

Krakowskie Studia Międzynarodowe

KONKORDATY POMIĘDZY
STOLICĄ APOSTOLSKĄ A POLSKĄ.
STOSUNKI PAŃSTWO – KOŚCIÓŁ

pod redakcją
JANA STASZKOWA

numer 3 (III) Kraków 2006



S P I S T R E Ś C I

- 7 **Od Redakcji**
- 9 **Jan Staszków:** Konferencja Naukowa i Wystawa Dokumentów poświęcona Konkordatowi pomiędzy Polską a Stolicą Apostolską w 1925 i 1993 roku
- 37 **Janusz Stańczyk:** Konkordat z 1993 roku pomiędzy Stolicą Apostolską a Polską
- 43 **Hanna Suchocka:** Kilka uwag z okazji 13. rocznicy podpisania konkordatu pomiędzy Stolicą Apostolską a Polską
- 49 **Józef Krukowski:** Ocena skutków konkordatu z 1993 roku w polskim porządku prawnym
- 61 **Artur Mezglewski:** Artykuł 10 konkordatu z 1993 roku w fazach: ratyfikacji, implementacji do prawa polskiego i stosowania w praktyce
- 69 **Jan Szczepaniak:** Konflikt pomiędzy państwem a Kościołem dotyczący rozporządzeń wykonawczych do konkordatu z 1925 roku w sprawach nauczania religii w szkołach
- 99 **Zdzisław Zarzycki:** Konkordatowe i pozakonkordatowe gwarancje poszanowania niedzieli i dni świątecznych jako dni wolnych od pracy
- 119 **Julian Sutor:** Jan Paweł II – wielki Ambasador pokoju, pojednania i sprawy polskiej
- 133 **Jan Czaja:** Jan Paweł II a świat współczesny
- 145 **Tadeusz Paleczny:** Rola Kościoła katolickiego w procesach globalizacji, asymilacji i homogenizacji w Ameryce Łacińskiej
- 155 **Krzysztof Grygajtis:** Kościół katolicki w Rosji i w ZSSR w XIX i XX wieku. Doktrynalne uwarunkowania jego działalności
- 201 **Jan Staszków:** Podmiotowość Watykanu i Stolicy Apostolskiej w prawie międzynarodowym publicznym
- 213 **Noty o autorach**

OD REDAKCJI

Problematyka relacji państwo-Kościół stała się przedmiotem rozważań w Krakowskiej Szkole Wyższej im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego podczas konferencji naukowej poświęconej konkordatowi pomiędzy Polską a Stolicą Apostolską. W konferencji wzięli udział wybitni specjaliści z zakresu prawa kanonicznego oraz związków prawa kanonicznego i prawa krajowego oraz naukowcy zajmujący się problematyką prawa międzynarodowego publicznego w tym podmiotowości Watykanu, sytuacją mniejszości religijnych, wprowadzaniem w życie postanowień konkordatowych i okołokonkordatowych, analizą działalności Jana Pawła II w umacnianiu relacji pokojowych pomiędzy państwami na przełomie XX i XXI wieku.

W numerze znajdują się także artykuły bezpośrednich uczestników negocjacji przy powstawaniu tekstu Konkordatu z 1993 roku: Hanny Suchockiej – Ambasadora Nadzwyczajnego i Pełnomocnego Polski przy Stolicy Apostolskiej, Premiera Rzeczypospolitej Polskiej w czasie ostatecznego opracowywania tekstu Konkordatu i jego podpisania, oraz Janusza Stańczyka – członka polskiej delegacji rządowej na rokowania w sprawie ustalenia ostatecznego tekstu Konkordatu z 1993 roku, obecnie Podsekretarza Stanu w Ministerstwie Spraw Zagranicznych RP. Konferencji towarzyszyła wystawa prezentująca konkordaty z 1925 i 1993 roku.

Kraków, wrzesień 2006

KONFERENCJA NAUKOWA I WYSTAWA DOKUMENTÓW POŚWIĘCONA KONKORDATOM POMIĘDZY POLSKĄ A STOLICĄ APOSTOLSKĄ W 1925 I 1993 ROKU

Kolejna Konferencja Naukowa i Wystawa Dokumentów zorganizowana przez Krakowską Szkołę Wyższą im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego z cyklu „Wokół dokumentu” poświęcona została konkordatowi zawartemu przez Polskę ze Stolicą Apostolską w XX wieku. Była to okazja do pokazania dokumentów dotychczas publicznie nie prezentowanych i zarazem po raz pierwszy eksponowanych poza miejscem ich przechowywania oraz dobra sposobność do zaproszenia pracowników naukowych i ekspertów specjalizujących się w zakresie prawa kanonicznego, relacji państwo – Kościół oraz podmiotów prawa międzynarodowego publicznego.

Konferencja Naukowa i Wystawa Dokumentów zostały objęte wysokim honorowym patronatem Jego Eminencji Księdza Stanisława Kardynała Dziwisza Arcybiskupa Metropolity Krakowskiego.

KONFERENCJA NAUKOWA

W konferencji wzięli udział przedstawiciele Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Papieskiej Akademii Teologicznej, Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Krakowskiej Szkoły Wyższej im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego. W imieniu Ministerstwa Spraw Zagranicznych RP wystąpił Podsekretarz Stanu Janusz Stańczyk, uczestnik rozmów - ze strony Rządu RP - między Polską a Stolicą Apostolską na temat ostatecznego ustalenia tekstu Konkordatu z 1993 roku. Wystąpienie na konferencję przysłała Hanna Suchocka, Ambasador Nadzwyczajny i Pełnomocny RP przy Stolicy Apostolskiej. Referaty dotyczyły szeroko pojętej problematyki związanej z zawarciem Konkordatu w 1993 roku, realizacji Konkordatu po jego wejściu w życie, spraw dotyczących sporów co do wykonywania Konkordatu z 1925 roku, stosunków państwo – Kościół katolicki w różnych krajach, roli na forum prawnomiędzynarodowym Papieża Jana Pawła II oraz problemu podmiotowości prawa międzynarodowego publicznego Watykanu i Stolicy Apostolskiej.

