej. Materiały konferencyjne* (Lublin, 23-25 IX 1998), red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 1999, s. 45) na kanwie przed-soborowego nauczania pisał jednak, iż porządek państwowy znajduje ostateczne oparcie w autorytecie Boga, po czym przywołał fragment z encykliki *Caritate Christi* z 3 maja 1932 r., zgodnie z którym, „Jeśli ten fundament jest zniszczony, upada także fundamentalne prawo moralne i nic już nie potrafi powstrzymać postępującej stopniowo, nieuniknionej zguby narodów, rodzin, państwa, a nawet całej ludzkiej kultury”. Podobnie Leon XIII w encyklice *Immortale Dei* stwierdził: „Moralność w państwie bez religii ostać się nie może. Aż nadto już się przekonano zapewne czym jest i do czego prowadzi tak zwana sekularyzowana etyka”. *Encyklika papieża Leona XIII Immortale Dei. O państwie chrześcijańskim*, s. 21.

⁵⁴ *Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1987, s. 602.

⁵⁵ P. Szoltysik (*Wzajemne relacje między Kościołem a Państwem w nauczaniu społecznym Kościoła*, Katowice 2004, s. 44) zauważył, iż „można pojmować autonomię i niezależność w sensie aksjologiczno-normatywnym, Wtedy wskazuje się na fakt, że określony podmiot może posiadać i kierować się własnym systemem wartości oraz

Widoczna tutaj zmiana nauczania Kościoła stanowi jedno z najbardziej frapujących zagadnień historii Kościoła. Z trudem przy tym da się kwalifikować, tak jak to czyni *Deklaracja o wolności religijnej*, jako badanie świętej tradycji i nauki Kościoła, z których wydobywa się rzeczy nowe, zawsze zgodne z dawnymi⁵⁶. Niezależnie od powyższego, z pewną dozą zrozumienia podchodzić należy do wypowiadanych w doktrynie poglądów, podających w wątpliwość pełną zgodność z preferowanymi w nauczaniu soborowym rozwiązaniami wypowiedzi Episkopatu dotyczących modelu relacji państwo–kościół w tym idei neutralności państwa⁵⁷.

ZAKOŃCZENIE

Podsumowując, należy jeszcze raz podkreślić, iż uprawnienie poszczególnych obywateli do zabierania głosu w sprawach publicznych przysługuje także ich zrzeszeniom, o ile mieści się to w przedmiocie działalności tychże zrzeszeń. Kwestie publicznej natury, doniosłe z punktu widzenia religii i moralności, a zwłaszcza dotyczące modelu relacji państwo–kościół, zawsze leżały w kręgu zainteresowań Kościoła Katolickiego. W tym kontekście nie może więc dziwić fakt, iż Episkopat Polski wielokrotnie odnosił się do idei neutralności światopoglądowej państwa.

normami prawnymi w swojej ściśle określonej dziedzinie”. Tak A. Czohara w przedstawionym na sympozjum naukowym „Bezstronność religijna, światopoglądowa i filozoficzna władz publicznych Rzeczypospolitej Polskiej” (ChAT, Warszawa, 26 listopada 2008 r.), referacie *Autonomia i niezależność Kościoła i Państwa w katolickiej doktrynie polityczno-prawnej*. Podobnie pisze P. Borecki (*Geneza*, s. 118), który z dezaprobatą odniósł się do odrzucenia przez polskich biskupów autonomiczności prawa wobec założeń doktryny religijnej oraz zasadzających się na niej norm moralnych.

⁵⁶ J. Krukowski (*Państwo wyznaniowe czy świeckie*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1997, s. 13) stwierdził w tym kontekście, iż sobór zainicjował nową epokę w dziejach relacji Kościół–państwo. J. Isensee (*Wartości*, s. 45) pisał natomiast o dokonanych poprzez sobór kopernikańskim przewrocie w koncepcji państwa.

⁵⁷ Zob. P. Borecki, *Koncepcje*, s. 89.

Podjmując się próby oceny stanowiska Kościoła w tym temacie, wyrażanego na dwóch analizowanych płaszczyznach, tj. w dokumentach i w toku prac Komisji Konstytucyjnej, na pierwszym miejscu wskazać należy dynamizm tego stanowiska⁵⁸. Preferencje Episkopatu, poczynając od „Stanowiska” z 1990 r., a skończywszy na „Komunikacie z 275. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski” przeszły, jak się zdaje, ewolucję od wyrażonego *implicitie* poparcia do stanowczej negacji zasady neutralności. Na powyższą sytuację wpływ mogły mieć sygnalizowane w literaturze, a właściwie każdej większej zbiorowości, różnice poglądów pośród samych biskupów czy też ścieranie się odrębnych nurtów⁵⁹. W powyższy obraz wpisuje się również postawa przedstawiciela Episkopatu w Komisji Konstytucyjnej⁶⁰.

Nie sposób też nie odnotować, iż pomimo ostatecznie wyrażonego w „Komunikacie z 275. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski” krytycznego stanowiska względem neutralności, Episkopat przed referendum konstytucyjnym nie odniósł się negatywnie do art. 25 ust. 2 Konstytucji⁶¹. Krytykowaną neutralność zastąpiono w nim wprowadzie bezstronnością, ale terminy te powszechnie traktowane są jako synonimy. Nie bez racji podnosi się w tym kontekście, że zapisano w nim zasadę neutralności tylko przy użyciu innych słów⁶². Konstytucyjna bezstronność różni się od krytykowanej onegdaj przez Episkopat neutralności jedynie uzupełniającą ją klauzulą, zobowiązującą władze do zapewnienia swobody wyrażania przekonań w życiu publicznym⁶³.

⁵⁸ M. Pietrzak, *Droga*, s. 180.

⁵⁹ P. Borecki, *Koncepcje*, s. 9.

⁶⁰ Zob. P. Borecki, *Geneza*, s. 58.

⁶¹ Por. *Komunikat z 288. Zebrania Plenarnej Konferencji Episkopatu Polski*, „kaiBiuletyn”, 6 maja 1997 r., s. 31. Co więcej, zgodnie z komunikatem KAI („kai-Biuletyn”, 21 stycznia 1997 r., s. 7) Sekretarz Generalny Episkopatu Polski bp T. Pieronek, odnosząc się do projektu konstytucji przyjętego przez Komisję Konstytucyjną, stwierdził, że Kościół nie ma zastrzeżeń do formuły mówiącej o neutralności światopoglądowej i religijnej, a chce jedynie, aby był on interpretowany w duchu życzliwości dla każdego człowieka wierzącego. Obawy względem bezstronności wyrażał natomiast abp J. Michalik (*Konstytucja bez duszy*, „kaiBiuletyn”, 11 lutego 1997 r., s. 27-28).

⁶² A. Grześkowiak, *Stosunki*, s. 21.

⁶³ Znaczenie tego fragmentu podkreśla J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 280.

Można się też zastanawiać, czy przez ten legislacyjny zabieg wszelkie wcześniejsze zastrzeżenia Episkopatu zostały usunięte. Przecież wzmiankowana klauzula jedynie częściowo wychodzi naprzeciw niektórym tylko obawom wyrażonym w „Komunikacie z 275. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski”, a sprowadzającym się do rugowania wymiaru religijnego ze wszystkich dziedzin życia publicznego. Wynika z niej zaledwie indywidualne uprawnienie człowieka, co nie dotyczy władz publicznych, które je wprawdzie gwarantują, ale same mają zachowywać bezstronność⁶⁴. Istnieje zatem niebezpieczeństwo, że obecność chociażby symboli religijnych w budynkach publicznych może być w takich warunkach kwestionowana. Dobrze się stało, że polskie sądy nie przyjęły w swoim orzecznictwie takiej wykładni inkryminowanego przepisu⁶⁵.

THE POSITION OF THE POLISH EPISCOPATE ON THE STATE'S
NEUTRALITY IN THE MATTER OF OUTLOOK DURING THE DRAWING
UP OF THE POLISH CONSTITUTION OF 2ND APRIL 1997

S u m m a r y

The Church's right to voice her opinion on public matters stems from a similar right held by the citizens comprising the body of the faithful. Consequently, the highest Church authorities felt compelled to take part in the debate in the shape the new constitution. The idea of neutrality and state's impartiality in the matters of outlook that was surfacing meanwhile was frequently appraised by the Polish Episcopate. The bishops expressed their opposition in various documents as well as via the representative of the Secretariat of the Polish Episcopate Conference in the Constitutional

⁶⁴ J. Grzeškowiak (*Stosunki*, s. 22) stwierdziła w tym kontekście: „Potwierdzenie gwarancji indywidualnych praw przy zasadzie obojętności i dystansie władz publicznych w sprawie przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych oznaczać może «prywatyzację» wartości. Można będzie je bowiem wyrażać indywidualnie w życiu publicznym, ale już działania władz powinny być wobec nich bezstronne”.

⁶⁵ Zob. Wyrok SA w Łodzi z dnia 28 października 1998 r., IACa 612/98, „Wokanda” 1999, nr 11, s. 44-47.

Commission of the National Assembly. The analysis of the episcopate's contribution in these two areas reveals a transition from the implicate expressed endorsement to firm objection to the neutrality principle. However, in the end, the bishops did not oppose the principle as worded in Article 25(2) of the Polish Constitution.

Translated by Konrad Szulga

DARIUSZ WALENCIK

WPLĄTY 1% PODATKU DOCHODOWEGO
OD OSÓB FIZYCZNYCH JAKO ŹRÓDŁO FINANSOWANIA
DZIAŁALNOŚCI INSTYTUCJI KOŚCIELNYCH*

WSTĘP

Wpływy z 1% podatku dochodowego od osób fizycznych przekazywanego dla organizacji pożytku publicznego z roku na rok rosną. W rozliczeniach PIT za 2006 r. kwota ta wyniosła 103 782 tys. zł. To dziesięć razy więcej niż w rozliczeniach PIT za 2003 r., gdy podatnicy po raz pierwszy skorzystali z możliwości wpłat 1% podatku na rzecz organizacji pożytku publicznego¹. Niemniej na przekazanie 1% podatku dochodowego zdecydowało się w ostatnim rozliczeniu PIT zaledwie 6,7% podatników². Zgodnie ze sprawozdaniem operatywnym z wykonania budżetu państwa za 2007 r. opublikowanym

* Stan prawny z czerwca 2008 r.

¹ Według danych Ministerstwa Finansów dotyczących rozliczenia podatku dochodowego od osób fizycznych oraz ryczałtu od przychodów ewidencjonowanych za 2003 r. 1% podatku przekazało: 80 194 podatników opodatkowanych według progresywnej skali podatkowej (0,34% ogółu podatników) na kwotę 10 305 tys. zł oraz 126 podatników opodatkowanych w formie ryczałtu od przychodów ewidencjonowanych (0,02% ogółu podatników). Ta grupa podatników wpłaciła na rzecz organizacji pożytku publicznego 60 tys. zł. Por. http://www.mf.gov.pl/_files_/podatki/statystyki/roz_2003_zasady_ogolne.pdf (dostęp: 30 maja 2008 r.).

² Por. http://www.mf.gov.pl/_files_/podatki/statystyki/za_2006/pit_za_2006.pdf, (dostęp: 30 maja 2008 r.).

przez Ministerstwo Finansów dochody państwa z tytułu podatku dochodowego od osób fizycznych wyniosły 35 358 000 tys. zł³. 1% od tej sumy to 353 000 tys. zł. Tyle zatem mogłyby otrzymać organizacje pożytku publicznego, gdyby na przekazanie 1% podatku zdecydował się każdy z podatników. Sprawozdania finansowe opublikowane przez organizacje pożytku publicznego potwierdzają, że wpłaty 1% mogą stanowić dodatkowe źródło finansowania kościelnych osób prawnych i jednostek organizacyjnych, jeżeli ich cele statutowe obejmują prowadzenie działalności pożytku publicznego⁴.

1. WARUNKI UZYSKANIA 1% PODATKU DOCHODOWEGO OD OSÓB FIZYCZNYCH

1% podatku dochodowego od osób fizycznych w obowiązującym stanie prawnym można przekazać jedynie na rzecz organizacji, która uzyskała status organizacji pożytku publicznego. O status organizacji pożytku publicznego mogą starać się wyłącznie organizacje pozarządowe⁵, prowadzące działalność pożytku publiczne-

³ Por. <http://www.mf.gov.pl/dokument.php?const=6&dzial=336&id=124272&typ=news> (dostęp: maja 2008 r.).

⁴ Por. P. Stanisz, *Finansowanie kościołów i innych związków wyznaniowych*, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisz, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2008², s. 222-223; S. Dubiel, *Uprawnienia majątkowe Kościoła katolickiego w Polsce w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku, Konkordatu z 1993 roku i ustaw synodalnych*, Lublin 2007, s. 186-187.

⁵ Organizacjami pozarządowymi są – zgodnie z art. 3 ust. 2 ustawy o pożytku publicznym i o wolontariacie – niebędące jednostkami sektora finansów publicznych, w rozumieniu przepisów art. 4 ustawy z dnia 30 czerwca 2005 r. o finansach publicznych (Dz.U. z 2005 r., Nr 249, poz. 2104 z późn. zm.), i niedziałające w celu osiągnięcia zysku, osoby prawne lub jednostki nieposiadające osobowości prawnej utworzone na podstawie przepisów ustaw, w tym fundacje i stowarzyszenia, z zastrzeżeniem ust. 4 art. 3 ustawy o pożytku publicznym i o wolontariacie. Przytoczona definicja jest nieostra, stąd prawidłowe określenie podmiotu jako organizacji pozarządowej wymaga analizy wielu przepisów prawa finansowego i gospodarczego, które nie zawsze są spójne. Szerzej na ten temat zob. I. Szaniawska, *Zakres podmiotowy pojęcia „organizacja pozarządowa”*, „Służba Pracownicza” 2005, nr 2, s. 25-30. W związku z tym rodzi się pytanie: czy kościelne osoby prawne i kościelne jednostki organizacyjne są

go⁶, z wyłączeniem organizacji wymienionych w art. 3 ust. 4 ustawy z dnia 24 kwietnia 2003 r. o działalności pożytku publicznego i o wo-

organizacjami pozarządowymi? Przepis ust. 3 art. 3 ustawy o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie przewiduje, że działalność pożytku publicznego może być prowadzona także przez osoby prawne i jednostki organizacyjne działające na podstawie przepisów o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, o stosunku państwa do innych kościołów i związków wyznaniowych oraz o gwarancji wolności sumienia i wyznania, jeżeli ich cele statutowe obejmują prowadzenie działalności pożytku publicznego. Ponadto art. 20 ustawy wyraźnie wskazuje, że organizacją pożytku publicznego mogą być dwa rodzaje podmiotów: organizacje pozarządowe oraz podmioty, o których mowa w art. 3 ust. 3, czyli kościelne osoby prawne i kościelne jednostki organizacyjne oraz stowarzyszenia jednostek samorządu terytorialnego. Można więc wnioskować, że taki dualizm podmiotowy zawarty w art. 3 wskazuje na wyraźne rozróżnienie organizacji kościelnych i organizacji pozarządowych. Jednocześnie należy podkreślić, że przedstawiciele doktryny zaliczają kościoły i inne związki wyznaniowe do szczególnej kategorii organizacji pozarządowych (traktując organizacje pozarządowe jako dobrowolne zrzeszenia), o ile prowadzą one działalność pożytku publicznego. Por. H. Izdebski, M. Kulesza, *Administracja publiczna. Zagadnienia ogólne*, Warszawa 2004³, s. 317-318.

⁶ Działalnością pożytku publicznego jest działalność społecznie użyteczna, prowadzona przez organizacje pożytku publicznego w sferze zadań publicznych (art. 3 ust. 1). Sferę zadań publicznych określa art. 4 ustawy o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie. Obejmuje ona zadania w zakresie: 1) pomocy społecznej, w tym pomocy rodzinom i osobom w trudnej sytuacji życiowej oraz wyrównywania szans tych rodzin i osób; 2) zapewnienia zorganizowanej opieki byłym żołnierzom zawodowym, którzy uzyskali uprawnienie do emerytury wojskowej lub wojskowej renty inwalidzkiej, inwalidom wojennym i wojskowym oraz kombatanantom; 3) działalności charytatywnej; 4) podtrzymywania tradycji narodowej, pielęgnowania polskości oraz rozwoju świadomości narodowej, obywatelskiej i kulturowej; 5) działalności na rzecz mniejszości narodowych; 6) ochrony i promocji zdrowia; 7) działania na rzecz osób niepełnosprawnych; 8) promocji zatrudnienia i aktywizacji zawodowej osób pozostających bez pracy i zagrożonych zwolnieniem z pracy; 9) upowszechniania i ochrony praw kobiet oraz działalność na rzecz równych praw kobiet i mężczyzn; 10) działalności wspomagającej rozwój gospodarczy, w tym rozwój przedsiębiorczości; 11) działalności wspomagającej rozwój wspólnot i społeczności lokalnych; 12) nauki, edukacji, oświaty i wychowania; 13) krajoznawstwa oraz wypoczynku dzieci i młodzieży; 14) kultury, sztuki, ochrony dóbr kultury i tradycji; 15) upowszechniania kultury fizycznej i sportu; 16) ekologii i ochrony zwierząt oraz ochrony dziedzictwa przyrodniczego; 17) porządku i bezpieczeństwa publicznego oraz przeciwdziałania patologiom społecznym; 18) upowszechniania wiedzy i umiejętności na rzecz obronności państwa; 19) upo-

lontariacie (u.d.p.p.w.)⁷, do których nie stosuje się działu II teje ustawy⁸. O status organizacji pożytku publicznego mogą też ubiegać się tzw. podmioty zrównane w u.d.p.p.w. z organizacjami pozarządowymi, czyli osoby prawne i jednostki organizacyjne kościołów i związków wyznaniowych o uregulowanej sytuacji prawnej oraz stowarzyszenia jednostek samorządu terytorialnego (art. 3 ust. 3)⁹. Na liście podmiotów zarejestrowanych jako organizacje pożytku publicznego znajdują się np. – poza fundacjami i stowarzy-

wszeczniania i ochrony wolności i praw człowieka oraz swobód obywatelskich, a także działań wspomagających rozwój demokracji; 20) ratownictwa i ochrony ludności; 21) pomocy ofiarom katastrof, klęsk żywiołowych, konfliktów zbrojnych i wojen w kraju i za granicą; 22) upowszechniania i ochrony praw konsumentów; 23) działań na rzecz integracji europejskiej oraz rozwijania kontaktów i współpracy między społeczeństwami; 24) promocji i organizacji wolontariatu; 25) działalności wspomagającej technicznie, szkoleniowo, informacyjnie lub finansowo organizacje pozarządowe oraz organizacje pożytku publicznego. Zgodnie z ust. 2 tegoż artykułu Rada Ministrów może określić, w drodze rozporządzenia, zadania w zakresie innym niż wcześniej jako należące do sfery zadań publicznych, kierując się ich szczególną społeczną użytecznością oraz możliwością ich wykonywania przez organizacje pożytku publicznego, w sposób zapewniający wystarczające zaspokajanie potrzeb społecznych. Do tej pory Rada Ministrów nie skorzystała z tego uprawnienia. Jak widać, zakres zadań publicznych został w art. 4 określony tak szeroko, że znakomita większość organizacji pozarządowych nie będzie miała problemu ze spełnieniem tego warunku. Jeżeli któryś z celów statutowych organizacji wykracza poza określoną w ustawie sferę zadań publicznych, to organizacja taka nie może uzyskać statusu organizacji pożytku publicznego.

⁷ Dz.U. z 2003 r., Nr 96, poz. 873 z późn. zm.

⁸ Są to: partie polityczne, związki zawodowe i organizacje pracodawców, samorządy zawodowe, fundacje, których jedynym fundatorem jest Skarb Państwa lub jednostka samorządu terytorialnego, chyba że: a) przepisy odrębne stanowią inaczej, b) majątek tej fundacji nie jest w całości mieniem państwowym, mieniem komunalnym lub mieniem pochodzącym z finansowania środkami publicznymi w rozumieniu ustawy o finansach publicznych lub c) fundacja prowadzi działalność statutową w zakresie nauki, w szczególności na rzecz nauki – fundacje utworzone przez partie polityczne, kluby sportowe będące spółkami działającymi na podstawie przepisów ustawy z dnia 18 stycznia 1996 r. o kulturze fizycznej (tekst jedn. Dz.U. z 2001 r., Nr 81, poz. 889 z późn. zm.).

⁹ Por. M.H. Kurleto, *Organizacje pozarządowe w działalności pożytku publicznego*, Warszawa 2008, s. 65-74.

szeniami – parafia¹⁰, seminarium duchowne¹¹, izby przemysłowo-handlowe¹², spółdzielnie socjalne¹³, spółki kapitałowe¹⁴, straże pożarne¹⁵.

Z użytego w art. 20 pkt 1 u.d.p.p.w. sformułowania, że organizacją pożytku publicznego może zostać organizacja pozarządowa, która „prowadzi działalność statutową”, wyciąga się wniosek, że statusu organizacji pożytku publicznego nie mogą uzyskać nowo powstające organizacje, ponieważ nie mogą się one jeszcze wykazać żadną konkretną działalnością. Niestety, wymóg „prowadzenia działalności” nie jest opisany w ustawie precyzyjnie. Wydaje się, że kryterium to można jednak stosować do organizacji istniejących krótki czas. Decydujące jest bowiem „prowadzenie działalności”, a nie samo istnienie organizacji. Natomiast omawianego warunku nie spełniają organizacje zarejestrowane czy też utworzone wiele lat temu, które aktualnie nie prowadzą już żadnej działalności. W celu potwierdzenia swojej dotychczasowej działalności organizacja może przedstawić m.in. wypis z właściwego rejestru, wymagane na podstawie odrębnych przepisów sprawozdanie z działalności, deklaracje podatkowe (CIT) lub chociażby wycinki prasowe. W przypadku gdyby organizacja nie spełniała tego wymogu, sąd może oddalić wniosek jako przedwczesny¹⁶.

Ze statutu organizacji powinno wynikać ponadto, że prowadzi ona działalność na rzecz całego społeczeństwa albo jakiejś społeczności, albo na rzecz pewnej grupy osób w trudnej sytuacji życiowej

¹⁰ Parafia Rzymskokatolicka pod wezwaniem św. Jadwigi Królowej – Bojano (KRS nr 0000208974).

¹¹ Metropolitalne Seminarium Duchowne w Lublinie (KRS nr 0000213812).

¹² Koszalińska Izba Przemysłowo-Handlowa w Koszalinie (KRS nr 0000057334), Regionalna Izba Przemysłowo-Handlowa w Przemysłu (KRS nr 0000016549), Izba Przemysłowo-Handlowa w Tarnowie (KRS nr 0000111616).

¹³ Wielobranżowa Spółdzielnia Socjalna „Ogniw” w Kędzierzynie-Koźlu (KRS nr 00000236687).

¹⁴ Warmińsko-Mazurska Agencja Rozwoju Regionalnego S.A. w Olsztynie (KRS nr 0000014479), „Atlas Sztuki” sp. z o.o. w Łodzi (KRS nr 0000156709).

¹⁵ Ochotnicza Straż Pożarna w Siedliskach (KRS nr 0000002676), Ochotnicza Straż Pożarna w Szydłowie (KRS nr 0000009238).

¹⁶ Por. A. Ceglarski, *Organizacje pożytku publicznego*, Warszawa 2005, s. 30-31, 37-39.

lub materialnej w stosunku do społeczeństwa (art. 20 pkt 1 u.d.p.p.w.). W statucie nie musi być napisane wprost, na rzecz jakiej społeczności lub grupy działa organizacja, lecz powinno to jasno wynikać ze sposobu określenia jej celów statutowych i sposobów ich realizacji. Przez działanie na rzecz ogółu społeczności należy rozumieć takie działanie organizacji, które jest skierowane do pewnego szerokiego kręgu odbiorców, wyodrębnionego ze względu na różne kryteria, takie jak np. kryterium terytorialne – społeczność danego osiedla, wsi lub miejscowości, czy też kryterium środowiska – społeczność szkolna, akademicka, kryterium etniczne – np. mniejszość etniczna w Polsce. Oczywiście omawiany warunek zostanie spełniony również wtedy, kiedy organizacja nie ogranicza w żaden sposób zakresu podmiotowego swojego działania i działa na rzecz całego społeczeństwa.

Status organizacji pożytku publicznego może także uzyskać organizacja, która nie działa co prawda na rzecz całego społeczeństwa czy też jakiejś konkretnej społeczności, lecz wyłącznie na rzecz określonej grupy, pod warunkiem wszakże, że grupa ta jest wyodrębniona ze względu na szczególnie trudną sytuację życiową lub materialną w stosunku do ogółu społeczeństwa. Za organizacje spełniające omawiany warunek można uznać te podmioty, których celem statutowym jest np. praca na rzecz osób ubogich, nadużywających alkoholu, uzależnionych od narkotyków czy też bezdomnych. W tym miejscu warto zauważyć, że na podstawie art. 20 pkt 3 u.d.p.p.w. – w odniesieniu do stowarzyszeń oraz klubów sportowych działających w formie stowarzyszenia – za spełnienie wyżej wskazanego wymagania uznaje się prowadzenie działalności również na rzecz członków stowarzyszenia. Zastrzeżenie to wynika ze specyfiki stowarzyszenia, które bardzo często tworzone jest przez osoby dotknięte problemem, którego przezwyciężanie jest celem statutowym organizacji (np. stowarzyszenia osób bezrobotnych lub niepełnosprawnych). Nie spełniają tego warunku natomiast stowarzyszenia prowadzące działalność wyłącznie na rzecz swoich członków¹⁷.