WYSTAWA DOKUMENTÓW

Na wystawie zaprezentowano oryginalne egzemplarze Konkordatów z 1925 i 1993 roku, dokumenty „okołokonkordatowe” oraz wprowadzające je w życie – ratyfikacje i protokoły z wymiany dokumentów ratyfikacyjnych. Ekspozyty pochodzą z Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych RP.

List Kardynała Stanisława Dziwisza
do Jego Magnificencji Rektora Krakowskiej Szkoły Wyższej
prof. dr. hab. Jerzego Malca w sprawie objęcia
patronatem Konferencji Naukowej i Wystawy
Dokumentów poświęconych konkordatowi.



ARCYBISKUP STANISŁAW DZIWISZ
METROPOLITA KRAKOWSKI

Kraków, 1 marca 2006 r.

Szanowny Panie Rektorze,

Przyjmuję patronat honorowy Konferencji oraz Wystawy
oryginalnych dokumentów konkordatowych zawartych pomiędzy Polską a
Stolicą Apostolską.

Życzę Bożego błogosławieństwa Organizatorom i Wykonawcom.

Serdecznie pozdrawiam

+ Stanisław Dziwisz

Arcybiskup Metropolita

Szanowny Pan
Prof. dr. hab. Jerzy Malce
Rektor Krakowskiej Szkoły Wyższej
im. A. Frycza Modrzewskiego
ul. Kanonicza 9
31-002 Kraków



Otwarcie wystawy,
od lewej: Podsekretarz Stanu w MSZ
dr Janusz Stańczyk,
Kancierz Krakowskiej Szkoły Wyższej
prof. KSW dr Klemens Budzowski,
Biskup Tadeusz Pieronek,
Prorektor Krakowskiej Szkoły Wyższej
prof. KSW dr hab.
Barbara Stoczewska
(fot. Maciej Banach).



Biskup
Tadeusz Pieronek
i autor wystawy
prof. KSW
dr Jan Staszek
(fot. Maciej Banach).

Konkordat z 1925 roku.

Konkordat został sporządzony wyłącznie w języku francuskim;
w Dzienniku Ustaw opublikowano jego tłumaczenie.

CONCORDAT
ENTRE
LE SAINT SIÈGE
ET
LA RÉPUBLIQUE DE POLOGNE

SIGNÉ À ROME, LE 10 FÉVRIER 1925.

CONCORDAT

entre le Saint-Siège et la République de Pologne

Au nom de la Trinité

Sa Sainteté le Pape

République de Pologne

Animés du désir de

l'Eglise Catholique en Pologne

qui régiront d'une manière

ecclésiastiques sur le territoire

Ont décidé à ces fins

En conséquence Sa Sainteté

Président de la République

Wojciechowski ont nommé

particuliers.

Sa Sainteté.

Son Eminence Reverendissime

re Gasparri, Son Secrétaire

Le Président de la

Son Excellence M. le

sauveur de la République

Siège :

M. le Professeur Stanislas

Diète de Pologne, ancien

l'Instruction Publique

par le Saint-Siège, selon les prescriptions du Droit Canon. En particulier, les aumôniers auront, par rapport aux militaires et à leurs familles, les droits de curé et exerceront les fonctions de leur ministère sous la juridiction d'un Evêque d'Armée, qui aura le droit de les choisir. Le Saint-Siège permet que ce Clergé, en ce qui concerne son service militaire, soit soumis aux autorités de l'Armée.

Article VIII.

Les dimanches et le jour de la fête nationale du Trois Mai, les prêtres officiants réciteront une prière liturgique pour la prospérité de la République de Pologne et de son Président.

Article IX.

Aucune partie de la République de Pologne ne dépendra d'un Evêque dont le siège se trouverait en dehors des frontières de l'Etat polonais. La Hiérarchie catholique dans la République de Pologne sera constituée comme suit :

A) - Rite latin.

I. Province ecclésiastique de Gniezno et Poznan :

Archidiocèse de Gniezno et Poznan.
Diocèse de Chelmo
" de Wloclawek.

II. Province ecclésiastique de Varsovie

Archidiocèse de Varsovie.
Diocèse de Plock.
" de Sandomierz.
" de Lublin.
" de Podlachie.
" de Lódz.

— 5 —

III. Province ecclésiastique de Wilno :

Archidiocèse de Wilno.
Diocèse de Iamza.
" de Pinsk.

IV. Province ecclésiastique de Lwów :

Archidiocèse de Lwów.
Diocèse de Przemysl.
" de Luck.

V. Province ecclésiastique de Cracovie :

Archidiocèse de Cracovie.
Diocèse de Tarnów
" de Kielce
" de Czeszochowa.
" de Silésie

B) - Rite greco-ruthène.

Province ecclésiastique de Lwów :

Archidiocèse de Lwów.
Diocèse de Przemysl.
" de Stanislawów.

C) - Rite arménien.

Archidiocèse de Lwów

Le Saint-Siège ne procédera à aucune modification de la hiérarchie ci-dessus ou de la circonscription des provinces et diocèses, sinon en accord avec le Gouvernement polonais, sauf pour les petites rectifications de limites exigées par le bien des âmes.

6. Les personnes juridiques ecclésiastiques susmentionnées auront le droit de choisir elles-mêmes, sur les biens leur appartenant, les parcelles de terres qui, en quantités indiquées ci-dessus, resteront en leur propriété.

7. Le prix de rachat des terres susindiquées sera payé d'après les règlements qui seront appliqués au rachat des biens appartenant aux propriétaires privés et restera à la disposition de l'Eglise.

8. Le Saint-Siège consent de même à ce que les terres arables appartenant aux Maisons des Congrégations et Ordres religieux, ainsi qu'à leurs institutions de bienfaisance, considérées chacune séparément comme unités agricoles distinctes, soient rachetées par l'Etat, en accord avec les règlements qui seront appliqués au rachat des biens appartenant aux personnes juridiques laïques, avec droit pour chacune des Maisons susdites, ainsi que pour chacune de leurs institutions de bienfaisance, de conserver au moins 180 hectares de terres arables.

9. Les personnes juridiques ecclésiastiques et religieuses auront le droit, à l'égal des personnes juridiques laïques, de procéder directement au morcellement des terres arables, leur appartenant.

Article XXV.

Toutes lois, ordonnances ou décrets, qui seraient en contradiction avec les stipulations des articles précédents, seront de ce fait même annulés, dès l'entrée en vigueur du présent Concordat.

Article XXVI.

Le Saint-Siège procédera dans le délai de trois mois après l'entrée en vigueur du présent Concordat et d'accord avec le Gouvernement, à la constitution et dé-

limitation des provinces ecclésiastiques et des diocèses énumérés à l'article IX. Les limites des provinces ecclésiastiques et des diocèses seront conformes aux frontières de l'Etat polonais.

Les biens ecclésiastiques situés en Pologne, mais appartenant à des personnes juridiques ecclésiastiques et religieuses ayant leur siège hors des frontières de l'Etat polonais, et réciproquement, formeront l'objet d'une convention spéciale.

Article XXVII.

Le présent Concordat entrera en vigueur deux mois après l'échange des actes de sa ratification.

Rome, le dix février mil neuf cent vingt cinq.

Pierre Cardinal Gasparri. Kardynał Skrzyński. Stanisław Grabski



Ostatnia strona konkordatu: w imieniu Papieża Piusa XI (1922-1939) dokument podpisali Kardynał Pierre Gasparri, Sekretarz Stanu Stolicy Apostolskiej, w imieniu Prezydenta RP Stanisława Wojciechowskiego – Władysław Skrzyński, Ambasador RP przy Stolicy Apostolskiej, i Stanisław Grabski, poseł na Sejm, były Minister Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego.

*Au - nom de la République
de Pologne*

*Nous
Stanisław Wojciechowski
Président de la République
de Pologne*

A tous ceux, qui ces présentes Lettres verront

Salut :

*Un Concordat entre le Saint Siège
et la République de Pologne ayant été
signé à Rome le dix Février mil neuf
cent vingt cinq Concordat, dont la teneur
suit :*

Dokument ratyfikujący Konkordat z 1925 roku podpisany
przez Prezydenta RP Stanisława Wojciechowskiego
z kontrasygnatami Premiera Władysława Grabskiego
i Ministra Spraw Zagranicznych Aleksandra Skrzyńskiego.

ledit Concordat, Nous l'avons approuvé
et approuvons en toutes et chacune des dis-
positions, qui y sont contenues, déclarons,
qu'il est accepté, ratifié et confirmé et pra-
mettons, qu'il sera inviolablement observé.

En Foi de Quoi, Nous avons donné
les présentes, revêtues du Sceau de la Ré-
publique de Pologne.

A Varsovie, le 30 Mai 1925.

Majciechow

Par le Président de la République
Le Président du Conseil des Ministres

S. W. Kraw-

Le Ministre des Affaires Etrangères

Al. S. Dymowski

Protokół z wymiany dokumentów ratyfikujących Konkordat z 1925 roku podpisany w imieniu Stolicy Apostolskiej przez Arcybiskupa Laurenta Lauri, Nuncjusza Stolicy Apostolskiej w Polsce (dwa podpisy w imieniu Stolicy Apostolskiej nieczytelne), oraz w imieniu Rzeczypospolitej Polskiej przez Aleksandra Skrzyńskiego, Ministra Spraw Zagranicznych (brak podpisów Stanisława Grabskiego i Władysława Grabskiego wymienionych w tekście protokołu).

Procès-Verbal d'Echange

Mardi le deux juin 1925 à midi
se sont réunies au Palais du Conseil
des Ministres
de la part de la Pologne:
Son Excellence Władysław Grabski,
Président du Conseil des Ministres.
Son Excellence Aleksander Skrzyński,
Ministre des Affaires Etrangères.
Son Excellence Stanisław Grabski, Mi-
nistre des Cultes et de l'Instruction Publique;
de la part du Saint-Siège:
* Son Excellence Monseigneur Laurent
Lauri, Archevêque d'Éphèse, Nonce
Apostolique;
pour procéder à l'échange des documents de
ratification de Sa Sainteté le Pape Pie XI
et de Son Excellence Stanisław Wojciechowski,
* Président de la République de Pologne, con-
firmant le Concordat conclu entre la Po-
logne et le Saint-Siège le dix Février
1925.
* & Après avoir procédé à l'examen et

à l'échange des instruments de ratification sus-mentionnés, trouvés en bonne et due forme, les soussignés ont dressé le présent Procès Verbal et l'ont revêtu de leurs cachets.

Fait à Tarsowiec, en double exemplaire, le deux juin mil neuf cent vingt cinq.

Pour la Pologne: Pour le Saint Siège:



Laurent Lacroix
Archevêque d'Épône
Apostolique



Act. 1 May 1925

A C C O R D

ENTRE LE SAINT-SIÈGE ET LA RÉPUBLIQUE DE POLOGNE AU SUJET DES TERRES,
ÉGLISES ET CHAPELLES EX-UNIATES, DONT L'ÉGLISE CATHOLIQUE A ÉTÉ
PRIVÉE PAR LA RUSSIE.

SA SAINTETÉ LE PAPE PIÉ XI ET SON EXCELLENCE LE PRÉSIDENT DE
LA RÉPUBLIQUE DE POLOGNE,

Animés du désir de régler la question des terres, églises et chapelles ex-
uniates, dont l'Eglise Catholique a été privée par la Russie,

ont résolu de conclure, en exécution de l'Article XXIV al. 3 du Concordat
entre le Saint-Siège et la République de Pologne, signé à Rome le 10 Février 1925,
un Accord y relatif et ont nommé à cet effet pour leurs Plénipotentiaires respec-
tifs, à savoir:

Sa Sainteté:

Son Excellence Monseigneur Philippe Cortesi, Archevêque de Sirace, Nonce Aposto-
lique à Varsovie;

Son Excellence le Président de la République de Pologne:

Son Excellence Monsieur Joseph Beck, Ministre des Affaires Etrangères;

Lesquels, après avoir échangé leurs pleins pouvoirs, trouvés en bonne et
due forme, sont convenus des dispositions suivantes:

Article I.