¹⁷ Por. tamże, s. 40-48.

Co do zasady prowadzenie działalności gospodarczej nie jest przeszkodą w uzyskaniu statusu organizacji pożytku publicznego. Trzeba jednak pamiętać o warunku określonym w art. 20 pkt 4 u.d.p.p.w., zgodnie z którym działalność gospodarcza musi być prowadzona „w rozmiarach służących realizacji celów statutowych”. Pojęcie prowadzenia działalności gospodarczej w rozmiarach służących realizacji celów statutowych nie jest sformułowaniem nowym, wprowadzonym przez omawianą ustawę. Takie sformułowanie znalazło się już w art. 5 ust. 1 ustawy z dnia 6 kwietnia 1984 r. o fundacjach¹⁸ i wobec tego, dokonując interpretacji tego pojęcia, można korzystać z orzecznictwa sądowego odnoszącego się do wymienionego przepisu. Ogólnie należy uznać, że działalność statutowa powinna być podstawową działalnością organizacji, na której skoncentrowana jest jej aktywność. Natomiast działalność gospodarcza powinna być wyłącznie działalnością uboczną, pomocniczą, służącą pozyskiwaniu środków finansowych na prowadzenie i rozwijanie działalności statutowej. Innymi słowy, cel zarobkowy nie może dominować nad celem statutowym, jednak nie może uzyskać statusu organizacji pożytku publicznego ta organizacja, która nie przeznaczca całości swoich dochodów na działalność statutową (art. 20 pkt 5 u.d.p.p.w.).

Statut organizacji musi w pełni odpowiadać wymogom określonym w pkt 6 i 7 art. 20 u.d.p.p.w., tj. organizacja musi posiadać statutowy kolegialny organ kontroli lub nadzoru, odrębny od organu zarządzającego i niepodlegający mu w zakresie wykonywania kontroli wewnętrznej lub nadzoru, a osoby zasiadające w takim organie kontroli muszą spełniać dodatkowe kryteria opisane w ustawie¹⁹. W statucie²⁰

¹⁸ Tekst jedn. Dz.U. z 1991 r., Nr 46, poz. 203 z późn. zm.

¹⁹ Osoby będące członkami organu kontrolnego nie mogą być członkami organu zarządzającego ani pozostawać z nimi w stosunku pokrewieństwa, powinowactwa lub podległości z tytułu zatrudnienia; być skazane prawomocnym wyrokiem za przestępstwo z winy umyślnej. Mogą natomiast otrzymywać z tytułu pełnienia funkcji w takim organie zwrot uzasadnionych kosztów lub wynagrodzenie w wysokości nie wyższej niż określone w art. 8 pkt 8 ustawy z dnia 3 marca 2000 r. o wynagradzanie osób kierujących niektórymi podmiotami prawnymi (Dz.U. z 2000 r., Nr 26, poz. 306 z późn. zm.).

²⁰ Por. Uchwała Sądu Najwyższego z dnia 11 maja 2005 r., sygn. III CZP 16/05, OSNC 2006, nr 3, poz. 49.

lub innym akcie wewnętrznym²¹ organizacji pożytku publicznego powinien znaleźć się także szereg zakazów, których celem jest zachowanie przejrzystości działania organizacji oraz uniemożliwienie wyprowadzania majątku poza organizację²².

Należy zauważyć, że w stosunku do kościelnych osób prawnych i jednostek organizacyjnych w art. 21 u.d.p.p.w. zostały ustalone odmienne zasady. Działalność pożytku publicznego powinna zostać wyodrębniona w sposób zapewniający należyłą identyfikację pod względem rachunkowym i organizacyjnym (w praktyce, co do zasady, oznacza to istnienie odrębnej jednostki organizacyjnej, prowadzącej działalność pożytku publicznego²³), nie ma jednak zastosowania określony w art. 20 pkt 2 u.d.p.p.w. wymóg wyłączności. Przepis pkt 5 art. 20 u.d.p.p.w. stosuje się do dochodu uzyskiwanego wyłącznie w wyniku prowadzenia działalności pożytku publicznego (jest to istotne, gdyż wiele wyznaniowych osób prawnych, zwłaszcza instytucje życia konsekrowanego – zakony – prowadzą działalność gospodarczą

²¹ Jeśli o status organizacji pożytku publicznego występuje kościelna osoba prawna lub jednostka organizacyjna, wystarczy, iż wymagane przez u.d.p.p.w. zakazy są zawarte w prawie wewnętrznym danego związku wyznaniowego.

²² Wspomniane ograniczenia to zakazy dotyczące: a) udzielania pożyczek lub zabezpieczania zobowiązań majątkiem organizacji w stosunku do jej członków, członków organów lub pracowników oraz osób, z którymi pracownicy pozostają w związku małżeńskim lub w stosunku pokrewieństwa, lub powinowactwa w linii prostej, pokrewieństwa lub powinowactwa w linii bocznej do drugiego stopnia, lub są związani z tytułu przysposobienia, opieki lub kurateli; b) przekazywania jej majątku na rzecz ich członków, członków organów lub pracowników oraz ich osób bliskich, na zasadach innych niż w stosunku do osób trzecich, w szczególności jeżeli przekazanie to następuje bezpłatnie lub na preferencyjnych warunkach; c) wykorzystywania majątku na rzecz członków, członków organów lub pracowników oraz ich osób bliskich na zasadach innych niż w stosunku do osób trzecich, chyba że to wykorzystanie bezpośrednio wynika ze statutowego celu organizacji; d) zakupu na szczególnych zasadach towarów lub usług od podmiotów, w których uczestniczą członkowie organizacji, członkowie jej organów lub pracownicy oraz ich osób bliskich.

²³ Por. A. Ceglarski, *Organizacje pożytku publicznego*, s. 79. Niemniej przesłanki zawarte w przepisie art. 21 pkt 1 u.d.p.p.w. zostają spełnione także poprzez: wyodrębnienie księgowości, założenie osobnego numeru rachunku bankowego oraz personalne określenie zespołu ludzi zajmujących się działalnością pożytku publicznego, która jest prowadzona w ramach działalności kościelnej osoby prawnej czy jednostki organizacyjnej.

czą, z której dochody mogą być w całości przeznaczane na cele kulturalne), przepis pkt 6 zaś, zawierający wymóg istnienia statutowego organu kontroli lub nadzoru, odrębnego od organu zarządzającego i niepodlegającego jego władzy, stosuje się odpowiednio, tzn. z uwzględnieniem szczegółowych zasad organizacji i działania tych jednostek²⁴. Tak jak podmioty świeckie, tak samo i kościelne osoby prawne i jednostki organizacyjne starające się o uzyskanie statusu organizacji pożytku publicznego muszą prowadzić działalność pożytku publicznego na rzecz ogółu społeczności lub określonej grupy podmiotów, co w tym przypadku oznacza, że grupa ta nie może być wyodrębniona jedynie na podstawie kryterium wyznaniowego²⁵.

Organizacje pozarządowe oraz pozostałe podmioty prowadzące działalność pożytku publicznego, spełniające określone w u.d.p.p.w. (art. 20 i 21) wymagania, uzyskują status organizacji pożytku publicznego z chwilą wpisania do Krajowego Rejestru Sądowego²⁶. Organizacja, która chce ubiegać się o status organizacji pożytku publicznego, musi złożyć wniosek do właściwego sądu rejestrowego. Wniosek składa się osobiście (w biurze podawczym sądu), korespondencyjnie lub drogą elektroniczną (do tego wymagany jest bezpieczny podpis elektroniczny). Wniosek o nadanie statusu organizacji pożytku publicznego, tak jak wszystkie inne wnioski składane do KRS, musi być złożony na właściwym formularzu²⁷. Rejestracja statusu

²⁴ W przypadku osób prawnych i jednostek organizacyjnych Kościoła katolickiego wymóg ten jest spełniony przez powołanie – zgodnie z normami prawa kanonicznego (kan. 1278) – ekonoma.

²⁵ Por. I. Szaniawska, *Organizacje pożytku publicznego*, „Służba Pracownicza” 2004, nr 4, s. 33; N. Kowal, *Tworzenie i rejestracja organizacji pożytku publicznego. Komentarz do art. 1-27 ustawy o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie oraz innych przepisów regulujących rejestrację organizacji pożytku publicznego*, Zakamycze 2005, s. 63.

²⁶ Ustawa z dnia 20 sierpnia 1997 r. o Krajowym Rejestrze Sądowym (tekst jedn. Dz.U. z 2001 r., Nr 17, poz. 209 z późn. zm.).

²⁷ Formularze służące do wpisania statusu organizacji pożytku publicznego: 1) dla organizacji już wpisanych do KRS (np. zarejestrowanych stowarzyszeń i fundacji) – KRS-Z20 oraz załącznik KRS-W-OPP; 2) dla organizacji nowo rejestrowanych (ubiegających się jednocześnie o wpis do rejestru oraz o status organizacji pożytku publicznego) – KRS-W20 oraz załącznik KRS-W-OPP; 3) dla organizacji nierejestrowanych

nie podlega opłatom sądowym. Natomiast informacja o uzyskaniu statusu organizacji pożytku publicznego jest ogłaszana w Monitorze Sądowym i Gospodarczym, co wiąże się z koniecznością poniesienia opłaty za ogłoszenie w wysokości 500 zł. Opłata ta musi zostać uiszczona w momencie składania wniosku.

Należy podkreślić, że status taki mogą uzyskiwać zarówno organizacje zarejestrowane w KRS (np. fundacje, stowarzyszenia), jak i te, które nie podlegają obowiązkowemu wpisowi do KRS, lecz rejestrowane są w innych rejestrach (np. starosta prowadzi rejestr uczniowskich klubów sportowych, Departament Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych prowadzi rejestr kościołów i innych związków wyznaniowych i przyjmuje powiadomienia właściwych władz kościelnych w sprawie utworzenia, zmiany lub zniesienia kościelnych osób prawnych).

2. PROCEDURA WPŁAT 1%

Zgodnie z obowiązującym stanem prawnym 1% podatku należnego wynikający z zeznania rocznego PIT można przekazać na rzecz jednej organizacji pożytku publicznego, która znajduje się w wykazie organizacji mających status organizacji pożytku publicznego w dniu 30 listopada danego roku podatkowego, ogłaszanym corocznie w drodze obwieszczenia Ministra Pracy i Polityki Społecznej w porozumieniu z Ministrem Sprawiedliwości (art. 45 ust. 5c u.p.d.f.²⁸; art. 21 ust. 3a u.z.p.d.o.f.²⁹). Pierwszy taki wykaz ogłosił

w KRS (np. organizacji kościelnych) – KRS-W21 oraz KRS-W-OPP. Na podstawie art. 19 ustawy o Krajowym Rejestrze Sądowym wniosek niezłożony na urzędowym formularzu lub nieprawidłowo wypełniony lub złożony bez uiszczenia należnej opłaty sąd rejestrowy zwraca wnioskodawcy bez wezwania do uzupełnienia braków.

²⁸ Ustawa z dnia 26 lipca 1991 r. o podatku dochodowym od osób fizycznych (tekst jedn. Dz.U. z 2000 r., Nr 14, poz. 176 z późn. zm.).

²⁹ Ustawa z dnia 20 listopada 1998 r. o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne (Dz.U. z 1998 r., Nr 144, poz. 930 z późn. zm.).

Minister Pracy i Polityki Społecznej w Monitorze Polskim z dnia 28 grudnia 2007 r.³⁰ Ponieważ wykaz ten zawierał błędy – m.in. umieszczono w nim organizacje, którym nie przysługuje możliwość otrzymywania wpłat 1% podatku – w Monitorze Polskim z 20 marca 2008 r. ukazało się obwieszczenie Ministra Pracy i Polityki Społecznej z dnia 12 marca 2008 r. zmieniające obwieszczenie w sprawie wykazu organizacji mających status organizacji pożytku publicznego na dzień 30 listopada 2007 r.³¹ We wspomnianym wykazie nie uwzględnia się organizacji prowadzących działalność gospodarczą, polegającą na wytwarzaniu wyrobów przemysłu elektronicznego, paliwowego, tytoniowego, spirytusowego, winiarskiego, piwowarskiego, a także pozostałych wyrobów alkoholowych o zawartości alkoholu powyżej 1,5%, oraz wyrobów z metali szlachetnych albo z udziałem tych metali, albo handlu tymi wyrobami (art. 45 ust. 5g u.p.d.f.).

Aby urząd skarbowy mógł przekazać 1% dla organizacji pożytku publicznego, musi znać numer rachunku bankowego organizacji, na który mają być wpłacane kwoty 1%. Organizacja pożytku publicznego powinna więc poinformować urząd, na jakie konto mają być przekazywane odpisy. Ustawodawca nie określił jednoznacznie, w jaki sposób urzędy skarbowe mają uzyskiwać informacje o numerach rachunków bankowych organizacji pożytku publicznego i czy mogą np. wykorzystać posiadane już informacje o kontaktach bankowych organizacji (używane do rozliczeń zwrotów podatkowych). W związku z tym 23 października 2007 r. Ministerstwo Finansów wystosowało komunikat z prośbą, aby każda organizacja pożytku publicznego zgłosiła do dnia 20 listopada 2007 r. do właściwego dla niej urzędu skarbowego informację o numerze rachunku bankowego, na który mają być przekazywane wpłaty 1%³². Nie musi to być dodatkowy rachunek banko-

³⁰ Nr 99, poz. 1078.

³¹ Nr 23, poz. 233.

³² Treść komunikatu opublikowana jest m.in. na stronie internetowej Ministerstwa Finansów: <http://www.mf.gov.pl/dokument.php?const=4&dzial=609&id=99610&typ=news> (dostęp: 30 maja 2008 r.).

wy przewidziany tylko do wpłat 1%. Może to być ten sam rachunek, który używany jest w organizacji do innych celów, czyli *de facto* może to być ten sam numer, który urząd skarbowy już zna, ale mimo to trzeba urząd skarbowy o nim poinformować. Jednoznaczne wskazanie przez organizację pożytku publicznego, na jaki numer rachunku bankowego ma być przekazywany 1% podatku, jest ważne dla urzędów skarbowych. Informacje te posłużą bowiem do stworzenia ogólnopolskiego spisu kont organizacji pożytku publicznego do przyjmowania wpłat 1%. Spis ten będzie dostępny dla wszystkich urzędów skarbowych. Dzięki temu możliwe będzie przekazanie wpłaty 1% podatku dla każdej organizacji w kraju z każdego urzędu skarbowego.

Informacja o numerze konta powinna zawierać dane identyfikujące organizację (pełna nazwa, NIP, adres siedziby i nr KRS, numer rachunku bankowego do wpłat 1%) i musi zostać opatrzona podpisem osoby uprawnionej do reprezentowania organizacji. Do informacji musi być załączone potwierdzenie zgłoszonego numeru bankowego przez bank (może to być poświadczona kopia umowy z bankiem, potwierdzenie banku o otwarciu rachunku lub zaświadczenie z banku o prowadzeniu zgłaszanego rachunku; są to dokumenty, które bank wystawia przy zakładaniu konta lub na prośbę posiadacza rachunku). Przy okazji warto też pamiętać o aktualności danych organizacji podawanych do urzędu skarbowego w zgłoszeniu NIP-2. Jeśli jakieś dane zgłaszane do urzędu skarbowego (m.in. nazwa, adres, miejsce przechowywania dokumentacji księgowej, powołanie oddziału) ulegają zmianie, należy te zmiany zgłosić do urzędu skarbowego w terminie dwóch tygodni. Dotyczy to też numerów posiadanych przez organizację kont bankowych.

Podatnik, który chce przekazać 1% swojego podatku na rzecz organizacji pożytku publicznego, nie musi aktualnie sam dokonywać wpłaty na rachunek bankowy tej organizacji, a jedynie w składanym przez siebie zeznaniu podatkowym (PIT 28³³, PIT

³³ Por. Załącznik nr 1 do rozporządzenia Ministra Finansów z dnia 2 sierpnia 2007 r. w sprawie określenia wzorów rocznego obliczenia podatku oraz zeznań podatkowych obowiązujących w zakresie zryczałtowanego podatku dochodowego od niektórych przychodów osiągniętych przez osoby fizyczne (Dz.U. z 2007 r., Nr 148, poz. 1045).

36³⁴, PIT 36L³⁵, PIT 37³⁶, PIT 38³⁷) podać wysokość wnioskowanej (zadeklarowanej) wpłaty, która nie może przekroczyć kwoty odpowiadającej 1% podatku należnego, oraz dane pozwalające na właściwe zidentyfikowanie organizacji pożytku publicznego, tj. jej nazwę oraz numer wpisu do Krajowego Rejestru Sądowego (odpowiednio w: PIT 28 – poz. 136-138; PIT 36 – poz. 312-314; PIT 36L – poz. 108-110; PIT 37 – poz. 124-126; PIT 38 – poz. 60-62)³⁸. Wskazanie w zeznaniu podatkowym organizacji pożytku publicznego poprzez podanie jej nazwy i numeru wpisu do Krajowego Rejestru Sądowego traktuje się bowiem na równi ze złożeniem wniosku, o którym mowa w ust. 5c art. 45 u.p.d.f. bądź ust. 3a art. 21 u.z.p.d.o.f. Wniosek taki można również złożyć na piśmie w postaci odrębnego podania. Nie można pomylić się w nazwie czy numerze KRS, należy dokładnie przepisać ją z ogłoszonego wykazu. Pomyłka oznacza, że wniosek nie został właściwie złożony i jako taki nie podlega rozpoznaniu. Pomyłka w numerze KRS może prowadzić do wskazania zupełnie innej organizacji. W tej kwestii należy więc być absolutnie skrupulatnym. Warunkiem skutecznego skorzystania z możliwości przekazania 1%

³⁴ Por. Załącznik nr 3 do rozporządzenia Ministra Finansów z dnia 2 sierpnia 2007 r. w sprawie określenia wzorów rocznego obliczenia podatku oraz zeznań podatkowych obowiązujących w zakresie podatku dochodowego od osób fizycznych (Dz.U. z 2007 r., Nr 148, poz. 1044).

³⁵ Por. Załącznik nr 5 do rozporządzenia cyt. w przyp. 34.

³⁶ Por. Załącznik nr 2 do rozporządzenia cyt. w przyp. 34.

³⁷ Por. Załącznik nr 4 do rozporządzenia cyt. w przyp. 34.

³⁸ Prawa przekazywania 1% podatku na rzecz organizacji pożytku publicznego pozbawieni są nadal podatnicy karty podatkowej i osoby duchowne, które opłacają podatek w formie ryczałtu od przychodów z ofiar otrzymywanych z racji pełnienia funkcji o charakterze duszpasterskim. Trudno doszukać się racjonalnego uzasadnienia takiej sytuacji. Jest to odstępstwo od zasady równego traktowania obywateli, a ustawa o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne różnicuje sytuację prawną podatników w zakresie prawa do przekazywania 1% podatku na rzecz organizacji pożytku publicznego bez istnienia uzasadnionego kryterium różnicowania podmiotów prawa. Zob. także: D. Walencik, *Wpłaty z tytułu 1% podatku jako sposób refinansowania pomocy społecznej*, w: *Funkcje publiczne związków wyznaniowych. Materiały III Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego*, red. A. Mezglewski, Lublin 2007, s. 245-246.

podatku jest ponadto złożenie zeznania w terminie (art. 45 ust. 5f u.p.d.f.; art. 21 ust. 3d u.z.p.d.o.f.). Zeznania złożone po terminie nie dają prawa przekazania 1%, nawet jeżeli odrębny wniosek został złożony wcześniej.

Przekazania kwoty 1% podatku na rachunek bankowy wybranej przez podatnika organizacji pożytku publicznego – po pomniejszeniu o koszty przelewu bankowego – dokonuje naczelnik urzędu skarbowego właściwy miejscowo dla złożenia zeznania podatkowego w terminie trzech miesięcy od upływu terminu dla złożenia zeznania podatkowego (art. 45 ust. 5e u.p.d.f.; art. 21 ust. 3c u.z.p.d.o.f.), czyli maksymalnie do końca kwietnia (wpłaty otrzymane od podatników podatku ryczałtowego od przychodów ewidencjonowanych) i do końca lipca (w pozostałych przypadkach).

Według nowych zasad podatnik może przekazać kwotę od 10 gr do 1% podatku należnego wynikającego z zeznania rocznego na rzecz wybranej przez siebie organizacji pożytku publicznego. Oczywiście, przekazując 1% w więcej niż jednym zeznaniu rocznym (np. gdy składa za dany rok podatkowy PIT-36 i PIT-38), podatnik może przekazać 1% tylu organizacjom, ile składa zeznań rocznych, tzn. jednej organizacji przekazuje 1% podatku wynikający z jednego zeznania rocznego³⁹. Podatnik, chcący przekazywać 1% co roku, powinien co roku składać odrębny wniosek (czy wypełniać co roku ponownie zeznanie roczne).

W deklaracjach podatkowych brak jest rubryki określającej cel, na który ma być przekazany 1% podatku, np. na imię i nazwisko osoby, której pomoc za pośrednictwem organizacji ma być udzielona. Doraźną próbą rozwiązania tej kwestii jest przedstawiona przez Ministerstwo Finansów propozycja, by podatnik w składanym przez siebie zeznaniu podatkowym w rubryce „Inne informacje, w tym ułatwiające kontakt z podatnikiem”, znajdującej się bezpośrednio nad wnioskiem o przekazanie 1% podatku (odpowiednio w: PIT 28 – poz. 135; PIT 36 – poz. 311; PIT 36L – poz. 107; PIT 37 – poz. 123; PIT 38 – poz. 59), wpisywał konkretny cel, na który chce prze-

³⁹ Por. J. Kopyra, *Ustawa o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie. Komentarz*, Warszawa 2005, s. 119.

kazać wpłatę 1%⁴⁰. Jednak taki nakaz, nawet wyrażony na piśmie czy opublikowany w serwisie internetowym Ministerstwa Finansów, nie wiąże urzędów skarbowych czy poszczególnych urzędników rozliczających deklaracje podatkowe.

Ponadto w obecnym stanie prawnym podatnik nie ma możliwości przekazania 1% podatku na rzecz konkretnej terenowej jednostki organizacyjnej lub oddziału organizacji pożytku publicznego niemającej osobowości prawnej, ponieważ kwota stanowiąca 1% należnego podatku wynikającego z zeznania rocznego zostaje wpłacona na jeden wskazany przez organizację pożytku publicznego rachunek bankowy. Nie dotyczy to terenowych jednostek organizacyjnych lub oddziałów mających osobowość prawną, ponieważ te powinny uzyskać samodzielny status organizacji pożytku publicznego⁴¹.

Emeryci i renciści, którzy otrzymują PIT roczny z ZUS, nie mają obowiązku składać dodatkowego rozliczenia rocznego. Jeżeli chcą jednak przekazać 1% swojego podatku, powinni złożyć PIT-37, wypełnić go w szczególności w rubrykach 124-126 i oczywiście złożyć w terminie.

Jeżeli podatnik wpłacił po 30 kwietnia tytułem 1% jakieś kwoty bezpośrednio na rzecz organizacji pożytku publicznego, to kwot takich nie wykaże w zeznaniu w ramach 1%, może je jednak odliczyć jako darowiznę na cele pożytku publicznego, w ramach limitu i zgodnie z zasadami obowiązującymi w przypadku ulgi na darowiznę. Można jednak – również w porozumieniu z organizacją – wycofać darowiznę czy uchylić się od jej skutków z powodu błędu i przekazać 1% ponownie, tym razem w zeznaniu rocznym. Wpłata 1%, przekazywana bezpośrednio przez urząd skarbowy, nie ma nic wspólnego z darowiznami i odliczeniami z tytułu darowizn. Limity odliczenia w zakresie darowizn i ulgi 1% są niezależne. Można jednak powie-

⁴⁰ Por. Komunikat Ministerstwa Finansów z dnia 21 grudnia 2007 r. w sprawie przekazywania 1% podatku na rzecz organizacji pożytku publicznego za pośrednictwem urzędów skarbowych, <http://www.mf.gov.pl/dokument.php?const=4&dzial=609&id=107503&typ=news> (dostęp: 30 maja 2008 r.).

⁴¹ Szerzej na temat procedury przekazywania 1% podatku zob. D. Walencik, *Ewolucja procedury alokacji 1% podatku na rzecz organizacji pożytku publicznego*, „Przegląd Prawa Wyznaniowego” 2009, t. 1, s. 9-25.

dzień, że im wyższe odliczenia, tym niższy podatek należny, a zatem i niższy limit wpłaty 1%.

ZAKOŃCZENIE

Podsumowując, należy stwierdzić, iż przepisy u.d.p.p.w. (zwłaszcza art. 3 ust. 3, art. 21 i 27) – w obecnym brzmieniu – są korzystne dla kościelnych osób prawnych i jednostek organizacyjnych, ponieważ umożliwiają im uzyskiwanie statusu organizacji pożytku publicznego. Wpłaty 1% podatku dochodowego od osób fizycznych mogą stanowić i stanowią dodatkowe źródło finansowania instytucji kościelnych, które oprócz działalności kultowej prowadzą również działalność społecznie użyteczną w sferze zadań publicznych. Wreszcie praktyka wskazuje, że instytucje kościelne są odpowiednio (niejednokrotnie nawet lepiej od innych podmiotów) przygotowane do prowadzenia działalności pożytku publicznego, otrzymują status organizacji pożytku publicznego oraz bez większych trudności pozyskują wpłaty 1% podatku, ponieważ transparentnie nimi administrują.