Par dénominations: „terres ex-uniates", „églises ex-uniates", „chapelles ex-
uniates", qui se trouvent insérées dans le présent Accord, il y a lieu d'entendre
les terres, églises ou chapelles ayant appartenu jadis aux personnes juridiques de
l'Eglise Catholique du rite uniata, situées sur le territoire de l'Archidiocèse de Wilno
et des Diocèses de: Łomża, Pińsk, Podlasie, Lublin et Łuck, et qui ont été don-
nées en jouissance à l'Eglise Orthodoxe ou aux personnes juridiques de cette
Eglise en vertu de l'Ukaze Impérial en date du 25 mars (6 avril) 1839 (publié
dans le Recueil Complet des Lois du 25 juin 1839 N^o 12467), de la décision du
Saint-Synode en date du 13/25 avril 1875 approuvée par l'Empereur de Russie le
1/13 mai 1875 et publiée le 7 mai 1875 (Recueil Complet des Lois de l'année 1875
N^o 54670), ou bien en vertu des Ordonnances y relatives du Gouvernement russe.

Article II.

Le Saint-Siège renonce en faveur de l'Etat Polonais aux droits qui reven-
draient à l'Eglise Catholique sur toutes les terres ex-uniates, même si ces terres
seraient l'objet d'un litige ou si elles se trouveraient en possession de l'Etat ou
d'autres personnes.

Article III.

1. L'Etat Polonais assure de Sa part à l'Eglise Catholique 12.000 hectares
de terres pour la dotation des Menses épiscopales, des Chapitres, des Séminaires
diocésains et des bénéfices paroissiaux dans l'Archidiocèse de Wilno, ainsi que
dans les Diocèses de: Lublin, Łomża, Łuck, Pińsk et Podlasie.

Układ pomiędzy Polską a Stolicą Apostolską w sprawie
ziem, kościołów i kaplic pounickich, których Kościół
katolicki pozbawiony został przez Rosję, Austrię i Prusy,
zawarty w dniu 20 czerwca 1938 roku w Warszawie.
W imieniu Stolicy Apostolskiej Układ podpisał Arcybiskup
Philippe Cortesi, Nuncjusz Apostolski w Polsce, a w imieniu
Prezydenta RP — Józef Beck, Minister Spraw Zagranicznych.

— 3 —

Article IX.

Le présent Accord ne porte aucune atteinte aux droits et facultés de l'Eglise Catholique ainsi que de l'Etat Polonais découlant du Concordat susmentionné et d'autres titres juridiques.

Article X.

Le présent Accord sera ratifié et entrera en vigueur le 30-ème jour après la date de l'échange des instruments de ratification.

En Foi de Quoi les Plénipotentiaires susmentionnés ont signé le présent Accord et y ont apposé leurs cachets.

Fait à Varsovie, en double exemplaire, le 20 juin 1938.



+ M. Ciesinski
Plénipotentiaire



J. Del

Dokument ratyfikujący Układ z dnia 20 czerwca 1938 roku
 podpisany przez Prezydenta RP Ignacego Mościckiego
 z kontrasygnatami Prezesa Rady Ministrów
 Felicjana Sławoja-Składkowskiego oraz
 Ministra Spraw Zagranicznych Józefa Becka.

W. Imieniu Rzeczypospolitej Polskiej,

Wy,

Ignacy Mościcki

*Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej,
 wczem wobec i każdemu zosetna, kemu o tym wiedzieć
 należy wiadomym czynimy.*

*Data dwudziestoje czerwca tysiąc dziewięćset trzydziestego
 ósmego roku podpisany został w Warszawie między Stolicą
 Apostolską a Rządem Rzeczypospolitej Polskiej Układ w
 sprawie ziem wosciotów i kupciej pownickich, którego Mościcki
 Mościcki przedstawiony został przez Rosję, a następującym brzmie
 niej następującym:*

Naznajmniej się z powyższym Ustulem, uznajemy go i uznajemy za słuszny zarówno w całości, jak i w każdym z postanowień w nim zawartych; oświadczamy, że jest przyjęty, ratyfikowany i potwierdzony i przyrzekamy, że będzie niezmiennie zachowywany.

Na dowód czego wydaliśmy Akt niniejszy, opatrzone pieczęcią Rzeczypospolitej.

W Warszawie, dnia 10 września 1938 r.

Lubiecki

Brzes
Rady Ministrów

Minister
Spraw Zagranicznych

[Signature]

Protokół z wymiany dokumentów ratyfikujących Układ
z dnia 20 czerwca 1938 roku sporządzony w Watykanie.
Dokument zamyka proces wprowadzania w życie
Konkordatu z 1925 roku oraz uzupełniającego go Układu
regulującego sprawę dóbr, których Kościół został pozbawiony
przez Rosję, a które znalazły się w granicach państwa polskiego.

Procès verbal d'échange

Les soussignés, dûment autorisés, se sont réunis à Rome
au Palais du Vatican, pour procéder à
l'échange des instruments de ratification sur
l'accord entre le Saint-Siège et la République
de Pologne, signé à Varsovie, le 20 juin 1938, au sujet
des terres, églises et chapelles expropriées, dont l'Eglise
Catholique a été privée par la Russie.

Les instruments de ratification ayant été produits,
les soussignés ont constaté, après examen, qu'ils sont
en bonne et due forme, et que le texte de l'Accord
énoncé dans ces instruments de ratification est
conforme au texte des originaux de cet Accord se
trouvant en possession de chacune des hautes parties
contractantes. Dans l'instrument de ratification de Sa
Sainteté ont été rectifiées les imprécisions de style qui
sont énumérées dans le Protocole en joint, en date du
même jour.

L'échange des instruments de ratification a
ensuite été effectué conformément à la disposition de

L'art. 10 de l'Annexe susdite.

Fait, signé et scellé au Palais du Vatican, en double exemplaire, le 16 mars 1939



L. Cardegnon
Amiel



GŁOS LUDU

PISMO POLSKIEJ PARTII ROBOTNICZEJ

Rok II

WARSZAWA, SOBOTA, 15 WRZEŚNIA 1945 ROKU

Nr 242 (282)

Wieża da chleb miastom

Żołwa skończyła się. Stodoły chleba w całym kraju są pełne obfitego znośnego ziarna. Na całym obszarze Rzeczypospolitej — a wyjątkiem może niektórych powiatów świeżo odzyskanych na zachodnich — zebrane zostały zysko co znajdowało się na polu. Te przed chlebem polskim staje zadanie łatwe: zadanie zapewnienia w chleb i kaszę, zapewnienia w chleb robotników rolnych.