1% DONATIONS OFF THE NATURAL PERSONS' INCOME TAX AS A SOURCE OF FUNDING FOR CHURCH'S INSTITUTIONS

S u m m a r y

The author discusses the prerequisites and procedures of obtaining the status of a public benefit organisation by ecclesiastical legal persons and organisational units; he further lists the conditions of their receipt of the donations of 1% off the natural persons' income tax. In the author's opinion, the effective regulations of the 24 April 2003 Public Benefit and Volunteer Work Act (especially Article 3(3), Article 21 and 27) promote ecclesiastical legal persons and organizational units. Furthermore, the donations of 1% off the natural persons' income tax provide additional funding for Church's institutions which, on top of cultural initiatives,

undertake beneficial activities in the province of public objectives. Finally, having referred to the act's application in practice, the author concludes that ecclesiastical institutions display particular fitness (often greater than other that of other entities) to implement publically beneficial programmes and more readily obtain the 1% off-tax donations due to their credibility when it comes to a transparent and efficient management of finances.

Translated by Konrad Szulga

TADEUSZ STANISŁAWSKI

DAROWIZNY NA CELE KULTU RELIGIJNEGO
I KOŚCIELNĄ DZIAŁALNOŚĆ
CHARYTATYWNO-OPIEKUŃCZĄ

KONTROWERSJE I NOWE ROZWIĄZANIA

WPROWADZENIE

Darowizny zawsze stanowiły podstawę zarówno zwykłego, codziennego funkcjonowania podmiotów kościelnych, jak i prowadzenia przez nie dzieł wykraczających swoim zasięgiem poza misję ściśle religijną, kultową. W tym znaczeniu darowizny rozumiane są niezwykle szeroko. Obejmują swoim zasięgiem wszelkie dobrowolne przekazywanie środków mających wartość materialną na rzecz podmiotów działających w ramach kościołów i innych związków wyznaniowych. Chodzi tu zarówno o czynności jednorazowe, jak i powtarzające się, dokonywane za życia, jak i po śmierci darczyńców (w postaci spadków czy zapisów testamentowych). Przez wspomniane środki rozumie się zarówno pieniądze, jak i towary bądź usługi świadczone na rzecz obdarowanych. Tak szeroko rozumiane darowizny bez wątplenia w polskim systemie prawnym i ekonomicznym stanowią obecnie podstawę materialną funkcjonowania znakomitej większości kościołów i innych związków wyznaniowych. Ich (związków wyznaniowych) funkcjonowanie natomiast – jak wyżej wspomniano – wykraczające często poza ściśle kultową działalność, zajmuje miejsce wśród innych form działalności podmiotów niebędących częściami sektora publicznego, a cieszących się przychylnością ustawodawcy.

1. PODSTAWY PRAWNE I ISTOTA KORZYŚCI PODATKOWYCH

Owa przychylność wyraża się w finansowym preferowaniu zarówno podmiotów zajmujących się taką działalnością, jak i tych, którzy dokonują na ten cel rzeczonych darowizn. W odniesieniu do instytucji kościelnych oznacza przede wszystkim zwolnienie z podatku dochodowego od osób prawnych oraz ulgi w niektórych podatkach lokalnych. Już w tym miejscu trudno jest czasami odcyfrować pierwotne zamiary ustawodawcy i ich ewentualną aktualność. Spowodowane jest to przede wszystkim tym, iż przepisy dotyczące zwolnień podatkowych pochodzą przede wszystkim z czasów ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego¹ i są niemal powtórzone w ustawach o podatkach dochodowych². Te akty prawne pochodzą jednak z przełomu lat 80. i 90. ubiegłego stulecia. Wydaje się, iż ustawodawca nie dołożył starań, aby kontynuować wprowadzanie podobnych rozwiązań w kolejno pojawiających się konstrukcjach podatkowych, jak choćby podatku od towarów i usług i przepisach dotyczących dokumentacji podatkowej. Ten brak koordynacji pomiędzy przepisami wyznaniowymi a podatkowymi jest szczególnie widoczny w przepisach dotyczących darowizn na kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą. W przypadku natomiast podatników dokonujących darowizn na rzecz tej działalności, jako jednej z wielu popieranych przez ustawodawcę, przychylność tegoż ustawodawcy wyraża się w możliwości pomniejszania podstawy opodatkowania o kwotę równą wartości dokonanej darowizny. Ta operacja była błędnie nazywana „odliczaniem od podatku” i przez to mylona choćby z systemem faktycznie istniejącego pomniejszania podatku o 1% przeznaczony na rzecz organizacji pożytku publicznego. Z ekonomicznego punktu widzenia oznacza refundację przez organ podatko-

¹ Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 29, poz. 154 z późn. zm.).

² Ustawa z dnia 26 lipca 1991 r. o podatku dochodowym od osób fizycznych (Dz.U. z 2000 r., Nr 14, poz. 176 z późn. zm.) (dalej PIT).

Ustawa z dnia 15 lutego 1992 r. o podatku dochodowym od osób prawnych (Dz.U. z 2000 r., Nr 54, poz. 654 z późn. zm.) (dalej CIT).

wy (zwrot) części dokonanej darowizny. Ta część równa jest procentowo stawce płaconego przez podatnika podatku dochodowego (np. 18% w większości przypadków podatku dochodowego od osób fizycznych).

2. KONTROWERSJE WOKÓŁ PODSTAW PRAWNYCH

Z racji swojej długiej obecności w polskim systemie prawa wyznaniowego i finansowego darowizny stały się przedmiotem wielu opracowań³. Jednym z powodów tego zainteresowania jest również niestabilność przepisów, polegająca w dużej mierze na braku koordynacji między przepisami nazywanymi umownie wyznaniowymi a rozwiązaniami prawa podatkowego. Z tego powodu wydaje się uzasadnione skoncentrowanie się wyłącznie na problematycznych fragmentach tej tematyki oraz na stosunkowo nowych rozwiązaniach.

Pośród celów, na które mogą być przeznaczone środki pochodzące z darowizn, jedynie cele pożytku publicznego zostały dość szczegółowo sprecyzowane w odpowiedniej ustawie⁴. Pozostają natomiast wątpliwości co do określeń: cele kultu religijnego oraz kościelna działalność charytatywno-opiekuńcza. W pierwszym wypadku ustaliła się praktyka, uznająca za wystarczające przekazanie środków kościelnej osobie prawnej. Może to mieć dwa uzasadnienia. Po pierwsze, ustawodawca uznaje, iż każda kościelna osoba prawna prowadzi działalność w zakresie kultu religijnego. W konsekwencji nie uznaje za stosowne i istotne zbadanie, czy i w jakich proporcjach owa działalność pozostaje w stosunku do innych rodzajów działalności danej osoby prawnej. W istocie tak się dzieje w większości „popularnych” kościelnych osób prawnych jak parafie czy klasztory. Problematyczne staje się to wówczas, gdy na pierwszy plan wysuwa się

³ Por. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2008², s. 216-247 (i wskazana tam literatura).

⁴ Ustawa z dnia 24 kwietnia 2003 r. o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie (Dz.U. Nr 96, poz. 873 z późn. zm.).

działalność innego rodzaju, choć także popierana przez ustawodawcę, np. naukowa, oświatowo-wychowawcza (szkoły katolickie), wychowawcza i kulturalna (świećlice środowiskowe, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży). Powstaje jednak pytanie, jakiego rodzaju działalność prowadzi np. diecezja, prowincja zakonna czy choćby Konferencja Episkopatu Polski. Drugim możliwym rozwiązaniem jest wreszcie przyjęcie określenia „cele kultu religijnego” z ustawodawstwa Polski Ludowej, kiedy była to jedyna przesłanka umożliwiająca uzyskanie zwolnienia z podatku dochodowego. Wtedy cele te były doraźnie określane w uregulowaniach niższego rzędu, często poprawnych z dzisiejszego punktu widzenia. W obydwu przypadkach wydaje się uzasadnione i pożądane wprowadzenie do ustaw o podatkach dochodowych określenia „darowizny na rzecz osób prawnych kościołów i innych związków wyznaniowych”. Takie rozwiązanie uprościłoby przepisy i nie nakładało na nikogo obowiązku interpretowania określenia „cele kultu religijnego” przy braku definicji legalnej⁵.

Kościelna działalność charytatywno-opiekuńcza jest już również określeniem mającym pewną tradycję w praktyce i orzecznictwie sądowym, głównie sądów administracyjnych. Związane jest to przede wszystkim z brakiem limitów odliczeń w przypadku darowizn na ten cel oraz z relacjami uregulowań ustaw wyznaniowych w tym zakresie do ustawodawstwa podatkowego, gdzie brak jest takowych. Ustawa o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego zawiera przykładowy katalog działalności uważanej za działalność charytatywno-opiekuńczą⁶. Nie jest to katalog zamknięty, ale w przypadku wątpliwości

⁵ Por. Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie z dnia 22 września 2005 r., sygn. Ibisa/Wa 845/05; Pismo z dnia 24 września 2007 r. Podkarpackiego Urzędu Skarbowego w Rzeszowie, PUS I/423/70/07.

⁶ Art. 39: „Działalność charytatywno-opiekuńcza Kościoła obejmuje w szczególności: 1. prowadzenie zakładów dla sierot, starców, osób upośledzonych fizycznie lub umysłowo oraz innych kategorii osób potrzebujących opieki; 2. prowadzenie szpitali i innych zakładów leczniczych oraz aptek; 3. organizowanie pomocy w zakresie ochrony macierzyństwa; 4. organizowanie pomocy sierotom, osobom dotkniętym klęskami żywiołowymi i epidemiami, ofiarom wojennym, znajdującym się w trudnym położeniu materialnym lub zdrowotnym rodzinom i osobom, w tym pozbawionym wolności; 5. prowadzenie żłobków, ochronek, burs i schronisk; 6. udzielanie pomocy w zapew-

wskazane jest nawiązanie do którejś z wymienionych tam kategorii, np. w sporządzanym na rzecz darczyńcy sprawozdaniu.

W zależności od celów, na które jest przekazana darowizna, istnieją istotne różnice w warunkach umożliwiających następnie korzystne podatkowo rozliczenie takiej czynności. W najczęstszej chyba sytuacji, gdy przedmiotem darowizny są środki pieniężne, zawsze warunkiem niezbędnym jest wpłata tych środków na rachunek bankowy obdarowanego. Istotne jest przy tym, aby wpłacającym (właścicielem rachunku) był podmiot, który następnie chce skorzystać z ulgi podatkowej, a właścicielem rachunku, na który dokonywana jest wpłata, był podmiot (osoba prawna) prowadzący działalność tego typu, który jest preferowany przez ustawodawcę (umożliwia skorzystanie z ulgi). W żadnym wypadku obdarowanym nie może być osoba fizyczna (nie może to być więc np. rachunek osobisty proboszcza parafii, choć jest on organem osoby prawnej)⁷. Możliwe jest jednak pomniejsze przekazywanie środków finansowych na potrzeby konkretnych osób fizycznych określonych już w momencie dokonywania wpłaty (np. tzw. adopcja serca – utrzymywanie i kształcenie konkretnych dzieci w Afryce)⁸. Gdy przedmiotem darowizny nie są pieniądze, ale np. towary lub usługi, koniecznym dowodem jest dokument, w którym określona jest wartość darowizny oraz oświadczenie obdarowanego o przyjęciu tej darowizny⁹. Ustawodawca nie żąda zatem umowy darowizny, lecz dwóch dokumentów jednostronnych wystawionych przez obydwie strony omawianej czynności. Trudno jest znaleźć przyczynę takiego stanowiska. Może ono kreować problemy, np. rozbieżności co do przedmiotu albo wartości darowizny. Oczywiście, obowiązek posiadania, a następnie przedstawienia tychże dokumentów spoczywa wyłącznie na obdarowanym.

nieniu wyczynku dzieciom i młodzieży znajdującym się w potrzebie; 7. krzewienie idei pomocy bliźnim i postaw społecznych temu sprzyjających; 8. przekazywanie za granicę pomocy ofiarom klęsk żywiołowych i osobom znajdującym się w szczególnej potrzebie”.

⁷ Art. 26 ust. 5 pkt 1 PIT.

⁸ Pismo z dnia 30 marca 2005 r. Urzędu Skarbowego w Chorzowie, US PDII-415/2/05.

⁹ Art. 26 ust. 7 pkt 2 PIT; art. 18 ust. 1c CIT.

Gdy chodzi natomiast o darowiznę na kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą, a więc bardziej „premiowaną”, dodatkowym warunkiem formalnym jest wystawienie przez obdarowanego w terminie dwóch lat od przyjęcia darowizny sprawozdania o przeznaczeniu jej na rzeczony cel. Brak jest legalnej definicji samego sprawozdania, jak i wymogów co do jego treści. Sądy administracyjne w swoim orzecznictwie przychylają się do gramatycznej wykładni słowa „sprawozdanie” i oczekują raczej opisu etapów wykorzystania pozyskanych środków niż deklaracji o ich przeznaczeniu na rzeczony cel¹⁰. Problematyczny w tym miejscu jest również dwuletni czas na przekazanie darczyńcy takiego sprawozdania. Brak jest powiązania tego terminu choćby z terminami składania rocznych rozliczeń podatkowych. Możliwa jest zatem sytuacja, w której podatnik zostanie poddany kontroli podatkowej, zanim upłynie termin sporządzenia sprawozdania, a już przynajmniej musi złożyć roczne zeznanie, licząc na otrzymanie sprawozdania w terminie późniejszym. Wskazane byłoby zatem powiązanie tych terminów oraz ustalenie formalnego wzoru sprawozdania. Obecny stan prawny umożliwia bowiem powstanie sytuacji, w której podatnik dokonujący w dobrej wierze darowizny na taki cel stanie przed zarzutem złożenia przynajmniej niedokładnego, jeśli nie fałszywego zeznania podatkowego bez własnej winy. Wątpliwe jest również uzależnianie jego aktualnej sytuacji prawnej od przyszłego aktu obdarowanego, co do którego oprócz terminu brak jest również wymagań formalnych.

3. KONTROWERSJE WOKÓŁ ORZECZEŃ SĄDOWYCH

Wiele owych niejednoznacznych sytuacji wciąż wywołuje kontrowersje i jest przedmiotem analiz w doktrynie prawa wyznaniowego i podatkowego. Ważnym głosem w tej dyskusji jest krytyczna glosa autorstwa dr. Pawła Boreckiego¹¹ do wyroku Naczelnego Sądu Ad-

¹⁰ B. Rakoczy, *Ustawa o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Warszawa 2008, s. 336-337.

¹¹ Glosa do uchwały NSA z dnia 14 marca 2005 r., FPS 5/05.

ministracyjnego z dnia 14 marca 2005 r.¹² Wyrok ten bowiem wydaje się porządkować linię orzecznictwa sądów administracyjnych i opinianych na niej decyzji organów skarbowych.

Autor trafnie zauważa na wstępie rozbieżność terminologii ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego z aktualnym ustawodawstwem, zwłaszcza podatkowym. Jednak już wysuwane na tej podstawie wnioski, a mianowicie postulat nieobowiązywania przepisów ustaw kościelnych mówiących o podatku dochodowym, z racji odmienności konstrukcji podatkowych istniejących w momencie ich uchwalania wydaje się zbyt daleko idący. Istotnie, ustawodawca zaniedbał aktualizacji określeń używanych w ustawach kościelnych. Dotyczy to wszakże również innych zagadnień podatkowych, np. przepisów o zobowiązaniach podatkowych rozumianych obecnie jako przepisy ordynacji podatkowej, lub strukturalnych, jak zmiany w strukturze rządu, np. Minister-Szef Urzędu ds. Wyznań – tu jednak wystarczy stosowanie zasady *ratio legis*, choć oczywiście pożądana byłaby całościowa harmonizacja określeń.

Na uwagę zasługuje także podkreślenie wyjątkowej pozycji Kościołów Katolickiego i Prawosławnego, mających w „swoich” ustawach szczególnie uregulowania dotyczące bezlimitowych odliczeń darowizn na cele działalności charytatywno-opiekuńczej. Szkoda jednak, iż autor nie bierze pod uwagę rozwiązania konkurencyjnego dla swojej propozycji uznania ich za niekonstytucyjne, a mianowicie, rozszerzenia tych rozwiązań na pozostałe kościoły i inne związki wyznaniowe i w ten sposób zrealizowania zasady równouprawnienia. Trudno również ocenić, na czym oparta jest teza o niektórych tylko firmach (osobach prawnych?), mogących odliczać całość dokonanej darowizny od podstawy opodatkowania. Żadne przepisy nie wprowadzają zróżnicowania po stronie darczyńców, a trudno mówić o wyznaniu osob prawnych.

Zasada równouprawnienia nie jest jedyną zasadą w Konstytucji regulującą relacje między państwem a wspólnotami religijnymi. Zasada współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego wzywa te wspólnoty do szczególnej współpracy z państwem. Zadania takie

¹² ONSAiWSA 2005/3.

wymagają zaangażowania struktur, osób i środków. Można zatem spojrzeć na regulacje dotyczące darowizn kościelnych jako na przepisy ułatwiające podejmowanie tych zadań, do których inne podmioty nie czują się szczególnie powołane. Wśród zadań tych cele, na które mogą być przeznaczane środki z darowizn, zajmują poczesne miejsce.

Niezwykle cenna jest również przytoczona przez autora historia powstawania odnośnych przepisów ustaw kościelnych. Może być jednak ona także argumentem za tezą, iż po stronie ustawodawcy istniała pełna świadomość wagi i konsekwencji takiej formy uchwalanych przepisów, a ich ostateczny kształt należy rozumieć jako świadomą *ratio legis*.

Trudno jednak zaakceptować tezę autora, konkludującą głosem, a mówiącą o „wręcz kryminogennym charakterze” obowiązujących przepisów. Zwłaszcza że argumenty przytaczane na poparcie tych jednak kontrowersyjnych – jak na naukowe opracowania – tez zaczerpnięte są wyłącznie z artykułów prasowych. Nie wydaje się poważne pisanie w jednym zdaniu: „Straty skarbu państwa z tytułu fikcyjnych darowizn są niewymierne”, w następnym: „Szacuje się, że w samym tylko 2001 r. państwo straciło [...] ok. pół miliarda złotych”, a źródłem tych poglądów jest artykuł w tygodniku „Wprost”. Tak poważne zarzuty powinny być oparte na wyrokach sądowych lub choćby wszczętych przez prokuraturę postępowaniach, jeśli niebawem będziemy obchodzić dwudziestolecie obowiązywania pierwszych „wręcz kryminogennych” przepisów.

4. NOWE ROZWIĄZANIA LEGISLACYJNE

Całokształt przepisów dotyczących problematyki darowizn nie wydaje się ostatecznie ukształtowany, o czym świadczą pojawiające się na gruncie ustaw podatkowych nowe instytucje.

Po stronie darczyńców w zeznaniach podatkowych uwzględnia się sumy dokonanych darowizn oraz identyfikuje się osobę obdarowanego. Ten istniejący od dawna obowiązek uzupełniony został odpowiednimi przepisami, zobowiązującymi obdarowanego do wyod-

rębnienia danych o otrzymanych darowiznach w zeznaniach podatkowych oraz do opublikowania odpowiednich informacji¹³. Podatnicy składający zeznania podatkowe zobowiązani zostali do wyodrębnienia w nich danych darowizn i darczyńców oraz celu darowizny, ci zaś, którzy nie mają obowiązku składania zeznań, zobowiązani zostali do przekazania urzędowi skarbowemu wyłącznie danych dotyczących rzeczonych darowizn. Ustawodawca ustalił warunki minimalne, których spełnienie powoduje powstanie tego obowiązku. Obowiązek powstaje zatem, jeżeli jednorazowa kwota darowizny przekracza 15 000 zł lub suma wszystkich darowizn w roku podatkowym od jednego darczyńcy przekracza 35 000 zł. Zatem *a contrario*, ów obowiązek nie powstaje, gdy suma mniejszych niż 15 000 zł kwot, ale pochodzących od różnych darczyńców (od każdego jednak mniej niż w sumie 35 000 zł), przekroczy nawet 35 000 zł.

Kolejnym obowiązkiem, powiązaniem z powyższym, jest powinność opublikowania powyższych danych. Dokonać tego należy przez umieszczenie ich w internecie, ogłoszenie w środkach masowego przekazu lub wyłożenie dla zainteresowanych w pomieszczeniach ogólnie dostępnych oraz poinformować o tym pisemnie naczelnika właściwego urzędu skarbowego. Ten z kolei obowiązek powstaje z chwilą osiągnięcia w danym roku podatkowym dochodu 20 000 zł.

Jak każda nowa instytucja, tak i owe najnowsze regulacje wydają się mieć pewne cechy, które mogą wzbudzać kontrowersje oraz wymagać doprecyzowania poprzez zmianę przepisów lub wydanie odpowiednich rozporządzeń wykonawczych. Powstaje zatem pytanie o rodzaj wspomnianych środków masowego przekazu oraz ich zasięg: czy np. można za takowe uznać parafialną gazetkę, lokalny biuletyn czy publikacje lokalnego samorządu (dziennik, tygodnik, miesięcznik)? Jak długo dane te mają pozostawać na witrynach internetowych – na zawsze, do następnego roku lub zeznania podatkowego? Czy ma to być strona internetowa obdarowanego, czy może być np. jednostki wyższej – diecezji, prowincji zakonnej, jak wówczas te dane odnaleźć i zidentyfikować? Jak długo mają być wyłożone w pomie-

¹³ Art. 18 ust. 1e i 1f CIT.

szczeniach ogólnie dostępnych? Nie bez znaczenia pozostaje też kwestia kwotowych progów powodujących powstanie określonych powinności po stronie obdarowanych. Obowiązek publikacji powstaje po przekroczeniu 20 000 zł dochodu. W przypadku prowadzenia działalności innej niż statutowa i powodującej obowiązek prowadzenia księgowości wydaje się to dość proste. Co jednak dzieje się, gdy darowizny stanowią część działalności statutowej, będącej jedyną działalnością danej osoby prawnej, zwolnionej w związku z tym z obowiązku prowadzenia dokumentacji? Czy oznacza to nałożenie nowego obowiązku dokumentacji tylko części dochodów pochodzącej z darowizn i od jakiego momentu? Od początku roku podatkowego, aby stwierdzić ewentualny moment przekroczenia 35 000 zł, czy też dopiero od tego momentu, a wówczas, na jakiej podstawie ten moment stwierdzić? Wydaje się niewłaściwe stosowanie wykładni rozszerzającej w wypadku nakładania nowych obowiązków na podatnika. Co dzieje się wówczas, gdy dana osoba prawna otrzyma np. dwie darowizny w wysokości 10 000 i 11 000 zł? Powstaje obowiązek publikacji, ale nie powstał jeszcze obowiązek wyszczególnienia nazwy i adresu darczyńcy, a zatem opublikować tylko kwotę?

PODSUMOWANIE

Podsumowując, należy stwierdzić, iż niewątpliwie darowizny wciąż odgrywają ogromną rolę w finansowaniu działalności kościołów i innych związków wyznaniowych. Jedyne ich części, niewielka, ale sformalizowana, jest przychylnie traktowana podatkowo przez ustawodawcę. Oznacza to aprobatę przede wszystkim dla działalności prowadzonej przez owe instytucje, ze szczególnym uwzględnieniem działalności charytatywno-opiekuńczej. Mimo ugruntowanej pozycji, jaką owe darowizny mają w świadomości podatników oraz w polskim systemie prawnym, wciąż pozostaje wiele kwestii do ostatecznego rozstrzygnięcia. Co więcej, nowe elementy owego systemu wydają się również nie tylko dostarczać materiałów badawczych prawu wyznaniowemu i finansowemu. Otwierają także pole do współpracy wyspecjalizowanych instytucji wspólnych łączących

przedstawiciele państwa oraz kościołów i innych związków wyznaniowych, a powołanych właśnie do rozwiązywania problemów tego rodzaju.

DONATIONS FOR WORSHIP PURPOSES
AND CHURCH'S CHARITABLE ACTIVITY

S u m m a r y

Donations have always been fundamental to the functioning of ecclesiastical entities. The legislator's favourable response to the needs of such entities is manifested in its support provided to their donors. As far as the Church institutions are concerned, they are exempt from legal persons' income tax and enjoy concessions in some local taxes. On the other hand, taxpayers donating to ecclesiastical entities may deduct the donation from the taxation base.

Having been functioning in the Polish law on denominations and financial law for a long time, donations have been the subject of numerous studies. One of the reasons for their frequent occurrence in research papers is the fluctuating regulations. Hence, it is justified that only some more complex issues of this subject as well as implemented novelties be put to more conscientious examination. These are: purposes of donations, formal requirements of donating, controversial judicial decisions, the obligation of recording and publicizing donors' details.

To conclude, it must be noted that donations play a conclusive and pivotal role in the financing of churches and other religious associations. Only part of them, yet formalized, is approved by the legislator in terms of tax reliefs. Despite their established position in taxpayers' awareness and in Polish legal system, there is still much left to be resolved in this respect. The new components of the system open new windows of collaboration between specialized institutions intended to provide a meeting ground for the state, Church and other religious associations.