Zapewnienie to ma być dokonane pośrodkami „państwowymi”. Mu być dokonane po tych cenach, jakie, imając alternatywę między gwałtem a wyżytkiem wszystkich płac, a wraz z gwałtownym podniesieniem cen wyrobów przemysłowych i podniesieniem cen wyrobów rolnych, pociągających przez chleb. W kraj nie ma sfery, gdzie w przesadzie walczą i inflacji — miasta muszą wyżyć żywnością od wsi po stałą „państwową” cenę.

W tym celu zapewnienie musi być: Rząd dał dekret o świadczeniach obywatelskich. Dekret ten w dużym stopniu zgładził interesy chłopstwa. Przede wszystkim dekret w bardzo ważnym punkcie zmniejsza rolnicze dawki obywatelskich, nie tylko w stosunku do rolników niemieckich, ale nawet w stosunku do świadczeń, osiągniętych w całym roku. Jeśli w roku obrotowym

Stanowisko Rządu Rzeczypospolitej wobec wyroku z Paderborn

zakomunikowane Ambasadorowi Wielkiej Brytanii

Polska Agencja Prasowa „Pol-
press” donosi:

W dniu 13 b. m. Prezes Rady Ministrów ob. Edward Osóbka-Morawski w obecności Wiceministra Spraw Zagranicznych Z. Modzelewskiego przyjął na audiencji Ambasadora Wielkiej Brytanii, p. Cavendish-Bentlack.

W toku rozmowy Prezes Rady

Ministrów Osóbka-Morawski zakomunikował Ambasadorowi Wielkiej Brytanii stanowisko Rządu Rzeczypospolitej Polskiej w związku z ogłoszeniem wyroku w procesie przeciwko 48 Polakom w Paderborn.

W imieniu miliona polskich robotników i pracowników przestro-

nych w Związku Zawodowym — Komisja Centralna ZZ prześlada dalsze protestacyjną na ręce angielskich Związków Zaw. Gorący protest przeciwko wyrokowi w Paderborn uchwalili również b. więźniowie niemieckich obozów koncentracyjnych. Wiadomości o tych protestach zamieszczamy wewnątrz numeru.

Stolica Apostolska zerwała konkordat Jednomyślna uchwała Rządu R. P.

Na posiedzeniu w dniu 12 września r. b. Rada Ministrów, po szczegółowym omówieniu stosunków między Tymczasowym Rządem Jedności Narodowej Rzeczypospolitej Polskiej a Watykanem powzięła

JEDNOMYŚLNIK, w wyniku dyskusji, naruszeniem Konkordatu, a w szczególności art. IX, według którego „żadna część Rzeczypospolitej Polskiej nie będzie zależała od biskupa, którego siedziba znajdowałaby się poza granicami Państwa Polskiego.”

Stolica Apostolska mianowała dla ap-

ostolskiego oraz stanowisko pogwałcenie art. IX Konkordatu, skoro hierarchia kościelna Rzeczypospolitej Polskiej nie przewidywała w ogóle żadnych podziałów narodowościowych, jak tylko ze względu na obywatelstwo: a) katolicki, b) greckokatolicki, c) ormiański.

Stolica Apostolska zerwała konkordat Jednomyślna uchwała Rządu R. P.

Na posiedzeniu w dniu 12 września r. b. Rada Ministrów, po szczegółowym omówieniu stosunków między Tymczasowym Rządem Jedności Narodowej Rzeczypospolitej Polskiej a Watykanem powzięła JEDNOMYŚLNIK, w wyniku dyskusji, następującą uchwałę:

Zważywszy że: w roku 1940 Stolica Apostolska powzięła, na pośrednictwem ambasadora w Berlinie, administrację diecezji chełmińskiej biskupa; grafiakiem, Niemcem Karolowi Marci Spietowi, co było

naruszeniem Konkordatu, a w szczególności art. IX, według którego „żadna część Rzeczypospolitej Polskiej nie będzie zależała od biskupa, którego siedziba znajdowałaby się poza granicami Państwa Polskiego.”

Stolica Apostolska mianowała dla apostołstwa grafiakiem, polski-ego administratora apostołskiego Niemca Brellingera z jurysdykcją dla Niemców, zamieszkałych na terenie diecezji chełmińskiej — polskiakiem, co było sprzeczne z interesami narodu i Państwa Pol-

skiego oraz stanowisko pogwałcenie art. IX Konkordatu, skoro hierarchia kościelna Rzeczypospolitej Polskiej nie przewidywała w ogóle żadnych podziałów narodowościowych, jak tylko ze względu na obywatelstwo: a) katolicki, b) greckokatolicki, c) ormiański.

Rząd Polski stwierdza, że Konkordat, zawarty pomiędzy Rzeczypospolitą Polską a Stolicą Apostolską, przestał obowiązywać wskutek JEDNOSTRONNEGO ZERWANIA GO PRZEZ STOLICĘ APOSTOLSKĄ przez akty prawne, podjęte w okresie okupacji i sprzeczne z jego postanowieniami.

Zważywszy, że w przedmiotowej do wieksości Państwa Stolica Apostolska nie uznawa dotąd Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej i że w następstwie tego pomiędzy Stolicą Apostolską a Tymczasowym Rządem Jedności Narodowej nie istniały normalne stosunki dyplomatyczne, Rząd Jedności Narodowej nie przyjął do urzędowej wiadomości żadnych administracyjnych apostołskich dokonanej przez Stolicę Apostolską dnia 15.VIII r. b.

Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej oświadcza, że tak jak dotychczas niemożliwe nie krępował działania Kościoła Katolickiego, podobnie i nadal zapewni Kościołowi Katolickiemu pełną swobodę działania w ramach obowiązujących o-

Uchwała Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej z 12 września 1945 roku, opublikowana wyłącznie w „Głosie Ludu”, informująca o zerwaniu Konkordatu z 1925 roku przez Stolicę Apostolską. Uchwała powołuje się na naruszenie art. IX Konkordatu, według którego żadna część RP nie mogła zależać od biskupa, którego siedziba znajdowałaby się poza granicami RP. Naruszenie tego artykułu, według Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej, stało się jednostronnym zerwaniem Konkordatu przez Stolicę Apostolską.