Translated by Konrad Szulga

MONIKA PISZCZ-CZAPLA

KRYTERIA WYDATKOWANIA ŚRODKÓW FUNDUSZU KOŚCIELNEGO

Fundusz Kościelny został powołany na mocy przepisów ustawy z dnia 20 marca 1950 r. o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego¹, zwanej dalej „ustawą”. Określenie nieruchomości mianem „dóbr martwej ręki” wyjaśnia się tym, że pochodzą one głównie z zapisów dokonywanych na rzecz kościołów przez umierającego na łożu śmierci bądź też niezbywalnością tych dóbr, będących zatem martwymi dla obrotu ziemią².

Z dniem wejścia w życie ustawy na własność państwa przeszły wszystkie nieruchomości ziemskie związków wyznaniowych z wyjątkiem gospodarstw rolnych proboszczów w granicach do 50 ha, a na terenie województw poznańskiego, pomorskiego i śląskiego – do 100 ha, których posiadanie ustawa proboszczom poręczyła (art. 1 ust. 1 w zw. z art. 4 ustawy). Dochody z przejętych od kościołów i związków wyznaniowych nieruchomości miały zostać przeznaczone wyłącznie na cele kościelne i charytatywne (art. 1 ust. 4 ustawy) i wraz z dotacjami państwowymi tworzyć miały Fundusz Kościelny (art. 8 ustawy), jednakże nigdy nie dokonano zewidencjonowania nieruchomości ziemskich przejętych na własność państwa na mocy ustawy i pomimo

¹ Dz.U. Nr 9, poz. 87 z późn. zm.

² M. Winiarczyk-Kossakowska, *Pół wieku po konfiskacie przez państwo dóbr martwej ręki*, „Res Humana” 2000, nr 3, s. 32.

zobligowania Ministra Rolnictwa i Reform Rolnych do ustalenia szacunku dochodów z przejętych nieruchomości obowiązek ten nie został dopełniony.

W związku z powyższym Fundusz Kościelny zasilany jest wyłącznie z budżetu państwa, przy czym trudno byłoby ustalić wysokość środków, jakimi Fundusz ten dysponował w latach 1950-1989. Obecnie kwota dotacji na Fundusz Kościelny każdego roku jest określana w ustawie budżetowej.

Przykładowe zestawienie dotacji budżetowych na Fundusz Kościelny za lata 2002-2007 zawiera poniższe zestawienie.

Rok	2002	2003	2004	2005	2006	2007	
Środki Funduszu Kościelnego w zł	75 719 000,00	78 333 000,00	78 333 000,00	78 333 000,00	93 685 000,00	96 684 000,00	
Kwota przekazana na ubezpieczenie społeczne i zdrowotne duchownych w zł	64 405 177,00	66 506 292,80	66 398 888,14	70 164 463,06	80 043 000,00	85 216 000,00	
Działalność	charytatywno-opiekuńcza	3 126 823,00	3 286 000,00	3 292 000,00	1 920 000,00	2 992 000,00	2 520 000,00
	oświatowo-wychowawcza	2 100 000,00	2 373 000,00	2 242 000,00	1 740 000,00	2 420 000,00	2 030 000,00
	remonty zabytkowych obiektów sakralnych	6 087 000,00	6 167 707,20	6 400 111,86	4 508 536,94	8 230 000,00	6 918 000,00

W ustawie budżetowej na 2008 r. na Fundusz Kościelny została zapisana kwota 97 908 000,00 zł.

Do 2006 r. Fundusz Kościelny funkcjonował zgodnie z podstawami organizacyjnymi określonymi w statucie Funduszu Kościelnego, stanowiącym załącznik do uchwały nr 148 Rady Ministrów z dnia 7 listopada 1991 r. w sprawie statutu Funduszu Kościelnego³. Uchwała ta została przyjęta na mocy przepisu art. 10 ust. 2 w zw. z art. 10 ust. 3 ustawy. Zatem statut, uchwalony przez Radę Ministrów, określić miał organizację Funduszu Kościelnego, sposób tworzenia jego or-

³ MP Nr 39, poz. 279.

ganów i zasady działalności; zabezpieczać miał też przeznaczenie na cele danego związku wyznaniowego dochodów płynących z nieruchomości przejętych od tego związku oraz zapewniać udział duchowieństwa i wierzących w organach Funduszu Kościelnego.

Stosownie do § 2 statutu organem zarządzająco-wykonawczym Funduszu Kościelnego był jego Zarząd, składający się z dyrektora generalnego w Urzędzie Rady Ministrów – dyrektora Biura do Spraw Wyznań, dyrektora Zespołu Ogólnego Biura do Spraw Wyznań i wicedyrektora Zespołu Ogólnego do Spraw Funduszu Kościelnego; oświadczenia woli w imieniu Funduszu Kościelnego składało dwóch przedstawicieli Zarządu.

Zadania i kompetencje zniesionego urzędu Ministra-Szefa Urzędu Rady Ministrów oraz Urzędu Rady Ministrów przekazane zostały na mocy przepisów ustawy z dnia 8 sierpnia 1996 r. Przepisy wprowadzające ustawy reformujące funkcjonowanie gospodarki i administracji publicznej⁴ Ministrowi Spraw Wewnętrznych i Administracji, który jest obecnie ministrem właściwym w sprawach wyznań religijnych i dysponentem części 43. budżetu państwa – wyznania religijne oraz mniejszości narodowe i etniczne, zgodnie z rozporządzeniem Prezesa Rady Ministrów z dnia 16 listopada 2007 r. w sprawie szczegółowego zakresu działania Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji⁵.

Fundusz Kościelny nie ma osobowości prawnej, nie stanowi też wyodrębnionego rachunku bankowego, dlatego nie można go uznać za fundusz celowy w rozumieniu art. 29 ust. 2 ustawy z dnia 30 czerwca 2005 r. o finansach publicznych⁶. Fundusz ten stanowi zatem wyodrębnioną pozycję w części 43. budżetu państwa – wyznania religijne oraz mniejszości narodowe i etniczne, w dziale 758 – różne rozliczenia, w rozdziale 75822 – Fundusz Kościelny.

Fundusz Kościelny, stosownie do zasady równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych wyrażonej w art. 25 ust. 1 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.⁷,

⁴ Dz.U. Nr 106, poz. 497 z późn. zm.

⁵ Dz.U. Nr 216, poz. 1604.

⁶ Dz.U. Nr 249, poz. 2104 z późn. zm.

⁷ Dz.U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.

działa na rzecz wszystkich kościołów i innych związków wyznaniowych mających uregulowany status prawny w Rzeczypospolitej Polskiej⁸.

Środki Funduszu Kościelnego, stosownie do art. 9 ust. 1 ustawy oraz § 1 rozporządzenia Rady Ministrów z dnia 23 sierpnia 1990 r. w sprawie rozszerzenia zakresu celów Funduszu Kościelnego⁹, przeznaczają się na następujące cele:

1) finansowanie części składek na ubezpieczenia społeczne i zdrowotne duchownych;

2) 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 kościołami i innymi związkami wyznaniowymi;

3) odbudowę, remonty i konserwację obiektów sakralnych o wartości zabytkowej.

1. W obowiązującym stanie prawnym zasady ubezpieczenia zdrowotnego osób duchownych zawarte są w ustawie z dnia 27 sierpnia 2004 r. o świadczeniach opieki zdrowotnej finansowanych ze środków publicznych¹⁰. Stosownie do art. 66 ust. 1 pkt 1 lit. f i ust. 21 cytowanej ustawy obowiązkowemu ubezpieczeniu zdrowotnemu podlegają osoby duchowne oraz alumni wyższych seminariów duchownych i teologicznych, postulanci, nowicjusze i junioryści zako-

⁸ Zgodnie z obowiązującym porządkiem prawnym kościoły i inne związki wyznaniowe mają następujące formy regulacji ich sytuacji prawnej:

1) stosunki między Państwem a Kościołem Katolickim określa umowa międzynarodowa ze Stolicą Apostolską oraz ustawy, a zwłaszcza ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. Nr 29, poz. 154 z późn. zm.);

2) 14 kościołów działa na podstawie partykularnych ustaw;

3) na dzień 30 sierpnia 2009 r. 154 kościoły i inne związki wyznaniowe na mocy decyzji administracyjnej zostały wpisane do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych, prowadzonego przez ministra właściwego do spraw wyznań religijnych, na podstawie ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (Dz.U. z 2005 r., Nr 231, poz. 1965 z późn. zm.).

⁹ Dz.U. Nr 61, poz. 354.

¹⁰ Tekst jedn. Dz.U. z 2008 r., Nr 164, poz. 1027.

nów męskich i żeńskich i ich odpowiednicy, którzy nie ukończyli 25 lat, z dniem przyjęcia do wyższego seminarium duchownego lub teologicznego, lub do zakonu, lub jego odpowiedników (art. 73 pkt 5 cytowanej wyżej ustawy). Zważyć należy, że w świetle przepisów niniejszej ustawy z obowiązku ubezpieczenia alumnów, nowicjuszy, postulantów i juniorystów, którzy nie ukończyli 25 lat, wyłączeni są ci, którzy nie mają obywatelstwa państwa członkowskiego Unii Europejskiej lub państwa członkowskiego Europejskiego Porozumienia o Wolnym Handlu (EFTA) (art. 66 ust. 1 pkt 21 w zw. z art. 3 ust. 2 pkt 2 ustawy o świadczeniach opieki zdrowotnej finansowanych ze środków publicznych).

Składki na ubezpieczenie zdrowotne duchownych oraz alumnów wyższych seminariów duchownych i teologicznych, postulantów, nowicjuszy i juniorystów oraz ich odpowiedników, z wyłączeniem osób duchownych będących podatnikami podatku dochodowego od osób fizycznych lub zryczałtowanego podatku dochodowego od przychodów osób duchownych, są finansowane z Funduszu Kościelnego, na co Fundusz Kościelny otrzymuje dotacje z budżetu państwa (art. 86 ust. 4 i 5 ustawy o świadczeniach opieki zdrowotnej finansowanych ze środków publicznych).

Podstawą wymiaru składek na ubezpieczenie zdrowotne jest kwota odpowiadająca wysokości świadczenia pielęgnacyjnego przysługującego na podstawie przepisów o świadczeniach rodzinnych (art. 81 ust. 10 cytowanej wyżej ustawy).

Zgodnie z przepisami ustawy z dnia 13 października 1998 r. o systemie ubezpieczeń społecznych¹¹ osoby duchowne obligatoryjnie podlegają ubezpieczeniu emerytalnemu i rentowemu oraz ubezpieczeniu wypadkowemu (art. 6 ust. 1 pkt 10, art. 12 ust. 1 cytowanej wyżej ustawy), natomiast ubezpieczenie chorobowe tych osób jest fakultatywne (art. 11 ust. 2). Obowiązkowo ubezpieczeniem społecznym osoby duchowne podlegają w okresie od dnia przyjęcia do stanu duchownego do dnia wystąpienia z tego stanu, a w przypadku alumnów seminariów duchownych, nowicjuszy, postulantów i juniorystów – od dnia ukończenia 25 lat (art. 13 pkt 10). Natomiast alumnom

¹¹ Dz.U. z 2007 r., Nr 11, poz. 74 z późn. zm.

seminariów duchownych, nowicjuszom, postulantom i juniorystom do ukończenia 25. roku życia przysługuje prawo do dobrowolnego objęcia ubezpieczeniami emerytalnym i rentowymi (art. 7 pkt 5).

Jak stanowi art. 16 ust. 10 i 10a ustawy z dnia 13 października 1998 r. o systemie ubezpieczeń społecznych, Fundusz Kościelny finansuje składki na ubezpieczenie emerytalne, rentowe i wypadkowe duchownych niepodlegających tym ubezpieczeniom z innych tytułów w wysokości 80%, a za członków zakonów kontemplacyjnych klauzurowych i misjonarzy w okresach pracy na terenach misyjnych w 100%.

Podstawa wymiaru składek na ubezpieczenia emerytalne i rentowe uzależniona jest od tytułu ubezpieczeń społecznych. Zasady ustalania podstawy wymiaru składek na ubezpieczenia społeczne regulują art. 18 i 19 ustawy o systemie ubezpieczeń społecznych. Podstawę wymiaru składek na ubezpieczenia emerytalne i rentowe osób duchownych stanowi kwota minimalnego wynagrodzenia za pracę ustalonego na podstawie odrębnych przepisów. Jeżeli podstawa wymiaru składek – w przeliczeniu na okres miesiąca kalendarzowego – z tytułu stosunku pracy, członkostwa w spółdzielni lub służby jest niższa od kwoty minimalnego wynagrodzenia, duchowny podlega również obowiązkowo ubezpieczeniom społecznym z tytułu bycia osobą duchowną. Podstawę wymiaru składek z tytułu bycia osobą duchowną stanowi w takim przypadku różnica pomiędzy kwotą minimalnego wynagrodzenia a kwotą podstawy wymiaru składek na ubezpieczenia emerytalne i rentowe z tytułu stosunku pracy, członkostwa w spółdzielni lub służby (art. 9 ust. 1a w zw. z art. 18 ust. 4c ustawy o systemie ubezpieczeń społecznych).

Podstawę wymiaru składek na ubezpieczenia chorobowe oraz wypadkowe stanowi podstawa wymiaru składek na ubezpieczenia emerytalne i rentowe, bez stosowania ograniczenia, o którym mowa w art. 19 ust. 1 ustawy o systemie ubezpieczeń społecznych, tj. górnej rocznej podstawy wymiaru składek (ograniczenie to stosuje się tylko w odniesieniu do składek na ubezpieczenia emerytalne i rentowe). Stopy procentowe składek na ubezpieczenia emerytalne, rentowe i chorobowe są jednolite dla wszystkich ubezpieczonych (art. 22 ust. 1 ustawy o systemie ubezpieczeń społecznych). Natomiast zasady

ustalania wysokości stopy procentowej składki na ubezpieczenie wypadkowe – obowiązującej w danym roku składkowym płatnika składek – zawarte są w ustawie z dnia 30 października 2002 r. o ubezpieczeniu społecznym z tytułu wypadków przy pracy i chorób zawodowych¹².

Minister Spraw Wewnętrznych i Administracji nie ma wpływu na wysokość obciążeń z tytułu składek na ubezpieczenia społeczne i zdrowotne duchownych. Finansowanie składek pochłania obecnie znaczącą większość środków Funduszu Kościelnego. Zgodnie z § 23 rozporządzenia Rady Ministrów z dnia 18 kwietnia 2008 r. w sprawie szczegółowych zasad i trybu postępowania w sprawach rozliczania składek, do których poboru jest zobowiązany Zakład Ubezpieczeń Społecznych¹³. Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji dokonuje wpłaty składek na wskazany rachunek ZUS w wysokości wynikającej z dokumentacji zbiorczej kwot składek na ubezpieczenia emerytalne, rentowe i wypadkowe za duchownych podlegających finansowaniu przez Fundusz Kościelny, sporządzonej na podstawie deklaracji rozliczeniowej i deklaracji korygujących.

2. Dotacje z Funduszu Kościelnego na wspomaganie kościelnej działalności charytatywnej, kościelnej działalności oświatowo-wychowawczej i opiekuńczo-wychowawczej, a także inicjatyw związanych ze zwalczaniem patologii społecznych oraz współdziałania w tym zakresie organów administracji rządowej z kościołami i innymi związkami wyznaniowymi udzielane są m.in. na zakłady opiekuńczo-lecznicze, domy opieki społecznej, specjalistyczne zakłady dla głęboko upośledzonych dzieci i dorosłych, domy starców, domy samotnej matki, schroniska dla bezdomnych i jadłodajnie, zakłady wychowawcze i specjalnej troski, domy dziecka, ochronki, żłobki, przedszkola, szkoły podstawowe i średnie ogólne i specjalistyczne, bursy, internaty, świetlice itp. placówki prowadzone przez kościelne osoby prawne. Dotacje przeznaczone są głównie na budowę, rozbudowę, remonty, adaptację i modernizację tych placówek. W nielicznych szczególnie uzasadnionych przypadkach z Funduszu finansuje się również zakup

¹² Dz.U. Nr 199, poz. 1673 z późn. zm.

¹³ Dz.U. Nr 78, poz. 465.

wyposażenia i pomocy dydaktycznych o charakterze trwałym. Środków z Funduszu nie przeznacza się na pokrywanie kosztów bieżącego utrzymania tych placówek (takich jak np. nośniki energii, żywność, odzież, środki czystości, lekarstwa i artykuły sanitarne, usługi eksploatacyjne, wynagrodzenia itp.).

3. Dotacje z Funduszu Kościelnego są udzielane wyłącznie na remonty i konserwację zabytkowych obiektów o charakterze sakralnym, i to tylko na wykonywanie podstawowych prac zabezpieczających sam obiekt (w szczególności remonty dachów, stropów, ścian i elewacji, osuszanie i odgrzybianie, izolację, remonty i wymianę zużytej stolarki okiennej i drzwiowej, instalacji elektrycznej, odgromowej, przeciwłamaniowej i przeciwpożarowej itp.). Z Funduszu nie finansuje się remontów i konserwacji obiektów towarzyszących (takich jak np. dzwonnice wolno stojące, krzyże), ruchomego wyposażenia obiektów sakralnych (takich jak np. obrazy, ikonostasy, stalle, epitafia, szaty i naczynia liturgiczne, instrumenty muzyczne, dzwony) oraz otoczenia świątyni, a także stałych elementów wystroju wnętrza (takich jak np. polichromie, freski, witraże i posadzki).

Decyzję o przyznaniu dotacji ze środków budżetowych Funduszu Kościelnego podejmuje Minister Spraw Wewnętrznych i Administracji. W świetle obowiązujących przepisów, a w szczególności art. 106 ust. 2 ustawy o finansach publicznych, dotacje z Funduszu Kościelnego mają charakter celowy i mogą być udzielane i wykorzystywane wyłącznie na zadania przyszłe, określone w decyzji o ich przyznaniu, a więc na prace, które nie zostały wykonane do daty ich przyznania i tylko przez kościelną jednostkę organizacyjną, której dotacja została przyznana.

Podmiotami uprawnionymi do otrzymywania środków Funduszu Kościelnego są osoby prawne: Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, innych kościołów i związków wyznaniowych działających na podstawie ustaw o stosunku Państwa do kościołów oraz związków wyznaniowych, a także kościołów i związków wyznaniowych wpisanych do rejestru kościołów i związków wyznaniowych.

Środki na realizację zadań przekazywane są na wniosek uprawnionych podmiotów. Wniosek składa się na formularzu dostępnym na stronie internetowej Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji (www.mswia.gov.pl) wraz z dokumentacją.

Do wniosku o udzielenie dotacji z Funduszu Kościelnego na wspomaganie kościelnej działalności charytatywnej, kościelnej działalności oświatowo-wychowawczej i opiekuńczo-wychowawczej, a także inicjatyw związanych ze zwalczaniem patologii społecznych oraz współdziałania w tym zakresie organów administracji rządowej z kościołami i innymi związkami wyznaniowymi załącza się następujące dokumenty:

- 1) uprawnienie do reprezentowania wnioskodawcy;
- 2) zaświadczenie o posiadaniu kościelnej osobowości prawnej przez podmiot wnioskujący;
- 3) dokumenty określające tytuł prawny wnioskodawcy do obiektu, w którym ma być realizowane zadanie;
- 4) aktualny pełnoobmiarowy kosztorys przedwykonawczy sporządzony zgodnie z zasadami kosztorysowania przez osobę mającą uprawnienia do wykonywania samodzielnych funkcji technicznych lub zweryfikowany przez taką osobę, zawierający ceny jednostkowe materiałów, robocizny i sprzętu i/lub ofertę cenową przedmiotów wchodzących w skład ewentualnego wyposażenia;
- 5) aktualne pozwolenie budowlane, o ile jest wymagane przepisami prawa budowlanego;
- 6) wpis do ewidencji placówek oświatowych lub opiekuńczych, statut placówki objętej wnioskiem i/lub program działalności;
- 7) w przypadku braku wpisu do ww. ewidencji – potwierdzenie przez władze kościelne i samorządowe prowadzenia przez wnioskującą kościelną osobę prawną działalności oświatowo-wychowawczej lub charytatywno-opiekuńczej;
- 8) w przypadku gdy działalność prowadzona jest w obiekcie zabytkowym – aktualną decyzję wojewódzkiego konserwatora zabytków, zawierającą numer, pod jakim obiekt figuruje w rejestrze zabytków, oraz zezwalającą na przeprowadzenie prac budowlanych objętych wnioskiem, lub opinię wojewódzkiego konserwatora zabytków – w przypadku gdy obiekt ujęty jest w ewidencji zabytków, a nie w rejestrze;
- 9) dokumentację zdjęciową stanu zachowania obiektu objętego wnioskiem o udzielenie dotacji.

Do wniosku o udzielenie dotacji z Funduszu Kościelnego na remonty i konserwację obiektów sakralnych o wartości zabytkowej

załącza się dokumenty, o których mowa w pkt 1, 2, 3, 5 i 9 powyżej, oraz aktualny pełnoobmiarowy kosztorys przedwykonawczy sporządzony zgodnie z zasadami kosztorysowania przez osobę mającą uprawnienia do wykonywania samodzielnych funkcji technicznych lub zweryfikowany przez taką osobę, zawierający ceny jednostkowe materiałów, robocizny i sprzętu, a także aktualną decyzję wojewódzkiego konserwatora zabytków, zawierającą numer, pod jakim obiekt figuruje w rejestrze zabytków, oraz zezwalającą na przeprowadzenie prac budowlanych objętych wnioskiem lub też, w przypadku gdy obiekt ujęty jest w ewidencji zabytków, a nie w rejestrze, opinię wojewódzkiego konserwatora zabytków.

Dotacje na realizację zadań są przekazywane zgodnie z art. 130 ustawy o finansach publicznych na podstawie umowy zawartej pomiędzy Ministrem Spraw Wewnętrznych i Administracji a wnioskodawcą. Umowa o realizację dotowanego zadania określa w szczególności:

- 1) zadanie, na jakie dotacja została przyznana;
- 2) wysokość dotacji i tryb płatności;
- 3) termin wykorzystania dotacji, nie dłuższy niż do dnia 31 grudnia danego roku budżetowego;
- 4) tryb kontroli wykonywania zadania;
- 5) termin i sposób rozliczenia dotacji;
- 6) termin zwrotu niewykorzystanej części dotacji.

Należy również wskazać, że niewykonanie lub nieprawidłowe wykonanie umowy oznacza dla beneficjenta dotacji poniesienie odpowiedzialności na podstawie przepisów ustawy o finansach publicznych oraz ustawy z dnia 17 grudnia 2004 r. o odpowiedzialności za naruszenie dyscypliny finansów publicznych¹⁴.

Obecnie często podnosi się, że Fundusz Kościelny w swoim dotychczasowym kształcie jest instytucją archaiczną. Znamienny jest fakt, że grupa senatorów w 2004 r. wniosła do Marszałka Senatu Rzeczypospolitej Polskiej wniosek w sprawie podjęcia inicjatywy ustawodawczej dotyczącej projektu ustawy o zniesieniu Funduszu Kościelnego wraz z projektem ustawy i jej uzasadnieniem. Analiza

¹⁴ Dz.U z 2005 r., Nr 14, poz. 114 z późn. zm.

projektu ustawy wskazuje jednak, że zawiera on uchybienia legislacyjne i ma charakter negatywny, ponieważ przewiduje zniesienie Funduszu Kościelnego bez żadnej pozytywnej alternatywy w tym zakresie. Należy podkreślić, że w świetle obowiązujących przepisów, a zwłaszcza art. 25 ust. 4 i 5 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej oraz art. 22 ust. 2 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisanego w Warszawie w dniu 28 lipca 1993 r.¹⁵, Rzeczpospolita Polska nie ma legitymacji do przyjmowania rozwiązań arbitralnych w zakresie regulacji stosunków wyznaniowych. Zobligowana jest zatem do współpracy z kościołami i innymi związkami wyznaniowymi w sprawach m.in. zmiany przepisów dotyczących Funduszu Kościelnego¹⁶.

THE CRITERIA FOR THE EXPENDITURE OF THE CHURCH FUND RESOURCES

S u m m a r y

The Church Fund was established pursuant to Article 8 of the 20 March 1950 Act on the Seizure by the State of the Property in Mortmain, on the Guarantee of Arable Farms to Pastors and on the Establishment of the Church Fund as a form of compensation to churches for the property expropriated from them by the state. The fund, in accordance with the principle of equal rights for churches and other religious associations as worded in Article 25(1) of the Constitution, provides for churches and other religious associations of established legal status in Poland. The Church Fund is a separate budgetary heading in Part 43 of the state budget administered by the Minister of Internal Affairs and Administration.

The Church Fund resources are expended on the following aims:

1) social security and healthcare contributions of the clergy as provided for in relevant insurance regulations;

¹⁵ Dz.U. z 1998 r., Nr 51, poz. 318.

¹⁶ Zob. P. Borecki, *Opinia prawna o projekcie ustawy o zniesieniu Funduszu Kościelnego* (druk senacki nr 771).

2) supporting charitable as well as educational activity of the Church and also her initiatives in the area of counteracting social pathologies; the liaison with public administration, churches and other religious associations in this respect;

3) renovation and conservation of sacred buildings of historical value; the subsidies are granted exclusively to the renovation and conservation of sacred facilities of historical value.