Konkordat z 1993 roku sporządzono w językach włoskim i polskim. Egzemplarz przeznaczony dla Stolicy Apostolskiej, zgodnie z zasadą alternatu, zawiera teksty: w języku włoskim po stronie lewej, w języku polskim – po stronie prawej. Egzemplarz Konkordatu przeznaczony dla Polski prezentujemy na sąsiedniej stronie (układ tekstów jest odwrotny).

CONCORDATO

**fra la Santa Sede
e la Repubblica di Polonia**

**La Santa Sede
e la Repubblica di Polonia**

nell'intento di regolare in maniera stabile ed armonica le mutue relazioni;

tenendo conto che la religione cattolica è professata dalla maggioranza dei cittadini della Nazione Polacca;

rilevando la missione della Chiesa Cattolica, il ruolo che la Chiesa ha svolto nella storia millenaria dello Stato Polacco, nonché il significato del pontificato di Sua Santità Giovanni Paolo II per la storia contemporanea della Polonia;

considerando l'importanza decisiva della riconquista dell'indipendenza e della sovranità per lo Stato Polacco, e avendo sollecitudine del suo sviluppo;

costatando il contributo rilevante della Chiesa allo sviluppo della persona umana e al consolidamento della moralità;

guidati dai suddetti valori e dai principi comuni del diritto internazionale, nonché dai principi riguardanti il rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, e l'eliminazione di tutte le forme d'intolleranza e

KONKORDAT

**między Stolicą Apostolską
i Rzeczpospolitą Polską**

**Stolica Apostolska
i Rzeczpospolita Polska**

dążąc do trwałego i harmonijnego uregulowania wzajemnych stosunków;

biorąc pod uwagę fakt, że religia katolicka jest wyznawana przez większość społeczeństwa polskiego;

podkreślając postępowanie Kościoła katolickiego, rolę odegraną przez Kościół w tysiącletnich dziejach Państwa Polskiego oraz znaczenie pontyfikatu Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II dla współczesnych dziejów Polski;

zważywszy przełomowe znaczenie odzyskania niepodległości i suwerenności przez Państwo Polskie oraz w trosce o jego pomyślny rozwój;

stwierdzając doniosły wkład Kościoła w rozwój osoby ludzkiej i umacnianie moralności;

kierując się wymienionymi wartościami oraz powszechnymi zasadami prawa międzynarodowego, łącznie z normami dotyczącymi poszanowania praw człowieka i podstawowych swobód oraz wy-

KONKORDAT

między Stolicą Apostolską
i Rzeczpospolitą Polską

Stolica Apostolska i Rzeczpospolita Polska

- dążąc do trwałego i harmonijnego uregulowania wzajemnych stosunków;
- biorąc pod uwagę fakt, że religia katolicka jest wyznawana przez większość społeczeństwa polskiego;
- podkreślając posłannictwo Kościoła katolickiego, rolę odegraną przez Kościół w tysiącletnich dziejach Państwa Polskiego oraz znaczenie pontyfikatu Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II dla współczesnych dziejów Polski;
- zważywszy przełomowe znaczenie odzyskania niepodległości i suwerenności przez Państwo Polskie oraz w trosce o jego pomyślny rozwój;
- stwierdzając doniosły wkład Kościoła w rozwój osoby ludzkiej i umacnianie moralności;
- kierując się wymienionymi wartościami oraz powszechnymi zasadami prawa międzynarodowego, łącznie z normami dotyczącymi poszanowania praw człowieka i podstawowych swobód oraz wyeliminowania wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji z powodów religijnych;
- uznając, że fundamentem rozwoju wolnego i demokratycznego społeczeństwa jest poszanowanie godności osoby ludzkiej i jej praw;

CONCORDATO

fra la Santa Sede
e la Repubblica di Polonia

La Santa Sede e la Repubblica di Polonia

- nell'intento di regolare in maniera stabile ed armonica le mutue relazioni;
- tenendo conto che la religione cattolica è professata dalla maggioranza dei cittadini della Nazione Polacca;
- rilevando la missione della Chiesa Cattolica, il ruolo che la Chiesa ha svolto nella storia millenaria dello Stato Polacco, nonché il significato del pontificato di Sua Santità Giovanni Paolo II per la storia contemporanea della Polonia;
- considerando l'importanza decisiva della riconquista dell'indipendenza e della sovranità per lo Stato Polacco, e avendo sollecitudine del suo sviluppo;
- constatando il contributo rilevante della Chiesa allo sviluppo della persona umana e al consolidamento della moralità;
- guidati dai suddetti valori e dai principi comuni del diritto internazionale, nonché dai principi riguardanti il rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, e l'eliminazione di tutte le forme d'intolleranza e di discriminazione per motivo di religione;
- ritenendo che lo sviluppo di una società libera e democratica è fondata sul rispetto della dignità della persona umana e dei suoi diritti;

Zgodnie z zasadą alternatu stosowaną w umowach międzynarodowych strona lewa jest uważana za „ważniejszą” i egzemplarz własny każda ze stron podpisuje po lewej stronie. Konkordat z 1993 roku w imieniu Stolicy Apostolskiej podpisał Arcybiskup Józef Kowalczyk, Nuncjusz Apostolski w Polsce, w imieniu Polski Krzysztof Skubiszewski, Minister Spraw Zagranicznych.

[7]

un mese dal giorno dello scambio dei documenti di ratifica.

Il presente Concordato è stato steso a Varsavia il 28 Luglio 1993, in doppio originale, ciascuno in lingua polacca e italiana; ambedue i testi sono ugualmente autentici.

In fede di che, i Plenipotenziari delle Parti Contraenti hanno sottoscritto il presente Concordato e hanno apposto i propri sigilli.

✠ Józef Kowalczyk

jednego miesiąca od dnia wymiany dokumentów ratyfikacyjnych.

Konkordat niniejszy sporządzono w Warszawie dnia 28 lipca 1993 roku, w dwóch egzemplarzach, każdy w językach polskim i włoskim, przy czym obydwa teksty są jednakowo autentyczne.