It is the Minister of Internal Affairs and Administration who allocates the budgetary means from the Church Fund. The subsidies are paid under a contract concluded between the minister and an ecclesiastical legal person.

Translated by Konrad Szulga

Remigio Beneyto Berenguer (dir.), *Vida pública – vida privada*, EDICEP, Valencia 2006, pp. 285.

We wstępie do książki *Vida pública – vida privada* wyłożono racje, dla których tę problematykę trzeba było kompleksowo ująć: zawsze rozgraniczanie obszarów tego, co prywatne, i tego, co publiczne oraz relacje – stosownie do czasów – między autorytetem, panującym a poddanym czy obywatelem miały historię bardzo złożoną. Zmiany społeczne w ostatnich latach budzą ponownie dyskusję nad kwestią wartości indywidualnych i społecznych.

Koordinatorem projektu badawczego i redaktorem publikacji jest prof. Remigio Beneyto Berenguer z Uniwersytetu Kardynała Herrery (CEU) w Walencji, który wykłada także w Instytucie Diecezjalnym Studiów Kanonistycznych (IDEC) miejscowego Uniwersytetu Katolickiego.

Trzyście artykułów ujęto w cztery grupy. Są to kolejno: generalia (s. 17-107), osoba – rodzina (111-219), wolność religijna (157-219) i rzecz – własność (223-282). Studium, które zaliczone jest do kolekcji monografii *Derecho (Prawo)*, nie pomija jednak fundamentów społecznych, historycznych i filozoficznych problematyki. Zaproszeni autorzy znakomicie wywiązali się z takiego ujęcia, ważnego wobec wielości pytań, jakie stawiamy wobec aktualnej rzeczywistości nie tylko w Hiszpanii, ale też w zakresie prawa międzynarodowego.

Manuel Menéndez Alzamora, profesor teorii polityki i współczesnej myśli politycznej na Uniwersytecie CEU, pomaga odpowiedzieć na pytania, czy u podstaw ochrony jednostki leży wolność, czy przede wszystkim jej byt (że się jest), albo inaczej: mamy sferę prywatną dlatego, że jest wolność, czy dlatego, że osoba jest – i to niepowtarzalna – a wolność

stanowi jej element. W artykule *Esfera pública y opinión pública en la teoría política contemporánea (Sfera publiczna a opinia publiczna we współczesnej teorii politycznej)* rozwija zagadnienia: wolność pozytywna a wolność negatywna w tradycji liberalnej, granice wolności a sfera publiczna, sfera publiczna jako przestrzeń dialogu (s. 17-28).

Miguel Catalán González w opracowaniu *Intimidación y juramento (Intymność a przysięga, s. 29-56)* wskazuje, do jakiego stopnia można wiązać osobę elementami wewnętrznymi dla ochrony interesu wspólnego; przedstawia, w jaki sposób działano, gdy brak było zaufania między członkami wspólnoty, w jaki można to czynić dzisiaj i czy jest miejsce na rozwiązania opierające się na podstawach moralnych.

Joaquín J. Marco Marco, profesor prawa konstytucyjnego, zastanawia się nad pytaniem: do jakiego punktu obywatele winni być dobrze informowani z uwagi na dobro spraw, jak też by mogli poprawnie zrozumieć zachowania swoich reprezentantów? Z jego artykułu poznamy kwestię sekretu parlamentarnego w Hiszpanii, w prawie i praktyce politycznej (s. 57-76).

Obszary sekretu i prawa do wolności informacji muszą być dobrze uregulowane, jak też dostrzegane ograniczenia i niebezpieczeństwa. To wniosek płynący także z refleksji Antonio Vallésa Copeiro del Villara *Lo público y lo privado en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional, en los conflictos entre los derechos comunicativos y los de la personalidad (To co publiczne i prywatne w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego, w konfliktach między prawami wspólnotowymi a prywatnymi, s. 77-87)*.

Pierwszą część zamyka artykuł Ainhoa Uribe Otalora, doktora nauk politycznych, *Los partidos políticos nacionalistas como actores de la vida pública española (Nacjonalistyczne partie polityczne jako aktorzy hiszpańskiego życia publicznego, s. 89-107)*. Ta refleksja naukowa zwraca uwagę na koncepcję układania w demokracji relacji między większością i mniejszością; koncentruje się na kwestii „ustawiania” dla wszystkich własnych kryteriów zarówno przez większościowe grupy, jak i bardzo małe. Autor rozpatruje partie nacjonalistyczne jako aktorów wewnętrznych i zewnętrznych.

Ostatnia część zawiera artykuły poświęcone refleksji naukowej nad własnością w obszarze publicznym i prywatnym. Rozpoczyna ją Enrique Anrubi Aparici, profesor etyki i antropologii, artykułem *El dilema público-privado desde una antropología del espacio (Dylemat publiczny – prywatny w obszarze antropologicznym, s. 223-238)*. José Miguel-Piquer Marí,

profesor prawa rzymskiego, podkreśla, że z perspektywy prywatnej odczuwa się własność i wyłączenie jako elementy najważniejsze, by odkryć, do jakiego momentu interes publiczny i polityczny może przeważać. Twierdzi, że przymusowa prywatyzacja czy przymusowe wyłączenie wbrew woli właściciela, a na korzyść interesu publicznego jest sytuacją, w której możemy pogłębić w obu wymiarach rozumienie (prywatne – publiczne) własności (s. 239-262). Tak jak musi się bronić interesu społecznego, publicznego, tak musi być chroniona sprawiedliwie sfera prywatna, czego dowodzi Gabriela Carbonell Benito, profesor własności publicznych (*Intereses sociales frente... La gestión de negocios ajenos*, s. 263-282).

Części druga i trzecia opracowania, łącznie pięć artykułów, mogą najbardziej zainteresować zajmujących się prawem wyznaniowym. Dwa pierwsze dotyczą osoby w perspektywie instytucji małżeństwa.

Aquilino Cayuela Cayuela, profesor etyki i filozofii moralnej, rozważa trzy dobra prywatne: miłość, rodzina i religia w ich wzajemnym się przenikaniu. Umieszcza je w kontekście współczesnego etosu (*Tres bienes privados: Amor, familia y religión en la configuración de Ethos de la modernidad*, s. 111-127).

José María de Orduña Gil, profesor historii prawa i katolickiej nauki społecznej, zajmuje się kwestiami szczegółowymi w artykule *Matrimonio y conflicto: ¿protección pública o protección privada? (Małżeństwo i konflikt: ochrona publiczna czy ochrona prywatna?)*. Najpierw podaje modele antropologiczne i prawne ochrony małżeństwa, także w momentach krytycznych, a następnie modele ochrony węzła małżeńskiego.

Rozważania autorów wyraźnie wykazują, że literatura, filozofia, socjologia etc. mogą pomóc kształtować linie postępowania przy rozwiązywaniu problemów. Lepiej bowiem poznaje się dobro, które ma być chronione, podstawy filozoficzne, jurydyczne, którymi kierował się legislator. Takie podejście skłania do refleksji nad tym, jaki typ społeczeństwa chcemy wspierać poprzez kształtowanie określonych norm i ich sądową aplikację. Czy winniśmy zawsze iść za dominującą mentalnością, czy odwoływać się do podstaw, także antropologicznych.

Wydaje się, że ta część – w całości opracowania – została potraktowana dosyć szczerkowo. Jednak trzeba dodać, że podjęto tę problematykę nieco później, w szerokim kontekście interdyscyplinarnym, co zaowocowało znaczącym dziełem *Retos del siglo XXI para la familia (Wyzwania XXI wieku wobec rodziny*, Valencia 2008, ss. 436), powstałej także pod kierunkiem prof. Remigio Beneyto.

Ostatnia w kolejności prezentacji, ale trzecia w układzie książki, jest część traktująca o relacji między wolnością religijną a świeckością państwa. Julián Vara Martín, doktor filozofii prawa, podając źródła współczesnego sekularyzmu (*La ruptura de la concepción unitaria de la realidad: en los orígenes del secularismo moderno*, s. 157-175), pomaga odpowiedzieć na roszczenia usunięcia wymiaru religijnego z życia publicznego; na pytania: czy władza cywilna jest zależna w swej refleksji od prawa wyższego (naturalnego, pozytywnego)?; czy jest zło lub dobro w wykonywaniu władzy publicznej, czy też tylko korzyść, pożytek?; czy moralność uzasadnia państwo, czy też ono kreuje moralność? Autor wyjaśnia źródła nowych poglądów filozoficznych w tej materii, z uwzględnieniem szerokiego kontekstu historycznego.

Manuel Martínez Sospedra, profesor praw konstytucyjnego i wolności, w artykule *Entre lo privado y lo público: signos externos de la enseñanza y libertad religiosa en la jurisprudencia del TEDH (Między tym co prywatne i publiczne: przejawy nauczania i wolność religii w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka)*, s. 177-196), podejmuje kwestię wolności religijnej a świeckości państwa, treści wolności religijnej, relacji religii i nauczania, obowiązków państwa i granic ingerencji państwa w tę sferę. Czyni to w kontekście wolności od przymusu w sprawach religii, zarówno jej przyjęcia, jak i porzucenia.

Redaktor opracowania jest autorem artykułu *Manifestaciones de la libertad religiosa en la jurisprudencia española ¿vida privada o vida pública? (Przejawy wolności religijnej w hiszpańskim orzecznictwie: życie prywatne czy publiczne?)*, s. 197-219). Beneyto wskazuje na konieczność manifestowania się wolności religijnej w formach indywidualnych i wspólnotowych. Podjął próbę dania koncepcji wolności religijnej wyłaniającej się z orzecznictwa sądów hiszpańskich. Szczegółowo rozwinął manifestowanie wolności religijnej w życiu publicznym, w obszarze kultury, pracy oraz okazywania własnych przekonań poprzez symbole. Opowiada się za potrzebą rewitalizacji konstytucyjnej zasady współdziałania (art. 16.3).

Opracowanie stanowi interesującą próbę panoramicznego i interdyscyplinarnego podejścia do tematu. Sformułowania tytułów artykułów, czasem poprzez włączenie podtytułów w formie pytań, ułatwiają wydobywanie problemu stanowiącego przedmiot naukowej refleksji prowadzonej w każdym z nich. Odnotować też trzeba *Prólogo (Przedmowę, wstęp)*, w którym ukazuje się związki między blokami zagadnień. Wreszcie autorzy poszczególnych opracowań nie pozostają anonimowi, gdyż w *Colabo-*

radores (*Współpracownicy*, s. 283-285) przedstawiono ich naukowe sylwetki.

Z metodologicznego punktu widzenia dziwi brak jednego kryterium podawania bibliografii (następuje po czterech artykułach), podsumowań czy wniosków (zostały zebrane w trzech opracowaniach).

Wydzielenie części *Persona – Familia* (*Osoba – Rodzina*) jest trafne, żałować należy, że zostało potraktowane bardzo wybiórczo. Ten zarzut słabnie przy świadomości istnienia późniejszego, obszernego opracowania wskazanego wyżej (*Retos del siglo XXI para la familia*).

Podsumowując, trzeba jednoznacznie stwierdzić, że prezentowana monografia może zainteresować i być pożyteczną lekturą nie tylko dla zajmujących się problematyką wolności religijnej i prawem wyznaniowym, wszak mamy swoje życie prywatne, ale rozpoczynamy je i realizujemy się w społeczeństwie, w rodzinie – jego podstawowej komórce.

Wiesław Bar OFMConv

Paweł Borecki, *Geneza modelu stosunków państwo-kościół w Konstytucji RP*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2008, ss. 410.

Wykładnia przepisów konstytucyjnych dotyczących materii prawno-wyznaniowej, podobnie jak i innych postanowień ustawy zasadniczej, prędzej czy później posiłkować się musi znajomością historycznych intencji ustrojodawcy. W przypadku obowiązującej od ponad 10 lat Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej dość dobrze jeszcze pamiętamy przebieg dyskusji wokół jej kluczowych norm, w tym także wokół jej aspektu aksjologicznego i odniesień państwa do religii. Wiele jednak wątków tej materii pozostawało poza oglądem zewnętrznych obserwatorów procesu tworzenia Konstytucji, gdyż rozpatrywane były również na forum komisji i podkomisji parlamentarnych, których żmudna praca nie stanowi zwykle przedmiotu zainteresowania środków masowego przekazu.

Materiał dotyczący procesu kształtowania się klauzul konfesyjnych obowiązującej Konstytucji ukazany został szerokiemu kręgowi czytelniczemu w całej okazałości za sprawą recenzowanej pracy dr. Pawła Boreckiego, znawcy prawa wyznaniowego o ugruntowanej reputacji, adiunkta

w Zakładzie Prawa Wyznaniowego Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego. Dzieło, będące publikowaną wersją jego dysertacji doktorskiej, ujęło całość działań ustrojodawczych z obszaru wolności sumienia i wyznania podejmowanych w newralgicznym okresie tworzenia polskiej ustawy zasadniczej z 1997 r. Autor nie ograniczył się wszakże do rekonstrukcji procesu redagowania norm prawno-wyznaniowych Konstytucji w Zgromadzeniu Narodowym. Wyznaczając sobie o wiele ambitniejsze zadanie, ukazał szczegółowo i kompetentnie tło polityczne i historyczne tego wydarzenia, w tym i spory światopoglądowe toczone przez środowiska budujące III Rzeczpospolitą, a także przedstawił – na tle dokonanych ustaleń szczegółowych – spójną wykładnię kluczowych konstytucyjnych postanowień z zakresu wolności sumienia i religii, które na były moc obowiązującą.

Książka poza wstępem, zakończeniem i wykazem bibliograficznym składa się z czterech obszernych rozdziałów: rozdział I ukazuje stosunek ugrupowań politycznych do religii w całym okresie budowania podwalin ustrojowych współczesnego demokratycznego państwa polskiego (1989-1997), systematyzując je pod względem stosunku do spraw światopoglądowo-wyznaniowych; rozdział II przybliży koncepcje relacji państwowo-kościelnych wyrażane w przywołanym okresie przez przedstawicieli najważniejszego środowiska religijnego w Polsce, jakim jest Kościół Katolicki; rozdział III prezentuje koncepcje ładu prawno-wyznaniowego wyrażone w projektach i postulatach konstytucyjnych zgłoszonych w okresie objętym badaniami; rozdział IV rekonstruuje wszystkie etapy tworzenia klauzul konfesyjnych obowiązującej Konstytucji (lata 1994-1997). Rozdział IV jest główną częścią wywodu. Nadano mu właściwą skalę. Stanowi prawie połowę całej pracy (ok. 180 ss. na ogółem ok. 380 ss. tekstu), co pokazuje, że proporcje dysertacji zostały ustalone wzorcowo. Poszczególne rozdziały zostały skrupulatnie ustrukturyzowane wewnętrznie, co świetnie ułatwia zapoznanie się z warstwami tematycznymi tekstu i umożliwia szybkie dotarcie – przy czytaniu „na wrywki” – do poszukiwanych treści. Każdy rozdział kończy się rekapitulującymi wcześniejsze wywody podsumowaniami. Zadbanie o takie właśnie ukształtowanie rozważań na tle ogólnej dobrze przemyślanej konstrukcji pracy świadczy o wysokim kunście pisarskim autora. W zakończeniu znajduje się wyżej wspomniany wywód prawno-dogmatyczny dotyczący wyznaniowych przepisów konstytucyjnych, które weszły w życie (s. 382-391). Wydaje się, że lepszym rozwiązaniem byłoby pomieszczenie tych konstatacji (po nie-

znacznym rozszerzeniu) nie w zakończeniu, a w odrębnym rozdziale je poprzedzającym. Dzieło zamyka precyzyjnie wykonany – i niezbędny w opracowaniach prawnohistorycznych ukazujących dokonania poszczególnych uczestników procesu dziejowego – indeks osób.

Należy zwrócić uwagę na wysoką jakość naukową zaprezentowanego w książce wyводу. Autor oparł się na wszechstronnym materiale źródłowym. Poza oczywistymi materiałami w postaci stenogramów parlamentarnych, projektów i innych dokumentów frakcji politycznych i innych uczestników postępowania ustrojodawczego, ekspertyz rzeczoznawców i opracowań przedstawicieli nauki dotarł do wielu, często niszowych, tekstów prasowych, a także – co szczególnie cenne – przeprowadził wiele wywiadów z czołowymi politykami i innymi osobami, biorącymi bezpośrednio udział w tworzeniu przepisów Konstytucji. Nie sposób podważyć doniosłości takiej rekonstrukcji źródeł. Ustalenia badawcze Pawła Boreckiego cechują się trafnością rzeczą i rzucającą się w oczy precyzją. Choć w odautorskiej narracji widoczne są wyraziste poglądy twórcy dysertacji, do których ma oczywiste prawo (autor pisze z perspektywy zwolennika konsekwentnego rozdziału państwa i kościoła), to jednak w wielu miejscach rozważań łatwo dostrzec troskę o skrupulatne i rzetelne oddanie zapatrywań uczestników procesu konstytucyjnego, reprezentujących różne opcje polityczno-światopoglądowe. Recenzowane studium przynosi bogactwo materiału, właściwie przeanalizowanego i kompetentnie skomentowanego, z którego korzyść odnieść mogą osoby zainteresowane naukowym zgłębianiem genezy dzisiejszego ustroju Rzeczypospolitej w profilu właściwym badaniom w zakresie prawa wyznaniowego, prawa konstytucyjnego, historii prawa oraz doktryn politycznoprawnych.

Czytelnik dzieła mógłby w przypadku kilku tez problematycznych wejść w spór z autorem pracy. Można by przykładowo snuć dyskusję, począwszy od drobnej kwestii zasadności nazywania stronnictw politycznych w rodzaju dawnego Ruchu Odbudowy Polski mianem „ugrupowań konfesyjnych” (s. 62-68), po poważniejsze kwestie, jak słuszność twierdzenia, iż na mocy Konstytucji z 1997 r. „związki wyznaniowe [...] uzyskały status quasi-instytucji państwowych, skoro stały się częścią rozdziału zatytułowanego «Rzeczpospolita», która uosabia przecież państwo a nie społeczeństwo” (s. 383). Owe kontrowersyjne passusy stanowią jednak niewielki odsetek całokształtu solidnie udokumentowanej i obfitej w trafne konstatacje refleksji naukowej. Książka stwarza możliwość dogłębnego zapoznania się z rzeczywistym przebiegiem prac konstytucyjnych w obję-

tym nią zakresie i będzie niezwykle pomocna w procesie ustalania autentycznej treści norm prawnokonfesyjnych ustawy zasadniczej, podyktowanej intencją twórców Konstytucji. Stanowi tak duży wkład w rozwój nauki polskiego prawa wyznaniowego, że z powodzeniem mogłaby być dysertacją habilitacyjną.

Tadeusz J. Zieliński

Symposium naukowe pt. *Bezstronność religijna, światopoglądowa i filozoficzna władz publicznych Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa, 26 listopada 2008 r.*

W dniu 26 listopada 2008 r. w Warszawie w siedzibie Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej odbyło się sympozjum naukowe pt. *Bezstronność religijna, światopoglądowa i filozoficzna władz publicznych Rzeczypospolitej Polskiej*. Słowo wstępne wygłosił rektor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej ks. prof. dr hab. Jeremiasz Jan Anchemiuk, który podkreślił, że Polska zawsze była krajem wielokulturowym i wielokonfesyjnym, a przepis art. 25 ust. 2 Konstytucji jest wynikiem wielowiekowych doświadczeń historycznych z tym związanych. Wyraził jednocześnie nadzieję, że sympozjum będzie ważnym wydarzeniem nie tylko w życiu Akademii.

Właściwe obrady podzielone zostały na trzy sesje, którym przewodniczyli: ks. prof. zw. dr hab. Wiktor Wysoczański, ks. dr hab. Piotr Stanis oraz dr Paweł Borecki. Każdą sesję wieńczyła dyskusja.

Jako pierwszy głos zabrał ks. prof. nadzw. dr hab. Marcin Hintz, który przedstawił referat *Neutralność religijna państwa w kontekście luteranńskiej nauki o dwóch władzach*. Prelegent ukazał w nim – na szerokim tle historycznym – poglądy Marcina Lutera na temat państwa i jego odniesień do religii i kościołów. Powszechnie określa się je nauką o dwóch władzach. Zauważa się bowiem, iż Luter za św. Augustynem dokonał wyraźnego rozróżnienia dwóch rzeczywistości: Bożej i świata ziemskiego, którym odpowiada władza świecka i duchowna. Każda z nich ma przy tym odrębne zadania, które realizuje własnymi środkami. Władca dba o pokój i wymierza sprawiedliwość (dla prawa publicznego punktem odniesienia są przykazania drugiej tablicy Dekalogu). Posługuje się przy tym rozumem i nie może w sprawowaniu swej funkcji kierować się wskazaniem ewangelicz-

nyymi ani przeżyciem religijnym. Obszar duchowy powierza się kapłanom. Państwo nie może narzucać obywatelom rozstrzygnięć o charakterze duchowym, a władza duchowna nie może wykonywać funkcji władzy świeckiej. W podsumowaniu referent zaznaczył, iż przybliżona nauka jak żadna inna stoi na straży neutralności światopoglądowej państwa.

Drugi referat pt. *Autonomia i niezależność Kościoła i Państwa w katolickiej doktrynie polityczno-prawnej* wygłosić miał dr Andrzej Czohara. Z uwagi jednak na jego nieobecność z przyczyn zdrowotnych wzmiankowany referat został odczytany przez prof. nadzw. dr. hab. Tadeusza J. Zielińskiego. Pierwsza jego część poświęcona była rozumieniu tytułowej zasady w literaturze prawa wyznaniowego. Analiza tejże dała asumpt do stwierdzenia, iż inkryminowaną zasadę można sprowadzić do niekompetencji państwa w sprawach religii i prawa kościoła do tworzenia i regulowania swoich spraw wewnętrznych zgodnie z własnymi przepisami, a z drugiej strony do niekompetencji kościoła w sprawach świeckich i niezależności państwowego systemu prawnego od prawa kościelnego. Taka idea autonomii i niezależności została następnie przez autora skonfrontowana z jej rozumieniem na gruncie nauczania Kościoła Katolickiego, w którym jest obecna od Vaticanum II. Autor, odwołując się do dokumentów soborowych, przypomniał, iż Kościół Katolicki wprawdzie uznaje autonomię sfery politycznej w stosunku do sfery religijnej, ale już nie w stosunku do sfery moralnej. Takie podejście zostało przez autora ocenione negatywnie jako sprzeczne ze wzmiankowaną interpretacją doktryny. W związku z możliwościami, jakie stwarza fakt pozostawiania przez Kościół Katolicki Kościołem większościowym, autor wyraził obawę przed upowszechnieniem rozumienia zasady autonomii w tym duchu.

Jako trzeci zabrał głos ks. dr Andrzej Kuźma, który zaprezentował referat pt. *Neutralność religijna władz publicznych a wielokulturowość obywateli. Perspektywa Kościoła prawosławnego*. Autor przybliżył w nim problemy, z jakimi borykają się członkowie największego spośród Kościołów mniejszościowych w Polsce, tj. Kościoła Prawosławnego. Przede wszystkim zwrócono uwagę na trudności, będące konsekwencją faktu, iż ustawy katalog dni wolnych od pracy, będących jednocześnie świętami religijnymi w Kościele Katolickim, nie pokrywa się z dniami świątecznymi w Kościele Prawosławnym. Wiąże się to z określonymi problemami dla pracowników i uczniów wyznania prawosławnego. Sytuacja tych ostatnich, zdaniem autora, jest szczególnie trudna w tych szkołach, gdzie stanowią większość uczniów. Stosowanie w takich przypadkach instytucji

indywidualnego zwolnienia uczniów z zajęć (która notabene sprawdza się w innych sytuacjach) jest utrudnione, gdyż destabilizuje tok nauczania. Autor wyraził w tym kontekście ubolewanie wobec braku woli politycznej do zastosowania tutaj środka analogicznego do generalnego zwolnienia uczniów na czas rekolekcji wielkopostnych. Podsumowując, autor podkreślił, że państwo nie może być reprezentantem interesów tylko jednego (większościowego) kościoła.

Ostatnim referatem pierwszej sesji był tekst wygłoszony przez dra Pawła Boreckiego pt. *Zasada neutralności (bezstronności) religijno-światopoglądowej państwa w postulatach polskich środowisk laickich*. W referacie tym przybliżone zostały korporacje, będące formą organizacji osób niewierzących czy też bezwyznaniowych. Zaliczyć do nich można przede wszystkim liczne stowarzyszenia, a ponadto Parlamentarną Grupę Kobiet czy w końcu nieformalną grupę – społeczność portalu Racjonalista. Idea neutralności światopoglądowej państwa znajduje poczesne miejsce w dokumentach ideowych i praktyce tych organizacji. Lansowana była przez nie przede wszystkim w debacie nad kształtem nowej ustawy zasadniczej, a to w „Obywatelskich tezach do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej” złożonych przez komitet kilkunastu organizacji laickich, w „Stanowisku” Towarzystwa Humanistycznego, w projekcie przepisów wyznaniowych przedłożonych przez Parlamentarną Grupę Kobiet czy też w końcu w postulatach Stowarzyszenia „Neutrum”. Zdaniem autora idea państwa neutralnego przejawiała się ponadto w wielu innych szczegółowych postulatach czy działaniach, takich jak postulat zmiany lub uchylecia art. 196 kodeksu karnego, penalizującego obrazę uczuć religijnych, podjęte w 2003 r. u marszałków Sejmu i Senatu starania o usunięcie symboli religijnych z sal obrad obu izb parlamentu, kampania na rzecz faktycznego zagwarantowania nauki etyki w szkołach czy też zaprzestania finansowania z budżetu państwa przedsięwzięć religijnych (świątynia Opatrzności Bożej czy też KUL-u) oraz przeciwko decyzji Ministra Edukacji Narodowej o wliczaniu oceny z religii do średniej. Prelegent zwrócił także uwagę na działania o zasięgu wykraczającym poza granice kraju, za które można uznać inicjatywę z 2005 r. zawarcia „Paktu europejskiego na rzecz neutralności światopoglądowej i otwartości społeczeństw”. Przedstawione przejawy aktywności dały podstawę do wniosku, iż obok doktryny prawa wyznaniowego to właśnie organizacjom laickim należy przypisać zasługę ciągłej obecności w dyskursie politycznym zasady neutralności czy bezstronności światopoglądowej państwa.