Na dowód czego Pełnomocnicy Układających się Stron podpisali niniejszy Konkordat i opatrzyli go pieczęciami.

Krzysztof Skubiszewski

Artykuł 29

Konkordat niniejszy podlega ratyfikacji. Wejdzie on w życie po upływie jednego miesiąca od dnia wymiany dokumentów ratyfikacyjnych.

Konkordat niniejszy sporządzono w Warszawie dnia 28 lipca 1993 roku, w dwóch egzemplarzach, każdy w językach polskim i włoskim, przy czym obydwie teksty są jednakoż autentyczne.

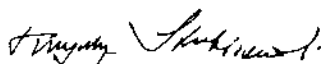
Na dowód czego Pełnomocnicy Układających się Stron podpisali niniejszy Konkordat i opatrzyli go pieczęciami.

Articolo 29

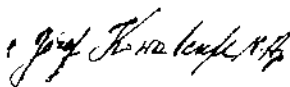
Il presente Concordato sarà sottoposto a ratifica. Esso entrerà in vigore dopo un mese dal giorno dello scambio dei documenti di ratifica.

Il presente Concordato è stato steso a Varsavia il 28 Luglio 1993, in doppio originale, ciascuno in lingua polacca e italiana; ambedue i testi sono ugualmente autentici.

In fede di che, i Plenipotenziari delle Parti Contraenti hanno sottoscritto il presente Concordato e hanno apposto i propri sigilli.



Krzysztof Skubiszewski



Józef Kowalczyk

IOANNES PAULUS PP. II

DIE XXVIII MENSIS IULII ANNO MCMXCIII AB
IOSEPHO KOWALCZYK, ARCHIEPISCOPO TITULO
HERACLEENSI, NUNTIO APOSTOLICO IN POLONIA,
ATQUE A CHRISTOPHORO SKUBISZEWSKI, MI-
NISTRO AB EXTERIS NEGOTIIS REI PUBLICAE
POLONIAE, QUIBUS HUIUS NEGOTII PERFICIENDI
CAUSA LIBERA MANDATA CONCREUITA ERANT,
HAEC QUAE SEQUITUR SOLLEMNIS CONVENTIO
INITA EST:

NOS AUTEM EANDEM CONVENTIONEM, QUAM DI-
LIGENTER INSPEXIMUS AC VOLUNTATI NOSTRAE
CONFORMEM INVENIMUS, RATAM HABEMUS ET
CONFIRMAMUS.

IN QUORUM FIDEM SOLLEMNE HOC RATIHABITIO-
NIS DOCUMENTUM NOSTRA SUBSCRIPTIONE MUNI-
MUS EIQUE SIGNUM NOSTRUM APPONI IUBEMUS.

DATUM ROMAE, APUD SANCTUM PETRUM, DIE
XXIII MENSIS FEBRUARII, ANNO MCMXCVIII, PON-
TIFICATUS NOSTRI VICESIMO.

Ioannes Paulus PP. II

Pierwsza i ostatnia strona Konkordatu z 1993 roku,
egzemplarz podpisany przez Papieża Jana Pawła II, przeznaczony
dla strony polskiej. Podpis Papieża jest równoznaczny
z zatwierdzeniem tekstu Konkordatu i jego ratyfikacją.

W imieniu Rzeczypospolitej Polskiej

PREZYDENT

Rzeczypospolitej Polskiej

podaje do powszechnej wiadomości:

W dniu 28 lipca 1993 roku został podpisany w Warszawie Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską o następującym brzmieniu:

Po zaznajomieniu się z powyższym Konkordatem, w imieniu Rzeczypospolitej Polskiej oświadczam, że:

- został on uznany za słuszny zarówno w całości, jak i każde z postanowień w nim zawartych,
- jest przyjęty, ratyfikowany i potwierdzony,
- będzie niezmiennie zachowywany.

Na dowód czego wydany został Akt niniejszy, opatrzony pieczęcią Rzeczypospolitej Polskiej.

Dano w Warszawie, dnia 23 lipca 1998 roku.

PREZYDENT

RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ
Aleksander Kwaśniewski
Aleksander Kwaśniewski

PREZES RADY MINISTRÓW

Jerzy Buzek
Jerzy Buzek

Na podstawie zgody Sejmu wyrażonej w ustawie Prezydent RP Aleksander Kwaśniewski wydał akt ratyfikacji Konkordatu. Na dokumencie widnieje kontrasygnata Prezesa Rady Ministrów Jerzego Buzka.

Processo Verbale

Essendo stato stipulato, il giorno 28 luglio 1993, il Concordato tra la Santa Sede e la Repubblica di Polonia, Sua Eminenza Reverendissima il Signor Cardinale Angelo Sodano, Segretario di Stato di Sua Santità, e Sua Eccellenza il Signor Prof. Jerzy Buzek, Presidente del Consiglio dei Ministri della Repubblica di Polonia, riuniti nel Palazzo Apostolico Vaticano, hanno proceduto alla lettura dei rispettivi strumenti di ratifica e li hanno trovati pienamente conformi in tutti e singoli i loro articoli.

A seguito di che, hanno entrambi proceduto allo scambio delle ratifiche medesime ed in fede di tale Atto hanno sottoscritto di propria mano il presente processo verbale in doppio originale, in lingua polacca ed italiana, apponendovi il loro sigillo.

Dal Palazzo Apostolico Vaticano, 25 marzo 1998.

+ Angelo Card. Sodano

+ Jean Louis Tauran

Buzek
Przewodniczący Rady Ministrów



Protokół z wyniany dokumentów ratyfikacyjnych w Watykanie, w dniu 25 marca 1998 roku. Egzemplarz sporządzony odręcznie w języku włoskim przez Stolicę Apostolską, podpisany ze strony Stolicy Apostolskiej przez Sekretarza Stanu Kardynała Angelo Sodano i ze strony polskiej przez Jerzego Buzka, Prezesa Rady Ministrów.

Protokół z wymiany dokumentów ratyfikacyjnych w Watykanie, w dniu 25 marca 1998 roku. Egzemplarz sporządzony odręcznie w języku polskim przez stronę polską, podpisany ze strony Stolicy Apostolskiej przez Sekretarza Stanu Kardynała Angelo Sodano i ze strony polskiej przez Jerzego Buzka, Prezesa Rady Ministrów.