Drugą sesję otworzył referat pt. *Droga do ustanowienia zasady bezstronności religijnej, światopoglądowej i filozoficznej władz publicznych w Konstytucji RP* prof. zw. dr. hab. Michała Pietrzaka. W przedmiotowym wystąpieniu prelegent zauważył, że zasada neutralności pojawiła się w polskim ustawodawstwie bardzo późno. Konstrukcji tej nie znalazło ustawodawstwo II Rzeczypospolitej ani Konstytucja PRL, która zawierała zasadę rozdziału kościoła i państwa. W rzeczywistości PRL stanowiło jednak zaprzeczenie państwa neutralnego światopoglądowo. Autor z pozycji uczestnika prac legislacyjnych przypomniał, iż dopiero w ustawie z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania zawarto stwierdzenie, iż PRL jest państwem świeckim, neutralnym w sprawach religii i przekonań. Profesor podkreślił jednocześnie, iż zapis ten zaaprobowany został przez ówczesnego I sekretarza KC PZPR Wojciecha Jaruzelskiego. Odnosząc się natomiast do treści art. 25 ust. 2 obecnej Konstytucji, stwierdził, iż termin „bezstronność” zgłoszony został w poprawce Tadeusza Mazowieckiego na krótko przed ostatecznym głosowaniem w Komisji Konstytucyjnej nad kształtem artykułu wyznaniowego, który miał być następnie przedłożony Zgromadzeniu Narodowemu. Termin ten nie był więc nigdy poddany pod dyskusję, a ostatecznie przyjęty został z powodu absencji siedmiu posłów partii lewicowych. W podsumowaniu autor stwierdził, iż bezstronność nie jest ani terminem precyzyjnym, ani jednoznacznym i wobec powyższego istnieją uzasadnione wątpliwości co do zasadności zastąpienia nim pojęcia neutralności.

Jako następny głos zabrał prof. zw. dr. hab. Ryszard M. Małajny w wystąpieniu pt. *Neutralność czy bezstronność światopoglądowa władz publicznych? (Uwagi na tle polskiej praktyki konstytucyjnej po 1997 r.)*. Zdaniem referenta neutralność państwa oznacza politykę tegoż państwa, polegającą na niepromowaniu i niedyskryminowaniu żadnych poglądów należących do sfery światopoglądowej. Tak rozumiana neutralność nie dopuszcza żadnego stopniowania czy też odmian, dlatego za niedopuszczalne profesor uznał wyróżnianie neutralności życziwej, niezycziwej, otwartej czy zamkniętej itp. Nie oznacza to bynajmniej niezycziwości państwa względem kościołów czy innych związków wyznaniowych. Krytyce poddane zostało jednocześnie twierdzenie, że państwo neutralne światopoglądowo jest państwem bezideowym, niepreferującym żadnych wartości. Autor za takie wartości uznaje chociażby godność, równość, suwerenność, państwo prawne. Za stwierdzenie o dużym ciężarze gatunkowym należy uznać to, że bezstronność nie jest ekwiwalentem neutral-

ności. Bezstronność w rozumieniu referenta nakazuje jedynie sprawiedliwie rozstrzygnąć spór, tj. zakłada zaangażowanie, podczas gdy neutralność wyklucza jakąkolwiek ingerencję. Państwo polskie w sporze pomiędzy organizacjami teistycznymi i nieiteistycznymi stanęło, zdaniem profesora, po stronie Kościoła większościowego, na co wskazuje chociażby subwencjonowanie ze środków publicznych katechetów czy też organizowanie lekcji religii w szkołach publicznych. Powyższe dało asumpt do stwierdzenia, iż III Rzeczpospolita nie jest państwem neutralnym, a jedynie bezstronnym, a *de facto* quasi-wyznaniowym.

Drugą sesję zamknął ks. dr hab. Artur Mezglewski, prof. KUL, przedstawiając referat pt. *Nauczanie religii a zasada świeckości szkoły oraz bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych*. Autor przede wszystkim podkreślił, iż jednym z podstawowych uprawnień szczegółowych wynikających z prawa do wolności religijnej jest prawo do religijnego wychowania, które może być realizowane w lub poza państwowym systemem oświaty. Z zasady bezstronności światopoglądowej państwa można natomiast wywieść zasadę świeckości szkoły publicznej. Nauczanie religii nie sprzeciwia się jednak, zdaniem prelegenta, zasadzie świeckości szkoły. Ta ostatnia według autora, który odwołał się tutaj do orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego z 30 stycznia 1991 r., nie obejmuje zakazu nauczania religii, jeżeli życzą sobie tego zainteresowani obywatele. Świeckość bowiem oznacza jedynie, że programy nauczania przedmiotów świeckich nie mogą być przepelnione treściami religijnymi. Finansowanie nauczania religii w szkole również nie stanowi naruszenia zasady bezstronności władz publicznych. Zwrócono przy tym uwagę, iż stosowne wynagrodzenie stanowi dochód nauczycieli, a nie kościołów.

Na początek trzeciej sesji przypadło wystąpienie ks. dra hab. Piotra Stanisza pt. *Bezstronność religijna władz Rzeczypospolitej Polskiej a finansowanie związków wyznaniowych*. Myślą przewodnią tego przedłożenia było stwierdzenie, iż z analizowanej zasady nie wynika bezwzględny zakaz dotowania ze środków publicznych działalności związków wyznaniowych, a jedynie nakaz stosowania w tej dziedzinie jednakowej miary i postawy wolnej od uprzedzeń. Potwierdza to praktyka wielu współczesnych państw świecko-liberalnych, takich jak Niemcy, Włochy, Portugalia, a nawet laicystyczna Francja. Prelegent podkreślił jednocześnie, iż neutralność światopoglądowa państwa nie determinuje jednego modelu finansowania związków wyznaniowych, choć niewątpliwie za sprzeczne z nią na-

leży uznać rozwiązania greckie. Jednocześnie zauważono, iż choć państwo bezstronne światopoglądowo obowiązane jest do zachowania równego dystansu, to jednak nie powinien on być zbyt duży. Autor odwołał się w tym miejscu do orzecznictwa włoskiego Sądu Najwyższego, zgodnie z którym neutralność zakłada zaangażowanie państwa na rzecz wolności obywateli. Neutralność winna być aktywna, tj. państwo winno traktować zjawiska religijne i światopoglądowe z jednakową uwagą, a nie z jednakową obojętnością.

Następnie głos zabrał mgr Wojciech Brzozowski, który odczytał referat pt. *Państwo bezstronne światopoglądowo wobec obrazy uczuć religijnych*. Autor zauważył, iż kryminalizacja obrazy uczuć religijnych wywołuje skrajne oceny. Z jednej strony uznawana jest za ze wszech miar pożądaną narzędzie ochrony uczuć bardzo delikatnej natury, z drugiej bywa traktowana jako niedopuszczalne ograniczenie wolności słowa i krytyki. Na tle prawa europejskiego i orzecznictwa Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości referent stwierdził, że współcześnie za anachronizm uznawana jest penalizacja bluźnierstwa Bogu i religii. Powszechnie przyjmuje się natomiast, że żadna religia nie jest wolna od krytyki, a reakcja karna jest dopuszczalna, gdy krytyka takowa wykracza poza potrzeby debaty publicznej (jest bezproduktywnie obraźliwa) lub gdy wzywa do waśni. Odnosząc się do polskiej regulacji przestępstwa obrazy uczuć religijnych zawartej w art. 196 kodeksu karnego, autor zaproponował wąską interpretację „przedmiotu czci religijnej” i „miejsca przeznaczonego do publicznego wykonywania obrzędów religijnych”, a także wyraził postulat *de lege ferenda*, aby przestępstwo obrazy uczuć religijnych zostało zaliczone do przestępstw ściganych z oskarżenia prywatnego.

Trzecią sesję zakończyło wystąpienie prof. nadzw. dra hab. Tadeusza Zielińskiego pt. *Niekompetencja religijna władz publicznych jako aspekt zasady z art. 25 ust. 2 Konstytucji RP*. Autor pokreślił, iż przy użyciu tytułowej formuły niekompetencji religijnej państwa można częściowo opisać zasadę będącą przedmiotem zainteresowania na sympozjum. Rozumiana jest ona przy tym jako niezdolność organów publicznych do orzekania w sprawach religii, a to ze względu na godność jednostki, pragmatyczną troskę o społeczny pokój czy w końcu z uwagi na fakt, iż materia religijna nie podlega obiektywizacji. Choć Konstytucja nie posługuje się pojęciem niekompetencji, to zdaniem profesora można ją wywieść z szeregu jej klauzul prawnowyznaniowych. W tym kontekście wymieniono zasadę autonomii i niezależności państwa i kościoła, każdego w swoim

zakresie, prawo do milczenia w przedmiocie swojego wyznania, konstytucyjny model wprowadzania kościołów i związków wyznaniowych do obrotu prawnego czy też zakaz istnienia organizacji odwołujących się do doktryny nazizmu, faszyzmu i komunizmu. Autor zwrócił tutaj także uwagę na konstytucyjną zasadę akomodacji państwa do religii, rozumianą jako dopuszczenie (z uwagi na wolność religijną) w zakresie działania władzy publicznej ekspresji religijnej. Powinna ona jednak ograniczać się do nauczania religii w szkołach publicznych, duszpasterstwa w armii i miejscach odosobnienia oraz ponadwyznaniowego elementu deistycznego w preambule bez opowiadania się za konkretną wizję bóstwa.

W słowie końcowym prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński podziękował prelegentom oraz uczestnikom. Podkreślił jednocześnie, iż treść poszczególnych referatów będzie przedmiotem odrębnej publikacji.

Daniel Twardy

Konferencja naukowa pt. *Santa Sede, Conferenze episcopali, Stati: esperienze di Paesi dell'Unione Europea, Rzym, 16-17 stycznia 2009 r.*

W dniach 16-17 stycznia 2009 r. odbyła się w Rzymie (Istituto Sturzo) konferencja naukowa pt. *Santa Sede, Conferenze episcopali, Stati: esperienze di Paesi dell'Unione Europea (Stolica Apostolska, Konferencje episkopatów, Państwa: doświadczenia państw Unii Europejskiej)*. Podstawowym przedmiotem refleksji była intensywność oraz formy dialogu poszczególnych państw członkowskich Unii Europejskiej z Kościołem Katolickim.

Konferencja została zorganizowana przez Centrum Studiów nad Instytucjami Kościelnymi (Centro Studi sugli enti ecclesiastici), działające przy Uniwersytecie Sacro Cuore w Mediolanie i kierowane przez prof. Giorgio Feliciani. W słowie wprowadzającym (którego rozbudowana wersja, zatytułowana *Il Concilio non è la tomba dei concordati*, została opublikowana na łamach „L'Osservatore Romano” z 16 stycznia 2009 r.) prof. Feliciani zwrócił uwagę na odnowienie praktyki konkordatowej, do którego doszło po Soborze Watykańskim II. Podkreślił przede wszystkim, że tylko błędna lektura tekstów soborowych mogła prowadzić do

wniosku o wygaśnięciu potrzeby odwoływania się do instytucji konkordatów. Jest natomiast prawdą, że soborowa nauka o wolności religijnej i o relacjach Kościoła z państwami spowodowała istotną zmianę przyjmowanej dotąd koncepcji konkordatów. Ze szczególną uwagą prelegent odniósł się do dokonanego na Soborze Watykańskim II dowartościowania posługi biskupów oraz zwiększania zakresu odpowiedzialności krajowych Konferencji Episkopatów, znajdujące swój wyraz w postanowieniach wielu posoborowych konkordatów, normach Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz w posoborowym nauczaniu papieskim. Szczególnie wymowna jest coraz bardziej rozwijająca się praktyka upoważniania krajowych Konferencji Episkopatów do zawierania z władzami państwowymi umów, których celem jest realizacja generalnie sformułowanych norm konkordatowych.

Następnie odczytany został list kard. Tarcisio Bertone, Sekretarza Stanu Stolicy Apostolskiej. Autor zwrócił uwagę na trafność problematyki podjętej w trakcie sympozjum i wyraził nadzieję, że również Unia Europejska podąży drogą wielu państw naszego kontynentu, konstruując sieć relacji z instytucjami kościelnymi. Podkreślił, że do realizacji tego celu nieodzowne jest poszanowanie przez Unię statusu, z jakiego korzystają kościoły i inne wspólnoty religijne w poszczególnych państwach członkowskich. Za konieczne uznał również poszanowanie przez Unię tożsamości poszczególnych grup religijnych oraz uznanie ich szczególnego znaczenia, co powinno znaleźć wyraz w regularnym dialogu instytucji wspólnotowych z reprezentacjami grup religijnych.

W pierwszym dniu konferencji zorganizowano dwie sesje (przedpołudniową i popołudniową). Pierwszej z nich przewodniczył Antonio Zannardi Landi, ambasador Włoch przy Stolicy Apostolskiej. Sesję tę otworzył referat poświęcony relacjom państwa z Kościołem Katolickim na Malcie. Autorem tego wystąpienia był Ugo Mifsud Bonnici, prezydent emeryt Republiki Malty. W szczególny sposób skoncentrował się on na wątkach natury historycznej, widząc w nich niezbędne tło dla wyjaśnienia współczesnych relacji państwa i Kościoła na Malcie. Odnosząc się do współczesności, podkreślił duży wpływ Kościoła Katolickiego na życie publiczne. Zwrócił jednak również uwagę na konsekwencje postępujących procesów laicyzacyjnych.

Jako kolejny wystąpił o. Damián Nemeč (Uniwersytet Palacký w Ołomuńcu). Przedmiotem jego wystąpienia była kontraktowa aktywność Konferencji Episkopatu Czech. Referent w szczególny sposób skoncentrował się na umowach dotyczących duszpasterstwa w wojsku i więzie-

niach oraz współpracy podmiotów religijnych z czeskim radiem. Podkreślił ekumeniczną współpracę Kościołów w Czechach. Szereg umów „kościelnych” ma bowiem charakter trójstronny (ich stronami są organy władz publicznych, Konferencja Episkopatu Czech oraz Ekumeniczna Rada Kościołów). Wiele uwagi referent poświęcił również czeskiemu Konkordatowi, który został podpisany w 2002 r., omawiając nie tylko jego konstrukcję i treść, lecz także okoliczności odmowy jego ratyfikacji.

Jako trzeci wystąpił ks. bp Mauro Rivella, podsekretarz Konferencji Episkopatu Włoch. Jego wystąpienie zostało poświęcone włoskiemu reżimowi konkordatowemu. Szczególna uwaga została zwrócona na widoczne dowartościowanie roli Konferencji Episkopatu Włoch, do którego doszło w związku z zawarciem Konkordatu w 1984 r. Znakiem tego dowartościowania jest powierzenie Konferencji troski o właściwą realizację szeregu postanowień konkordatowych, w związku z czym Stolica Apostolska upoważniła ją do zawierania różnego rodzaju umów z organami władz publicznych.

Sesji popołudniowej przewodniczył ks. abp Giuseppe Bertello, nuncjusz apostolski we Włoszech. Przemawiający jako pierwszy, o. prof. Manuel Saturino Gomes (Portugalski Uniwersytet Katolicki) skoncentrował się na historii, strukturze, kompetencjach i działalności Konferencji Episkopatu Portugalii. Zwrócił uwagę, że portugalscy biskupi aktywnie uczestniczą w dyskusjach publicznych dotyczących sfery wartości, chociaż nie angażują się bezpośrednio w życie polityczne. Obszernie omówił również portugalskie konkordaty z 1940 i 2004 r.

Kolejnym prelegentem był prof. Balázs Schanda (Katolicki Uniwersytet Pazmany w Budapeszcie). Jego wystąpienie zostało poświęcone relacjom Stolicy Apostolskiej, Konferencji Episkopatu oraz państwa na Węgrzech. Pierwszą z zasadniczych części referatu stanowiło omówienie postanowień umów zawartych przez Stolicę Apostolską i Węgry w latach 1990, 1994 i 1997. Następnie uwaga została przeniesiona na zadania i aktywność Konferencji Episkopatu Węgier. Szczególnie interesujące były uwagi odnoszące się do wzajemnych relacji kompetencji Prymasa Węgier oraz Przewodniczącego węgierskiej Konferencji Episkopatu.

Obrady prowadzone w pierwszym dniu konferencji zamknął referat ks. prof. dra hab. Piotra Stanisza (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), w którym przedstawił instytucjonalne formy dialogu państwa z Kościołem Katolickim w Rzeczypospolitej Polskiej. Na wstępie referent ukazał konstytucyjne podstawy tego dialogu, koncentrując się kolejno na

zasadzie współdziałania, regule bilateralności oraz promocji dialogu społecznego. Następnie – po zwróceniu uwagi na znaczenie Konkordatu z 1993 r. oraz stosunków dyplomatycznych Polski ze Stolicą Apostolską – skoncentrował się na działalności Komisji Wspólnej przedstawicieli Rządu i Episkopatu Polski, Komisji Majątkowej oraz Komisji Konkordatowych. Zwrócił również uwagę na różnorodność umów zawieranych przez organy władz publicznych z Konferencją Episkopatu Polski oraz na rozszerzanie się dialogu władz publicznych z reprezentacjami niekatolickich związków wyznaniowych. Prelegent w swym wystąpieniu wyszedł poza zwykłą prezentację faktów dialogu między państwem i związkami wyznaniowymi i ukazał niejako filozofię tego dialogu, czyli różne jego formy na tle założeń ustrojowych, a przede wszystkim zasygnalizował potrzebę oceny zaistniałych faktów z punktu widzenia ich waloru prawnego. W ten sposób odpowiedział na istotny sens i znaczenie tejże konferencji dla nauki prawa wyznaniowego w Europie.

W drugim dniu konferencji została przewidziana jedna sesja. Przewodniczył jej ks. kard. Attalio Nicora, przewodniczący Administracji Patrymonium Stolicy Apostolskiej. Pierwszy referat wygłosił ks. prof. Ivan Stuhec (Uniwersytet w Ljubljanie). Przedmiotem tego wystąpienia były relacje między państwem a Kościołem Katolickim w Słowenii. Szczególną uwagę prelegent zwrócił na rozwijające się formy dialogu między państwem i Kościołem, podkreślając rosnące znaczenie Konferencji Episkopatu Słowenii. Zakończył jednak stwierdzeniem, że nawet wśród państw, które w ostatnim czasie przystąpiły do Unii Europejskiej, Słowenia negatywnie wyróżnia się stosunkowo niskim stopniem demokratyzacji prawa wyznaniowego (do dnia dzisiejszego nie wprowadzono np. możliwości zawarcia małżeństwa cywilnego w formie wyznaniowej).

W dalszej kolejności wystąpił prof. Marek Smid (Uniwersytet w Trnawie), którego prelekcja została poświęcona relacjom Słowacji ze Stolicą Apostolską, a w szczególności wiążącemu te podmioty reżimowi konkordatowemu. Referent omówił przede wszystkim treść i znaczenie układu bazowego z 2000 r. Zwrócił uwagę na główne wątki debaty publicznej odnoszącej się do tego aktu oraz przedstawił trudności wiążące się z wypracowywaniem kolejnych układów parcjalnych.

Ostatni referat stanowił omówienie zagadnień odnoszących się do dialogu państwa i Kościoła Katolickiego we Francji. Jego autorem był prof. Patrick Valdrini, rektor emeryt Instytutu Katolickiego w Paryżu. Wprowadzając w podjętą problematykę, prelegent podkreślił, że musi

być ona rozpatrywana w kontekście świeckości państwa, zakładającej jego neutralność. Nie oznacza to jednak, że dystans pomiędzy państwem i kościołem jest zupełnie nie do pokonania, zwłaszcza że przyjmowana we Francji koncepcja laickości wyraźnie ewoluuje w kierunku tzw. laickości pozytywnej. Prof. Valdrini stwierdził również, że coraz bardziej powszechne jest w jego ojczyźnie przekonanie o potrzebie prowadzenia dialogu państwa z Kościołem Katolickim oraz innymi, zwłaszcza znaczącymi społecznie związkami wyznaniowymi (np. z grupami muzułmańskimi). Widoczne są już także pierwsze efekty zmierzających w tym kierunku dążeń.

Wystąpienie konkluzyjne wygłosił prof. Romeo Astorri (Uniwersytet Sacro Cuore, Wydział Prawa w Piacenzy). Zwrócił on uwagę na systematyczne rozszerzanie się kręgu państw, w których sytuacja Kościoła Katolickiego została określona w umowach ze Stolicą Apostolską, oraz podkreślił wzrost znaczenia krajowych Konferencji Episkopatów w procesie realizacji norm konkordatowych. Zauważył ponadto, że w konsekwencji wskazanych zjawisk i w związku z zasadą równości systematycznie rozbudowywane są formy dialogu instytucji politycznych z niekatolickimi związkami wyznaniowymi.

Konferencję zamknął prof. Giorgio Feliciani, który zapowiedział wydanie materiałów konferencyjnych. Należy oczekiwać, że wniosą one poważny wkład w dyskusję dotyczącą wzajemnych relacji państwa i kościoła. Konferencję więc można uznać za bardzo potrzebną, aktualną, integrującą środowisko znawców prawa wyznaniowego w jednoczącej się Europie.

Henryk Misztal

Międzynarodowa konferencja pt. *Podstawy regulacji stosunków Państwo-Kościół w Rzeczypospolitej Polskiej i Republice Włoskiej*, Lublin, 24 kwietnia 2009 r.

W dniu 24 kwietnia 2009 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa pt. *Podstawy regulacji stosunków Państwo-Kościół w Rzeczypospolitej Polskiej i Republice Włoskiej*, zorganizowana przez Katedrę Prawa Konstytucyjnego KUL. Do udziału w niej zaproszono grupę specjalistów z zakresu

relacji państwo-kościół z Uniwersytetu w Bari we Włoszech. Celem konferencji było porównawcze przedstawienie modeli relacji między państwem a Kościołem Katolickim i innymi związkami wyznaniowymi w Polsce i we Włoszech, ukazanie ewolucji przyjętych rozwiązań, a także wskazanie podobieństw i odrębności obu modeli. Podjęta refleksja naukowa służyć miała lepszemu zrozumieniu specyfiki tych relacji, poznaniu stanowisk, ale również wskazaniu tych płaszczyzn, które wymagają poprawy czy ulepszenia.

Konferencję otworzył i powitał przybyłych gości prorektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II ks. dr hab. Sławomir Nowosad, prof. KUL. Wyraził on nadzieję, iż konferencja poprzez wskazanie możliwych optymalnych rozwiązań w istniejących kwestiach spornych przyniesie także realne owoce w życiu publicznym. Następnie w imieniu organizatorów głos zabrał dr hab. Dariusz Dudek, prof. KUL, kierownik Katedry Prawa Konstytucyjnego. Jego zdaniem te dwie perspektywy – polska i włoska – spojrzenia na relacje państwowo-kościelne są interesujące i wielorako uzasadnione. Zwrócił uwagę na wielowiekowe, historyczne powiązania z Kościołem zarówno państwa polskiego (od przyjęcia chrześcijaństwa w 966 r.), jak i włoskiego (ze względu na ponad tysiącletnią obecność na terytorium Półwyspu Apenińskiego Państwa Kościelnego, a współcześnie umiejscowienie w sercu Italii Państwa-Miasta Watykańskiego). Ponadto zauważył, iż Włochy zawsze zajmowały szczególnie miejsce w świadomości Polaków. Do dziś obecne są wpływy kultury włoskiej w polskiej architekturze, literaturze, sztuce, a nawet kuchni. Również nasz hymn państwowy – *Pieśń Legionów Polskich we Włoszech* – po dziś dzień przypomina drogę Polaków do niepodległej Ojczyzny: „z ziemi włoskiej do Polski”. Współcześnie za sprawą Ojca Świętego Jana Pawła II Italia była i jest najczęściej odwiedzanym przez Polaków krajem europejskim. Dziękując gościom z Włoch za udział w konferencji, wyraził nadzieję na dalszą owocną i korzystną dla obu stron współpracę naukową z Uniwersytetem w Bari.

Przedpołudniową sesję konferencji poprowadził ks. prof. dr hab. Henryk Misztal (KUL). Referat wprowadzający w polską część problematyki obrad pt. *Relacje Państwa oraz kościołów i innych związków wyznaniowych w Rzeczypospolitej Polskiej* wygłosił ks. dr hab. Piotr Stanisław, prof. KUL, kierownik Katedry Prawa Wyznaniowego KUL. Przedstawił on proces formowania się przepisów określających relacje pomiędzy państwem a Kościołem Katolickim i innymi związkami wyznaniowymi, jaki

przebiegł we współczesnej Polsce po 1989 r. Następnie ogólnie scharakteryzował konstytucyjne unormowania przedmiotowych relacji. Zwrócił uwagę, iż unormowania te nie zostały podporządkowane jednej opcji politycznej czy światopoglądowej, ale są owocem szerokiego kompromisu. W Konstytucji znalazły się rozwiązania wynikające z polskich tradycji, a także wzorowane na normach prawa międzynarodowego, poświęconych ochronie wolności myśli, sumienia i religii, czy też stanowiące kalkę rozwiązań przyjmowanych w innych państwach, w tym w szczególności wpisanych do Konstytucji Republiki Włoskiej. Na koniec swego wystąpienia wskazał problemy otwarte, jakie można dostrzec we współczesnych relacjach między państwem a związkami wyznaniowymi w naszym kraju, z których najistotniejszym – jego zdaniem – jest postulowana zmiana modelu finansowania instytucji kościelnych. Jako możliwy do przyjęcia wzorec w tym zakresie wskazał rozwiązania funkcjonujące we Włoszech i na Węgrzech. Zaznaczył przy tym, iż istnienie zasygnalizowanych problemów nie zmienia jednak ogólnie pozytywnej oceny relacji państwo-kościół w Polsce. Pomimo świeckiego charakteru tych relacji pamięta się w nich o chrześcijańskich korzeniach i dostrzega znaczenie kościołów i innych związków wyznaniowych jako partnerów państwa w dialogu i współdziałaniu dla dobra człowieka i dobra wspólnego.

Kolejny referat pt. *Podstawy regulacji stosunków Państwo-Kościół w Konstytucji Republiki Włoskiej* wygłosił prof. Gaetano Dammacco. Omówił proces kształtowania się relacji między państwem a kościołem od początków istnienia państwa włoskiego (1861 r.), poprzez zawarcie Traktatów Laterańskich (11 lutego 1929 r.), przyjęcie Konstytucji (1947), aż po rewizję Konkordatu z 1929 r., której dokonano w 1984 r., a która miała na celu dostosowanie regulacji konkordatowej do postanowień Soboru Watykańskiego II. We włoskim porządku prawnym funkcjonuje zasada świeckości państwa, choć nie została ona wprost wpisana do Konstytucji. Świeckość nie oznacza jednak indyferencji. Religia we Włoszech traktowana jest jako dobro wspólne, a nie przyczyna konfliktów. Po omówieniu przepisów prawnych prof. G. Dammacco skoncentrował się na przedstawieniu bieżących problemów, jakie niesie ich praktyczne stosowanie. Zaznaczył przy tym, iż są to problemy, które pojawiają się także w innych współczesnych państwach liberalnych i związane są z postępującą w tych państwach laicyzacją życia publicznego.

Po przerwie przewodnictwo obrad objął ks. prof. dr hab. Józef Krukowski (KUL). Następnie kolejny z gości przybyłych z Uniwersytetu

w Bari, prof. Paolo Stafani, wygłosił przedłożenie pt. *Zasada laickości w orzecznictwie Sądu Konstytucyjnego Republiki Włoskiej*. Przedstawił wizję świeckości państwa, jaką można wyprowadzić z orzecznictwa Sądu Konstytucyjnego (SK). Trudność tej materii – zdaniem mówcy – wynika ze wspomnianego już braku wyrażonej *explicite* w Konstytucji zasady świeckości państwa. Prelegent omówił wybrane orzeczenia SK, m.in. dotyczące fakultatywnego nauczania religii w szkołach publicznych, odnosząc się do ich uzasadnień. Kończąc, podkreślił, iż w ocenie SK świeckość państwa przyjęta we Włoszech jest traktowana jako gwarancja i rękojmia wolności religijnej.

Problematyka polskich regulacji wyznaniowych powróciła w referacie ks. prof. dr. hab. Henryka Misztala zatytułowanym *Ustawy majowe – o gwarancjach wolności sumienia i wyznania oraz o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Polsce – z perspektywy 20 lat*. Prelegent rozpoczął od przedstawienia długiej i trudnej drogi, jaką należało przebyć, by mogło dojść do uchwalenia wspomnianych ustaw. Podkreślił istotną rolę, jaką w tym procesie odegrała Komisja Mieszana (Wspólna), złożona z przedstawicieli Rządu i Episkopatu Polski. To w dużej mierze w wyniku jej starań, u schyłku Polski Ludowej, w dniu 17 maja 1989 r. uchwalone zostały trzy ustawy – o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP i o ubezpieczeniu społecznym duchownych. Przyjęcie tych ustaw rozpoczęło proces demokratyzacji polskiego prawa wyznaniowego. Prelegent wskazał najistotniejsze zmiany w sytuacji prawnej poszczególnych osób w zakresie wolności sumienia i wyznania, jak i związków wyznaniowych, w tym w szczególności Kościoła Katolickiego, jakie były efektem przyjęcia przedmiotowych ustaw.

W dyskusji podsumowującej tę część obrad powrócono do definicji świeckości państwa i często używanych w kontekście tej świeckości pojęć: laicyzmu i państwa laickiego. Odnosząc się do nich, prof. Paolo Stafani powiedział, że jego zdaniem świeckość-laickość państwa nie jest ani dobra, ani zła, przede wszystkim zaś nie może ona mieć charakteru antyreligijnego, bo wówczas przestaje być świeckością. Państwo świeckie pozwala swoim obywatelom na wyrażanie przekonań religijnych, samo jednak – podkreślił – nie pozostaje niewolnikiem żadnej koncepcji religijnej.

Sesję popołudniową pod przewodnictwem ks. dr. hab. Piotra Stanisza, prof. KUL, rozpoczął cykl referatów poświęconych konkordatom: polskiemu i włoskiemu. Prof. Maria Luisa Lo Giacco przedstawiła referat pt. *Ocena obowiązywania Konkordatu zawartego pomiędzy Stolicą*

Apostolską a Republiką Włoską w 25-lecie od jego nowelizacji. Rozpoczęła swoje wystąpienie od ukazania okoliczności, w jakich doszło do modyfikacji Konkordatu włoskiego w 1984 r. Wyszczególniła zmiany, jakie zostały wprowadzone w drodze tej nowelizacji. Dotyczyły one przede wszystkim: organizacji nauczania religii w szkołach publicznych (zmiana z systemu obligatoryjnego na fakultatywny), zawierania małżeństw w formie kanonicznej ze skutkami cywilnymi, finansowania duchownych. *Accordo* z 1984 r. miało charakter ramowy, pozostawiło szereg kwestii do uregulowania w dalszych porozumieniach zawieranych między przedstawicielami Episkopatu Włoch i lokalnych władz państwowych. Takie dodatkowe umowy dotyczyły np. kwestii ochrony dóbr kultury czy możliwości sprawowania opieki duszpasterskiej w ośrodkach odosobnienia.

Problematykę polskiego Konkordatu zawartego w 1993 r. podjął ks. prof. dr hab. Józef Krukowski w referacie pt. *Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską*. Przedstawił kontekst historyczny zawarcia umowy, okoliczności, które zaważyły na długim oczekiwaniu na jej ratyfikację (doszło do niej dopiero w 1998 r.), problematykę skuteczności Konkordatu i formy jego realizacji w krajowym porządku prawnym. Omawiając katalog spraw uregulowanych w umowie, w sposób szczególny zwrócił uwagę na: gwarancje wolności Kościoła w zakresie komunikowania w płaszczyźnie horyzontalnej i wertykalnej, uznanie osobowości prawnej Kościoła i jego jednostek organizacyjnych, swobodę pełnienia misji w życiu publicznym, wolność dokonywania zmian w strukturze terytorialnej, niezależność w mianowaniu duchownych, wolność sprawowania kultu publicznego, nienaruszalność miejsc kultu i cmentarzy, prawo do prowadzenia placówek oświatowo-wychowawczych, uniwersytetów, szkół wyższych, prowadzenia duszpasterstwa wobec osób przebywających w wojsku, zakładach penitencjarnych, zakładach opieki zdrowotnej i pomocy społecznej, a także prawo do drukowania i rozpowszechniania materiałów i publikacji, do posiadania środków społecznego przekazu i emitowania audycji w publicznej radiofonii i telewizji. Oceniając przyjętą regulację, prof. J. Krukowski stwierdził, iż Konkordat przyczynił się do stabilizacji stosunków na linii państwo-Kościół Katolicki, a pośrednio również do ustabilizowania sytuacji innych związków wyznaniowych. Kończąc, zgłosił postulat zawarcia przez Polskę jeszcze dwóch umów ze Stolicą Apostolską, a mianowicie dotyczących spraw finansowych i statusu prawnego Ordynariatu Polowego WP.

Problematykę działalności Kościoła we Włoszech w referacie pt. *Relacje pozakonkordatowe pomiędzy Kościołem katolickim a Państwem Włoskim* omówiła prof. Roberta Santoro. Materia konkordatowa nie wyczerpuje problematyki stosunków państwo-kościół. Zdaniem prelegentki już po 1984 r. pojawiło się szereg zagadnień, które niewątpliwie można zaliczyć do tzw. *res mixtae*, a które mogą rodzić problemy w sferze wolności religijnej, jak chociażby kwestie aborcji, eutanazji, zapłodnień *in vitro*, bioetyki itp. Szczególnie istotna w kontekście rozwoju inżynierii genetycznej i nauk biomedycznych staje się problematyka określenia i kontroli granic życia i śmierci człowieka. Tworzenie prawa w tym zakresie wiąże się z dopuszczeniem do głosu w dyskusji nad tymi zagadnieniami także przedstawiciele Kościoła. Ich stanowcze wystąpienia były niejednokrotnie we Włoszech niesłusznie interpretowane jako próby ingerencji Kościoła w tworzenie prawa krajowego dotyczącego problematycznych zagadnień. Ingerencja w proces legislacyjny jest oczywiście niedopuszczalna w państwie świeckim, ale – jak zaznaczyła prelegentka – z drugiej strony należy pamiętać, że są to kwestie, w których katolicy nie mogą milczeć, a zgodnie z art. 1 Konkordatu z 1984 r. nie ma takiej sfery, w której katolicy nie mogliby się wypowiadać. Jako przykład sprawy, która w ostatnim czasie podzieliła opinię publiczną we Włoszech, przytoczyła orzeczenia sądu dotyczące leczenia Eluany Englaro, dla której rodzice zażądali przerwania interwencji medycznej.

Ostatni cykl referatów wygłoszonych w trakcie konferencji poświęcony został charakterystyce unormowań Konstytucji RP z 1997 r., stanowiących podstawę regulacji stosunków między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi w Polsce. Jako pierwsza – zgodnie z systematyką przepisów zawartych w art. 25 Konstytucji – została przybliżona zasada równouprawnienia kościołów i innych związków wyznaniowych. Mgr Kamila Doktor-Bindas (KUL), która omówiła wymienioną zasadę, zwróciła uwagę na znaczenie, jakie jest jej przypisywane w demokratycznym państwie prawnym i współczesnym społeczeństwie demokratycznym. W swoim wystąpieniu przytoczyła również przeważające poglądy doktryny na jej temat oraz sposób interpretacji powyższej zasady w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego. Następnie głos zabrał dr Marek Dobrowolski (KUL), który w swoim wystąpieniu podjął próbę odpowiedzi na dość prowokacyjnie postawione pytanie: bezstronność (neutralność) państwa w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych – rzeczywistość czy utopia? W swoim wystąpieniu zwrócił uwagę na trud-

ności, jakie rodzą się przy interpretacji tego przepisu, a wiążą się z ustaleniem normy postępowania, jednoznacznie określającej obowiązki organów państwa. Zdaniem prelegenta dosłowne rozumienie tzw. bezstronności światopoglądowej państwa może prowadzić w ślepy zaułek. Referat kończący obrady wygłosił dr Przemysław Czarnek (KUL). W swoim przedłożeniu ukazał autonomię i współdziałanie w relacjach państwa i kościoła jako standardy państwa prawa. Uzasadniając perspektywę swojego spojrzenia na fundamentalne dla relacji państwo-kościół zasady: autonomii i współdziałania, podkreślił, iż zasada państwa prawa wyrażona w art. 2 Konstytucji RP jest uważana za podstawę wszystkich rozwiązań ustrojowych i „zasadę zasad”.

Na podkreślenie zasługuje wysoki poziom merytoryczny wygłoszonych referatów. Zróżnicowane tematycznie wystąpienia prelegentów pozwoliły wieloaspektowo przeanalizować relacje pomiędzy państwem a kościołem w Polsce i we Włoszech. Oczekiwać zatem można, że zapowiadane przez organizatorów książkowe wydanie materiałów pokonferencyjnych będzie równie interesujące.

Marta Ordon

VI Ogólnopolskie Sympozjum Prawa Wyznaniowego pt. *Od tymczasowości do stabilizacji. Zmiany w polskim prawie wyznaniowym na przestrzeni lat 1989-2009, Kamień Śląski, 19-21 maja 2009 r.*

W dniach 19-21 maja 2009 r. w Kamieniu Śląskim odbyło się VI Ogólnopolskie Sympozjum Prawa Wyznaniowego pt. *Od tymczasowości do stabilizacji. Zmiany w polskim prawie wyznaniowym na przestrzeni lat 1989-2009*. Organizatorami tego naukowego spotkania byli: Zakład Prawa Kanonicznego i Wyznaniowego Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Opolskiego oraz Polskie Towarzystwo Prawa Wyznaniowego. Patronat nad konferencją objęli: wiceprezes Rady Ministrów, minister spraw wewnętrznych i administracji Grzegorz Schetyna oraz marszałek województwa opolskiego Józef Sebesta.

Przybyli uczestnicy konferencji zostali powitani przez ks. dr. D. Walencika i ks. prof. dr. hab. Z. Gleisnera. Uroczystego otwarcia tego naukowego spotkania dokonał dziekan Wydziału Prawa i Administracji

Uniwersytetu Opolskiego prof. dr hab. T. Cielecki. Z kolei w tematykę naukową wprowadził zgromadzonych swoim wystąpieniem prezes Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński.

Przewodnictwo sesji I wprowadzającej objął prof. dr hab. W. Uruszcak. Jako pierwszy wystąpił prof. dr hab. M. Pietrzak (UW), przedstawiając referat pt. *Geneza ustaw wyznaniowych z 17 maja 1989 roku. Znaczenie i wymowę uchwalonych 17 maja 1989 r. ustaw wyznaniowych – o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego, o gwarancjach wolności sumienia i wyznania oraz o ubezpieczeniu społecznym duchownych – przysłoniły, według prelegenta, wydarzenia polityczne i zmiany ustrojowe związane z realizacją postanowień Okrągłego Stołu. Stanowiły one w polityce wyznaniowej totalitarnego państwa socjalistycznego wydarzenie szczególne i nieporównywalne z jakąkolwiek inną regulacją prawną w krajach bloku socjalistycznego. Zamykały definitywnie okres, w którym stosunki państwa ze związkami wyznaniowymi były kształtowane pod wpływem ideologii socjalistycznej. Ustawy wyznaniowe tworzyły jakościowo nowy model stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi, gwarantując im swobodę działań.*

Tematyką jednej z ustaw wyznaniowych zajął się ks. prof. dr hab. P. Stanisław (KUL) w swoim referacie zatytułowanym *Ewolucja statusu prawnego osób duchownych w zakresie ubezpieczeń społecznych i ubezpieczenia zdrowotnego*. Ustawa o ubezpieczeniu społecznym duchownych była długo oczekiwanym unormowaniem, ponieważ po raz pierwszy uznano, że pozostawanie w stanie duchownym jest wystarczającym tytułem do bycia objętym ubezpieczeniem i tym samym zakończono okres instrumentalnego traktowania przepisów dotyczących ubezpieczenia tych osób. Obowiązujących dzisiaj unormowań nie można, według prelegenta, uznać za ostatecznie ukształtowane. Pozostają one nadal w ścisłym związku z rozwiązaniami dotyczącymi finansowania kościołów i związków wyznaniowych, jednak potrzebą czasu jest wypracowanie nowego modelu finansowania grup religijnych, w tym przepisów dotyczących ubezpieczenia duchownych, gdzie za przykład mogą posłużyć rozwiązania włoskie.

Kolejne wystąpienie wygłosił dr A. Czohara pt. *Periodyzacja polityki wyznaniowej III Rzeczypospolitej*. Na początku prelegent wymienił pojęcia wprowadzające w tematykę polityki wyznaniowej, a następnie je zdefiniował. Przechodząc do części merytorycznej, wyodrębnił cztery okresy polityki wyznaniowej III Rzeczypospolitej: pierwszy – 1989 r.,

drugi – lata 1990-1998, trzeci – lata 1999-2001, czwarty – od 2002 r. Autor omówił uchwalane w poszczególnych periodach akty normatywne, wskazując na ich doniosłość i wpływ na kształtującą się politykę wyznaniową w dzisiejszej Polsce.

Prawo cmentarne jako jeden z elementów zakresu prawa wyznaniowego stało się inspiracją referatu dr. M. Kijowskiego (UR) na temat: *Prawo wyznaniowe a prawo cmentarne. Kilka uwag w 50. rocznicę obowiązywania ustawy o cmentarzach i chowaniu zmarłych*. Prelegent podkreślił doniosłość tego unormowania, które mimo odległej daty uchwalenia jest nadal aktualne. Geneza tej ustawy wiąże się z tematyką wyznaniową, dotyczącą tolerancji religijnej w zakresie chowania zmarłych bezwyznaniowych na terenie cmentarzy wyznaniowych. Ma to swoje odzwierciedlenie w art. 8 ust. 2 tej ustawy, który nakazuje umożliwienie pochowania osoby bezwyznaniowej lub innego wyznania na terenie cmentarza wyznaniowego, jeżeli w danej miejscowości nie ma cmentarza komunalnego.

Pokrewne zagadnienie stało się podstawą wystąpienia mgr B. Wach (WSZ w Gorzowie Wielkopolskim) zatytułowanego *Problem eutanazji w doktrynach wybranych religii*. Prelegentka skupiła się na religiach niechrześcijańskich, monoteistycznych, takich jak judaizm, islam oraz buddyzm. Dokonała ona przedstawienia zgodnie z doktrynami tych religii problemów bioetycznych, zagadnień dotyczących śmierci, umiarkowania czy możliwości dokonania eutanazji. Wskazywała, czy takie zachowania są zgodne z doktrynami tych wyznań oraz jak wskazane religie rozumieją zakończenie życia, jak dalece umożliwiają ingerencję medycyny, która ma za zadanie przedłużenie czynności życiowych człowieka.

Innym zagadnieniem natomiast zajęła się mgr K. Krzysztofek (UJ) w swoim referacie pt. *Stowarzyszenia Kościoła katolickiego w świetle norm Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 roku*. We wstępie prelegentka wskazała, że prawo do zrzeszania się stanowi jedno z podstawowych praw człowieka, które gwarantowane jest zarówno przez przepisy prawa międzynarodowego, jak i krajowego. Podkreśliła jego zakorzenienie w godności człowieka. Wskazała również, że z jego treści wynika prawo do zrzeszania się w celach religijnych. Obok prawa państwowego przywołane zostały podstawy prawa wewnętrznego Kościoła Katolickiego, jakim jest prawo kanoniczne, które umożliwia wiernym zrzeszanie się w celach religijnych. W dalszej części referatu prelegentka przeanalizowała

wała dokładnie przepisy Ustawy Zasadniczej z 1997 r. dotyczące omawianej materii.

Po wygłoszonych referatach miała miejsce ciekawa dyskusja, w której udział wzięli – oprócz referentów – także: mgr A. Merker, dr P. Florjanowicz-Błachut, ks. prof. dr hab. J. Krukowski, dr hab. J. Koredczuk, prof. dr hab. W. Uruszczak, mgr M. Zawisłak, prof. dr hab. M. Pietrzak oraz dr P. Borecki. Po zakończonej dyskusji odbyło się Walne Zgromadzenie Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego.

W czasie drugiego dnia sympozjum odbywały się sesje równoległe. Sesję II A pt. *Wolność religijna* rozpoczął prof. dr hab. T.J. Zieliński (ChAT) wystąpieniem nt. *Ustawa z 17 maja 1989 roku o gwarancjach wolności sumienia i wyznania jako „magna carta” swobód światopoglądowych w Polsce*. Prelegent podkreślił doniosłość tego aktu w polskim systemie prawa oraz jej nowatorski charakter. Stwierdził, że jest ona deklaracją swobód światopoglądowych nie tylko religijnych. Według autora ustawa ta posiada wielki potencjał, ponieważ bez szkody dla całości unormowania uzupełniana jest o dodatkowe gwarancje dotyczące wolności sumienia i wyznania.

Następnie głos zabrał dr hab. J. Koredczuk (UWr), wygłaszając referat pt. *Ewolucja prawnokarnej ochrony wolności sumienia i wyznania w Polsce w latach 1989-2009*. Prelegent zwrócił uwagę na doniosłość znaczenia prawnokarnej ochrony wolności sumienia i wyznania. W omawianej materii autor wskazał dwa podokresy i poddał je analizie. Pierwszy to lata 1989-1998, natomiast drugi okres to czas od 1998 r. do dnia dzisiejszego. Podstawą wprowadzenia takiego podziału stały się kryteria prawne o charakterze konstytucyjnym, dotyczące sytuacji relacji państwo-kościół.

Kolejny referat wygłosił dr P. Sobczyk (UKSW) pt. *Wolność religijna w działalności orzeczniczej Trybunału Konstytucyjnego*. Prelegent rozpoczął swoje rozważania od zagadnień wyjaśniająco-wprowadzających, stwierdzając, że orzekanie w sprawach hierarchiczności aktów normatywnych, czyli badanie zgodności z Konstytucją czy aktem bezpośrednio hierarchicznie wyższym, jest podstawową funkcją Trybunału Konstytucyjnego. Podkreślił, że jednym z wielu zagadnień podejmowanych w działalności orzeczniczej Trybunału Konstytucyjnego jest wolność religijna. Zaliczana jest ona do kategorii podstawowych praw człowieka oraz określana jako prawo podmiotowe.

Mgr M. Mikuła (UJ) z kolei wygłosił referat pt. *Prawnokarna ochrona zasady swobody sumienia i religii w sądownictwie III Rzeczypospolitej*.

W swoim wystąpieniu prelegent nawiązał do orzeczeń Sądu Najwyższego z okresu międzywojennego. Wskazał na aktualność rozpatrywanych tam kwestii na gruncie wolności sumienia i wyznania odnośnie do możliwości wypowiedzi artystyczno-literackich. Autor stwierdził także, że treści przytoczonych orzeczeń mogą stać się elementem uzasadnień dzisiejszych orzeczeń Sądu Najwyższego.

Inną materię poruszył dr M. Bielecki (KUL) w swoim referacie *Ewolucja regulacji prawnych dotyczących wolności religijnej dziecka w Polsce w latach 1989-2009*. Prelegent zauważył, że rozważania dotyczące wolności religijnej dziecka mogą odnosić się jedynie do takiej osoby, która osiągnęła wystarczający stopień rozeznania w zakresie tej wolności. Wskazał na wielką trudność precyzyjnego określenia tego momentu. Autor w dalszej części wystąpienia przedstawił rozwiązania prawne polskiego systemu prawnego normujące tę materię.

Z kolei dr hab. E. Waszkiewicz (UWr) wygłosiła referat pt. *Ewolucja polityki władz państwowych wobec mniejszości wyznaniowych w Polsce (1989-2005)*. Prelegentka podkreśliła doniosłe znaczenie ustaw majowych dla omawianej kwestii. Wskazane zostały elementy historyczne genezy polityki władz państwowych wobec mniejszości wyznaniowych w Polsce. Zapoczątkowane przemiany systemowe już na początku lat dziewięćdziesiątych pozwoliły na rozwój mniejszości wyznaniowych, których zakres pokrywał się często z zakresem pojęcia „mniejszość narodowa”.

Wygłoszone referaty stały się podstawą interesującej dyskusji, w której obok prelegentów udział wzięli: dr K. Walczuk, ks. prof. dr hab. R. Sztuchmiller, ks. dr P. Steczkowski, mgr M. Zawisłak, prof. dr hab. R. Małajny oraz mgr A. Siciński.

Równoległą sesję II B *Relacje państwo-związki wyznaniowe* rozpoczął dr P. Borecki (UW) swoim referatem pt. *Na drodze do konkordatu. Geneza projektu konwencji między PRL a Stolicą Apostolską z 1988 roku*. Prelegent rozpoczął referat od stwierdzenia, że parafowanie 4 maja 1988 r. projektu konwencji między PRL a Stolicą Apostolską stanowiło istotny element genezy Konkordatu z 28 lipca 1993 r. Następnie omówił historyczne podłoże dotyczące nieobowiązywalności Konkordatu z 1925 r. oraz działania strony rządowej w celu nawiązania stosunków dyplomatycznych ze Stolicą Apostolską, czego uwieńczeniem było parafowanie wspomnianego już projektu konwencji. Było to poprzedzone prowadzeniem wspólnych prac strony rządowej i kościelnej.

Z kolei ks. prof. dr hab. J. Krukowski (KUL, UKSW) wygłosił referat pt. *Stabilizacyjna funkcja konkordatu w regulacji stosunków między państwem a Kościołem katolickim i innymi związkami wyznaniowymi w Polsce*. Prelegent rozpoczął od wskazania znaczenia Konkordatu jako umowy międzynarodowej. Następnie omówił pozycję Konkordatu w hierarchii źródeł prawa oraz jego funkcję stabilizacyjną. Przedstawiony został także zakres spraw regulowanych tym aktem oraz metoda redagowania przepisów zawierających normy konkordatowe i związane z tym sposoby realizacji tych norm w życiu społecznym.

Następny referat przedstawił ks. prof. dr hab. W. Góralski (UKSW, WSD Płock) pt. *Gwarancje złożone przez Kościół katolicki w konkordacie z 1993 roku*. Prelegent na początku swojego wystąpienia stwierdził, że Konkordat z 1993 r. reprezentuje nowy posoborowy model tego rodzaju umowy. Hołduje on paradygmatowi Soboru Watykańskiego II, którego podstawową zasadą kształtowania stosunków między państwem a kościołem jest ochrona wolności religijnej. Stwierdził także, że wolność ta ma swoje źródło w należytym każdemu człowiekowi godności osoby ludzkiej. Mimo swoich mankamentów wydaje się skutecznym instrumentem prawnym, umożliwiającym harmonijne kształtowanie stosunków między państwem a kościołem, ponadto służy dobru człowieka i dobru wspólnemu.

Po krótkiej przerwie kolejny referat przedstawił mgr A. Merker pt. *Artykuł 25 ust. 5 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 roku – słuszny, ale trudny do realizacji przepis*. Prelegent podkreślił, że przepis ten nawiązuje do włoskich rozwiązań konstytucyjnych. Przepis ten określony został jako rozwiązanie potrzebne, ale niestety nierealizowane. W swoich rozważaniach na temat tego artykułu autor nawiązał także do zasady równouprawnienia związków wyznaniowych oraz do zasady autonomii i niezależności państwa i związków wyznaniowych w swoich wzajemnych relacjach.

Ostatnim wystąpieniem w tej sesji był referat dr. P. Leszczyńskiego (WSZ w Gorzowie Wielkopolskim) pt. *Geneza, przebieg prac legislacyjnych i postanowienia ustawy z 13 maja 1994 roku o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej*. Prelegent przypomniał o obchodzonej niedawno piętnastej rocznicy uchwalenia omawianej ustawy. Podkreślił, że akt ten był pierwszym tego typu unormowaniem po podpisaniu przez Polskę Konkordatu ze Stolicą Apostolską, a następnie przybliżył przepisy tego aktu normatywnego.

Po wygłoszonych referatach zawiązała się dyskusja, w której oprócz prelegentów wzięli udział: mgr A. Siciński, prof. dr hab. M. Pietrzak, dr P. Borecki, mgr M. Czapla-Piszcz, prof. dr hab. T.J. Zieliński.

Sejse III A *Funkcje publiczne związków wyznaniowych* rozpoczął ks. dr hab. A. Mezglewski, prof. KUL, referatem pt. *Rozwiązania tymczasowe w zakresie statusu lekcji religii oraz statusu pracowniczego katechetów w roku szkolnym 1990-1991*. Prelegent próbował rozstrzygnąć problem, w jakim stopniu ustawodawstwo majowe mogło stać się podstawą podjęcia przez Ministra Edukacji Narodowej przedmiotowych decyzji w zakresie nauczania religii bezpośrednio po wprowadzeniu tego przedmiotu do systemu edukacji szkolnej. Autor przedstawił podstawy normatywne omawianej kwestii z uwzględnieniem statusu prawnego katechetów.

Jako kolejna głos zabrała dr A. Tunia, przedstawiając referat pt. *Znaczenie ustaw majowych w zakresie możliwości zawierania małżeństw wyznaniowych*. Prelegentka przedstawiła problematykę możliwości zawierania małżeństw wyznaniowych w okresie poprzedzającym uchwalenie ustaw majowych, w okresie ich obowiązywania oraz po nowelizacji tych ustaw w 1997 i 1998 r. Autorka podkreśliła wagę uchwalenia Konkordatu, a zwłaszcza art. 10 tego aktu, który bezpośrednio odnosi się do przedstawionej materii. Nawiązanie do zasady równouprawnienia związków wyznaniowych dało podstawę do rozszerzenia zawartych w tym unormowaniu uprawnień także na inne związki wyznaniowe.

Następnie głos zabrał dr J. Dziobek-Romański (KUL), wygłaszając referat pt. *Kościelna jednostka organizacyjna jako organizacja pozarządowa*. Na wstępie swojego referatu prelegent dokonał krótkiego wprowadzenia w zakres omawianej materii. Dokonał systematycznego podziału podmiotów w państwie na podmioty publiczne, podmioty prywatne oraz wskazał na tzw. trzeci sektor podmiotów. Te ostatnie zdefiniowane zostały jako osoby prawne, w tym fundacje nienależące do sektora finansów publicznych, których działalność nie jest nastawiona na zysk, jednak mogą prowadzić działalność gospodarczą. Autor przedstawił podstawy prawne funkcjonowania organizacji pozarządowych w ramach związków wyznaniowych.

Wkład Kościoła katolickiego w rozwój przedsiębiorczości społecznej po 1989 roku to temat wystąpienia dr. W. Wnuka. Na wstępie prelegent próbował przybliżyć pojęcie przedsiębiorczości społecznej, wskazując na brak jego prawnego dookreślenia. Autor nawiązał do rozwiązań państw europejskich, gdzie przedsiębiorczość społeczna prężnie rozwija się w ra-

mach trzeciego sektora. Omówił elementy składające się na pojęcie przedsiębiorczości społecznej oraz wskazał podstawy normatywne tej działalności.

Dr A. Szamański (UO) przedstawił referat pt. *Wykonywanie przez kościelne osoby prawne i jednostki organizacyjne zadań z zakresu pomocy społecznej*. Prelegent wskazał faktyczne możliwości realizacji zadań z zakresu pomocy społecznej w realiach Polski Ludowej. Przedstawił następnie regulacje prawne, będące postawą realizacji przez kościelne osoby prawne zadań z zakresu pomocy społecznej po 1989 r. Wskazał ponadto szczegółowe unormowania dotyczące działalności podmiotów wyznaniowych w dziedzinie opieki społecznej.

Sesję III B *Działalność własna związków wyznaniowych* jako równoległą rozpoczął dr hab. B. Rakoczy referatem pt. *Prawo kanoniczne a prawo cywilne w orzecznictwie sądów polskich*. Prelegent zauważył tendencję wzrostową powoływania się sądów polskich (Sąd Najwyższy, Naczelny Sąd Administracyjny, Sąd Antymonopolowy) na przepisy prawa kanonicznego. Dostrzeżony został fakt, że problematyka obowiązywalności przepisów prawa kanonicznego na terenie prawa cywilnego budzi wiele kontrowersji. Autor zauważył, że praktyka prawna czeka na rozwiązania w tej kwestii, ponieważ sądy w sposób nieudolny próbują stosować normy prawa kanonicznego.

Z kolei dr A. Wójcik (PAT) wygłosił referat pt. *Małżeństwo kanoniczne w unormowaniach polskiego prawa konkordatowego i wyznaniowego*. Na początku autor zasygnalizował wielość określeń pojęcia małżeństwa kanonicznego występujących w polskim prawie wyznaniowym i konkordatowym, następnie pokrótce je wymienił i omówił. Prelegent w swoim wystąpieniu nawiązywał także do orzeczeń Sądu Najwyższego.

Odmienną natomiast materią w swoim referacie pt. *Duszpasterstwo wojskowe. Od tolerancji do współpracy* zajął się ks. dr hab. J. Krajczyński (UKSW). Prelegent przedstawił zmiany w polskim prawie wyznaniowym w zakresie katolickiego duszpasterstwa wojskowego w latach 1989-2009. Podkreślony został przełomowy charakter przepisów odnośnie do tej materii w ustawach wyznaniowych z 17 maja 1989 r. z uwagi na zamieszczone tam gwarancje organizowania duszpasterstwa wojskowego także innym związkom wyznaniowym, nie tylko Kościołowi Katolickiemu.

Kolejny referat przedstawił dr Z. Zarzycki (UJ) pt. *Duszpasterstwo służb umundurowanych w Polsce w latach 1989-2009*. Prelegent zauważył, że w Polsce istnieje około trzydziestu grup określanych mianem służb

mundurowych. Wymienione zostały i krótko omówione także różnice pomiędzy funkcjonowaniem duszpasterstwa w ramach służb mundurowych i poza takimi formacjami. Autor przedstawił ponadto unormowania prawne dotyczące tej materii.

Ks. dr P. Steczkowski (UR) natomiast wygłosił referat pt. *Prawo związków wyznaniowych do emitowania swoich programów w mediach publicznych. Doświadczenia i perspektywy*. Prelegent rozpoczął od wygłoszenia kilku uwag ogólnych oraz przedstawienia rysu historycznego obecności związków wyznaniowych w mediach publicznych. Następnie przedstawił stan prawny oraz omówił stan faktyczny omawianej materii. Autor ukazał także perspektywy związane z projektowaną zmianą w prawie polskim odnośnie do działalności telekomunikacyjnej.

Po wygłoszonych wystąpieniach rozgorzała ożywiona dyskusja, w której oprócz prelegentów wzięli udział: mgr A. Merker, ks. prof. dr hab. P. Stanisławski, mgr M. Zawisła, ks. prof. dr hab. W. Góralski,

Sesja IV *Finansowanie związków wyznaniowych* miała miejsce ostatniego dnia konferencji. Rozpoczął ją referat ks. dr. T. Stanisławskiego (KUL) pt. *Sposoby finansowania kościołów i innych związków wyznaniowych ze środków publicznych*. Prelegent zaakcentował, że tematyka finansowania kościołów i innych związków wyznaniowych jest coraz częściej podejmowana w doktrynie prawa wyznaniowego. Zauważył, że rozwiązania dotyczące Kościoła Katolickiego są po pewnych modyfikacjach wykorzystywane w stosunku do innych związków wyznaniowych. Autor sięgnął w swoim wystąpieniu także do rozwiązań istniejących w okresie Polski Ludowej.

Doświadczenia poprzedniego systemu prawnego były punktem wyjścia wygłoszonego przez mgr M. Zawisła (KUL) referatu pt. *Podstawy prawne działalności Funduszu Kościelnego w latach 1989-2009*. Prelegent krótko omówił specyficzne okoliczności powstania Funduszu Kościelnego. Następnie dokonał analizy istoty masy majątkowej, ze szczególnym uwzględnieniem stanu po 1989 r. Następnie wyliczył i omówił cele, na jakie Fundusz Kościelny świadczy środki po 1989 r., ponieważ wtedy dokonano zasadniczych ich zmian.

Jako ostatni głos zabrał dr D. Walencik (UO), wygłaszając referat pt. *Regulacja spraw majątkowych gmin wyznaniowych żydowskich*. Prelegent podkreślił, że ustawa o stosunku Państwa do gmin wyznaniowych żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej z 20 lutego 1997 r. stała się pierwszym aktem normatywnym rangi ustawowej po 1918 r., nie licząc ustawo-

dawstwa zaborczego, które regulowało w ten sposób relacje pomiędzy państwem a wspomnianym związkiem wyznaniowym. Celem uchwalenia tego aktu było uregulowanie kwestii majątkowych nieruchomości wcześniej określanych jako wyznaniowe. Autor przedstawił przepisy materialne, a także procesowe odnoszące się do procesu odzyskania nieruchomości wyznaniowych, porównując je z przepisami odnoszącymi się do innych związków wyznaniowych.

Po wysłuchaniu referatów zawiązała się ożywiona dyskusja, w której oprócz prelegentów udział wzięli: prof. dr hab. W. Góralski, dr hab. J. Krajczyński, dr K. Walczuk, mgr A. Merker oraz dr P. Florjanowicz-Błachut.

Na zakończenie tego naukowego spotkania głos zabrał ks. dr D. Walencik, dziękując uczestnikom za przybycie. Słowo podziękowania wygłosił ponadto prof. dr hab. T.J. Zieliński. Warto podkreślić wysoki poziom merytoryczny wygłoszonych referatów, a ponadto staranne i rzetelne przygotowanie całej konferencji naukowej. Z powodu absencji kilkorga prelegentów nie wszystkie referaty zostały przedstawione. Na aprobatę zasługują także zapowiedzi opublikowania jakże interesujących materiałów z zakończonego VI Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego.

Aneta Maria Abramowicz

NOTY O AUTORACH

- Abramowicz Aneta Maria – mgr, asystent w Katedrze Prawa Wyznaniowego KUL.
- Balicki Adam – dr, asystent w Katedrze Prawa Cywilnego i Postępowania Cywilnego na Wydziale Zamiejscowym Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL w Tomaszowie Lubelskim.
- Bar Wiesław OFMConv – dr hab., prof. KUL, Kierownik Katedry Prawa Kanonicznego KUL, Prodziekan Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL.
- Bielecki Marek – dr, adiunkt w Katedrze Prawa Wyznaniowego na Wydziale Zamiejscowym Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL w Tomaszowie Lubelskim.
- Fiejdasz Lidia – dr, adiunkt w Katedrze Prawa Kanonicznego KUL.
- Januchowski Arkadiusz – mgr, referendarz sądowy w Sądzie Rejonowym w Poznaniu.
- Krajczyński Jan ks. – dr hab., prof. UKSW, Kierownik Katedry Prawa o Posłudze Nauczania na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW.
- Leszczyński Paweł A. – dr, starszy wykładowca w Instytucie Administracji PWSZ w Gorzowie Wlkp.
- Mezglewski Artur ks. – dr hab., prof. KUL, Kierownik Katedry Prawa Wykroczeń i Postępowania Dyscyplinarnych KUL, Wiceprezes Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego.
- Misztal Henryk ks. – prof. zw. dr hab., Katedra Prawa Wyznaniowego KUL.
- Ordon Marta – dr, asystent w Katedrze Prawa Wyznaniowego KUL, Sekretarz Zarządu Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego.
- Piszcz-Zapła Monika – mgr, Naczelnik Wydziału Kościołów i Związków Wyznaniowych w Departamencie Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji.
- Rakoczy Bartosz – dr hab., prof. UG, Katedra Publicznego Prawa Gospodarczego i Ochrony Środowiska UG, Kierownik Katedry Prawa Ochrony Środowiska UMK w Toruniu.
- Stanisławski Tadeusz ks. – dr, adiunkt w Katedrze Nauki Administracji KUL.
- Stanisz Piotr ks. – dr hab., prof. KUL, Kierownik Katedry Prawa Wyznaniowego KUL, Prodziekan Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL, Wiceprezes Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego.

Twardy Daniel – mgr, doktorant KUL.

Walencik Dariusz ks. – dr, Kierownik Zakładu Prawa Wyznaniowego na Wydziale Prawa i Administracji UO, Skarbnik Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego.

Waszkiewicz Ewa – dr hab., prof. UW, Zakład Systemów Politycznych Instytutu Politologii na Wydziale Nauk Społecznych UW.

Zarzycki Zdzisław – dr, adiunkt w Zakładzie Prawa Kościelnego i Wyznaniowego na Wydziale Prawa i Administracji UJ, wykładowca w Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, członek Samorządowego Kolegium Odwoławczego w Krakowie, członek Zarządu Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego.

Zawiślak Michał – mgr, doktorant KUL.

Zieliński Tadeusz J. – dr hab., prof. ChAT, Katedra Prawa Wyznaniowego i Kanonicznego ChAT, Dziekan Wydziału Teologicznego ChAT, Prezes Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

PIOTR STANISZ	
Perspektywy zmiany systemu finansowania kościołów i innych związków wyznaniowych w Polsce	5
TADEUSZ J. ZIELIŃSKI	
Ewolucja prawa wolności religijnej w Australii	35
BARTOSZ RAKOCZY	
Umowy w Kodeksie Prawa Kanonicznego w świetle kan. 1290.	57
ZDZISŁAW ZARZYCKI	
Prawowyznaniowe aspekty katolickiego duszpasterstwa leśników i myśliwych w Polsce	71
JAN KRAJCZYŃSKI	
Relacje pomiędzy państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi w kantonie Vaud	91
PAWEŁ A. LESZCZYŃSKI	
Regulacja majątkowa w odniesieniu do mienia żydowskiego w północnej części województwa lubuskiego	121
EWA WASZKIEWICZ	
Wpływ transformacji ustrojowej państwa polskiego na politykę wobec mniejszości wyznaniowych, narodowych i etnicznych (1989-2005).	151
ARKADIUSZ JANUCHOWSKI	
Utrata urzędu proboszcza na gruncie prawa kanonicznego i znaczenie tego faktu w procesie eksmisyjnym	179
LIDIA FIEJDASZ	
Rola Wydziału do Spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Rzeszowie w laicyzacji służby zdrowia	199
MAREK BIELECKI	
Stosunki wyznaniowe na pograniczu polsko-ukraińskim na przykładzie działalności powiatu tomaszowskiego.	219
MICHAŁ ZAWIŚLAK	
Wydatkowanie środków Funduszu Kościelnego w latach 1950-1989.	241

ADAM BALICKI

- Problematyka pozycji religii w szkole w pracach Sejmu
Ustawodawczego 1919-1922..... 267

DANIEL TWARDY

- Stanowisko Episkopatu Polski wobec neutralności światopoglądowej
państwa w toku prac nad Konstytucją z 2 kwietnia 1997 r. 293

MATERIAŁY

DARIUSZ WALENCIK

- Wpłaty 1% podatku dochodowego od osób fizycznych jako źródło
finansowania działalności instytucji kościelnych. 311

TADEUSZ STANISŁAWSKI

- Darowizny na cele kultu religijnego i kościelną działalność
charytatywno-opiekuńczą. Kontrowersje i nowe rozwiązania 329

MONIKA PISZCZ-CZAPLA

- Kryteria wydatkowania środków Funduszu Kościelnego..... 341

RECENZJE

- Remigio Beneyto Berenguer (dir.), *Vida pública – vida privada*,
EDICEP, Valencia 2006, pp. 285 (Wiesław Bar OFMConv)..... 353
- Paweł Borecki, *Geneza modelu stosunków państwo-kościół*
w *Konstytucji RP*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2008, ss. 410
(Tadeusz J. Zieliński)..... 357

SPRAWOZDANIA

- Symposium naukowe pt. *Bezstronność religijna, światopoglądowa*
i filozoficzna władz publicznych Rzeczypospolitej Polskiej,
Warszawa, 26 listopada 2008 r. (Daniel Twardy)..... 361
- Konferencja naukowa pt. *Santa Sede, Conferenze episcopali, Stati:*
esperienze di Paesi dell'Unione Europea, Rzym,
16-17 stycznia 2009 r. (Henryk Misztal) 367
- Międzynarodowa konferencja pt. *Podstawy regulacji stosunków*
Państwo-Kościół w Rzeczypospolitej Polskiej i Republice Włoskiej,
Lublin, 24 kwietnia 2009 r. (Marta Ordon) 371
- VI Ogólnopolskie Symposium Prawa Wyznaniowego pt. *Od tymczasowości*
do stabilizacji. Zmiany w polskim prawie wyznaniowym na przestrzeni
lat 1989-2009, Kamień Śląski, 19-21 maja 2009 r.
(Aneta Maria Abramowicz) 377
- Noty o autorach 387

WYKAZ ARTYKUŁÓW OPUBLIKOWANYCH W „STUDIACH Z PRAWA WYZNANIOWEGO”

Tom 9

- ZDZISŁAW ZARZYCKI, Udział kościołów i innych związków wyznaniowych w realizacji zadań z zakresu ochrony zdrowia psychicznego w Polsce.
- PIOTR STANISZ, Proces normowania stosunków pomiędzy państwem a niekatolickimi związkami wyznaniowymi w trybie art. 8 ust. 3 Konstytucji Republiki Włoskiej z 1947 r. (ujęcie historyczne).
- JOANNA ŁOPATOWSKA-RYMKOWSKA, Instytucjonalizacja dialogu pomiędzy Unią Europejską a podmiotami wyznaniowymi w kontekście doświadczeń narodowych państw członkowskich.
- PAWEŁ BORECKI, Państwo neutralne światopoglądowo – ujęcie komparatystyczne.
- JAROSŁAW SZYMANEK, Interpretacja przepisów wyznaniowych w konstytucji.
- DARIUSZ WALENCIK, Regulacja stanu prawnego nieruchomości Kościoła katolickiego w Polsce w drodze decyzji administracyjnych a prawa nabyte osób trzecich.
- ANNA TUNIA, Obowiązki duchownego w procedurze zawierania małżeństwa wyznaniowego ze skutkami cywilnymi.
- WIESŁAW BAR, O prawie spadkowym w krajach islamskich.
- ARKADIUSZ JANUCHOWSKI, Uprawnienia majątkowe związków wyznaniowych.
- MAREK BIELECKI, Wolność religijna na tle innych praw i wolności przysługujących mniejszościom narodowym i etnicznym w Polsce.
- ANETA MARIA ABRAMOWICZ, Podmioty prawa do wolności myśli, sumienia i religii w normach prawa międzynarodowego i wspólnotowego.
- KONRAD WALCZUK, Rządowa administracja wyznaniowa w Polsce.

Tom 10

- ARTUR MEZGLEWSKI, Działalność związków wyznaniowych a ochrona danych osobowych.
- ZDZISŁAW ZARZYCKI, Współdziałanie Kościołów i innych związków wyznaniowych w zakresie wychowania w trzeźwości i przeciwdziałania alkoholizmowi. Wybrane zagadnienia prawne.
- STANISŁAW SAGAN, Kościół Państwowy Islandii.
- VIKTORIYA SERZHANOVA, Kościoły w Finlandii.
- JAROSŁAW SZYMANEK, Konstytucjonalizacja prawa do wolności myśli, sumienia, religii i przekonań.
- PAWEŁ BORECKI, Zasada równouprawnienia wyznań w prawie polskim.
- JERZY PARCHOMIUK, Odpowiedzialność odszkodowawcza związków wyznaniowych jako podmiotów wykonujących władzę publiczną.
- DARIUSZ WALENCIK, Ścieżka legislacyjna projektu ustawy o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego.
- KRZYSZTOF WARCHAŁOWSKI, Gwarancje prawa do wychowania religijno-moralnego w umowach międzynarodowych.
- ANNA TUNIA, Charakter prawny terminów stosowanych w procedurze zawierania małżeństwa cywilnego w formie wyznaniowej.

- TOMASZ J. SZYSZLAK, Wolność religijna w konstytucjach i ustawach wyznaniowych państw postradzieckich.
- ARKADIUSZ JANUCHOWSKI, Zagadnienia związane z interpretacją art. 25 ust. 4 i 5 Konstytucji RP.
- ANDRZEJ SZYMAŃSKI, Akcja przejmowania szpitali wyznaniowych w oparciu o ustawę z 28 października 1948 r. o zakładach społecznych służby zdrowia i planowej gospodarce w służbie zdrowia.
- ANETA MARIA ABRAMOWICZ, Przedmiotowy zakres wolności religijnej.
- WOJCIECH WNUK, Osoby prawne Kościoła katolickiego jako podmioty uprawnione do uzyskania statusu organizacji pożytku publicznego.
- EDYTA DUDZIAK, Kościół katolicki wobec praw człowieka. Ewolucja stanowiska.

Tom 11

- ZDZISŁAW ZARZYCKI, Duszpasterstwo służby celnej w Polsce.
- TADEUSZ J. ZIELIŃSKI, Prawne ramy ekspresji religijnej w amerykańskich uniwersytetach publicznych.
- JAROSŁAW SZYMANEK, Formy prawnej instytucjonalizacji rozdziału państwa i kościoła.
- ARTUR MEZGLEWSKI, Kwalifikacje ogólne do nauczania religii w przedszkolach i szkołach publicznych.
- DARIUSZ WALENICKI, Status prawny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.
- MICHAŁ RYŃKOWSKI, Sądownictwo anglikańskie na przykładzie sądów Kościoła Anglii.
- ANNA TUNIA, Kierunki i dynamika rozwoju nauki i dydaktyki prawa wyznaniowego w Polsce.
- PIOTR STECZKOWSKI, Konstytucyjna zasada współdziałania państwa i Kościoła w kontekście interpretacji zasad poszanowania godności osoby ludzkiej i dobra wspólnego.
- JANUSZ MAJDA, Działalność Komisji Wspólnej w latach 1989-2008 jako wyraz dialogu między państwem a Kościołem w świetle wybranych zagadnień.
- MAREK BIELECKI, Współdziałanie podmiotów samorządowych z podmiotami wyznaniowymi. Wybrane aspekty.
- ARKADIUSZ JANUCHOWSKI, Wybrane zagadnienia związane z reprezentacją parafii przez proboszczą na gruncie prawa kanonicznego i polskiego.
- JERZY NIKOLAJEW, Miejsce duszpasterstwa więziennego we francuskim systemie penitencjarnym.
- DARIUSZ MAZURKIEWICZ, Wpływ państwa na obsadę stanowisk kościelnych w latach 1950-1972 na przykładzie działań administracji wyznaniowej w Zielonej Górze wobec Kościoła gorzowskiego.
- ADAM BALICKI, Prace parlamentarne Sejmu Ustawodawczego 1919-1922 nad rewindykacją dóbr kościelnych skonfiskowanych przez carat.
- PAWEŁ ŚRODA, Proces likwidacji kościelnych placówek opiekuńczo-wychowawczych w Polsce w latach 1946-1965.