Protokół z wymiany Dokumentów ratyfikacyjnych

W związku z podpisaniem Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską w dniu 28 lipca 1993 roku, spotkali się w Watykańskim Pałacu Apostolskim Jego Eminencja Ksiądz Kardynał Angelo Sodano, Sekretarz Stanu Stolicy Apostolskiej i Jego Ekscelencja Pan Profesor Jerzy Buzek, Prezes Rady Ministrów Rzeczypospolitej Polskiej. Po przeczytaniu odpowiednich Dokumentów ratyfikacyjnych stwierdzili ich pełną zgodność w całości i poszczególnych artykułach.

Po czym przystąpili do wymiany wspomnianych Dokumentów ratyfikacyjnych. Na dowód tego aktu podpisali własnoręcznie niniejszy protokół w dwóch oryginalnych egzemplarzach, każdy w języku polskim i włoskim oraz opatrzyli je swoimi pieczęciami.

Watykan, Pałac Apostolski, dnia 25 marca 1998 roku.

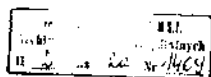
+ Angelo Card. Sodano

+ Jean Louis Dausser

Jerzy Buzek



List akredytacyjny podpisany przez Papieża Jana Pawła II, mianujący
Arcybiskupa Józefa Kowalczyka Nuncjuszem Stolicy Apostolskiej w Polsce



Illustri et Honorabili Viro
Wojciech Jaruzelski
Reipublicae Popularis Polonicae
Praesidi

Joannes Paulus PP. II

Illustris et Honorabilis Vir,
salutem et prosperitatem.

Publicis necessitudinis atque amicitiae rationibus antiquis inter Poloniam et hanc Apostolicam Sedem nuper, ut erat in votis, feliciter restitutis, Apostolicum Nuntium in ista Nobis dilectissima Natione nominavimus Venerabilem Fratrem Josephum Kowalczyk, Archiepiscopum titulo Heracleensem; cui has Litteras Nostras veluti testes crediti muneris damus hodie, Tibi, Illustris et Honorabilis Vir, exhibendas debita cum observantia.

Huiusce quidem Legati Nostri animi ingeniiue dotes Nos iubent sperare fore ut de mandatum sibi munus digne explere queat et haud parum ad commune utriusque partis bonum persequendum possit conferre.

Velis igitur cum pro Tua humanitate benigne prosequi etque, quotiescunque nomine et

S

auctoritate Nostra aget, illam tribuere fidem, quam Nobismet ipsis haberes, si praesentes colloqueremur.

Interea Tibi, Illustris et Honorabilis Vir, et universo carissimo Poloniae populo ab omnipotenti Deo lectissima munera prosperitatis et pacis ex animo precamur.

Datum Romae, apud Sanctum Petrum, die XV mensis Novembris, anno MCMLXXXIX. Pontificatus Nostri duodecimo.

Joannes Paulus PP. II



Wręczenie listu akredytacyjnego przez Arcybiskupa Józefa Kowalczyka, Nuncjusza Apostolskiego, Prezydentowi RP Wojciechowi Jaruzelskiemu; Warszawa, 6 grudnia 1989 roku (fot. PAP – Ireneusz Radkiewicz).

List akredytacyjny podpisany przez
Prezydenta RP Aleksandra Kwaśniewskiego, akredytujący
Hannę Suchocką Ambasadorem Nadzwyczajnym i Pełnomocnym
Rzeczypospolitej Polskiej przy Stolicy Apostolskiej z kontrasygnatą
Włodzimierza Cimoszewicza, Ministra Spraw Zagranicznych RP.

1. 2. 11. 2001

ALEKSANDER KWAŚNIEWSKI
PREZYDENT
RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ
do
JEGO ŚWIĄTOBLIWOŚCI
PAPIEŻA JANA PAWŁA II

Wasza Świątobliwość.

Pragnąc utrzymać i stale rozwijać stosunki przyjaźni, szczęśliwie
istniejące między Rzeczpospolitą Polską i Stolicą Apostolską, postanowiłem
akredytować Panią Hannę SUCHOCKĄ w charakterze Ambasadora Nadzwyczajnego i
Pełnomocnego przy Waszej Świątobliwości

Zalety osobiste i zasługi Pani Hanny Suchockiej są dla mnie rękojmnią,
że pełnić swą wysoką misję nie zaniedba ona niczego, by przyczynić się do
umocnienia więzów przyjaźni między Rzeczpospolitą Polską i Stolicą Apostolską.

W tym przesvědczeniu proszę Waszą Świątobliwość, aby ochotą
przyjął ją zyczliwie i okazać całkowitą wiarę i ufność wszelkim oświadczeniom, jakie
będzie miała zaszczyt złożyć Mu w imieniu Prezydenta i Rządu Rzeczypospolitej
Polskiej, a szczególnie gdy zapewni Go o moim wysokim poważaniu oraz o życzeniach
szczęścia osobistego dla Waszej Świątobliwości i pomyślności dla Stolicy
Apostolskiej.

W Warszawie, dnia 26 października 2001 roku

Aleksander Kwaśniewski

Włodzimierz CIMOSZEWICZ
MINISTER SPRAW ZAGRANICZNYCH

Włodzimierz Cimoszewicz

Włodzimierz Cimoszewicz

Wręczenie listu akredytacyjnego
przez Hannę Suchocką, Ambasadora
Nadzwyczajnego i Pełnomocnego RP
przy Stolicy Apostolskiej,
Papieżowi Janowi Pawłowi II;
Watykan, 3 grudnia 2001 roku
(fot. PAP/EPA).

Janusz Stańczyk

KONKORDAT Z 1993 ROKU POMIĘDZY STOLICĄ APOSTOLSKĄ I POLSKĄ

W dniu 28 lipca 1993 r. minister spraw zagranicznych Krzysztof Skubiszewski i nuncjusz apostolski arcybiskup Józef Kowalczyk podpisali w Warszawie konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską, ratyfikowany po długiej dyskusji 23 lutego 1998 r. Była to druga umowa tej rangi w historii stosunków Polski ze Stolicą Piotrową (w okresie przedrozbiorowym zawarto trzy konkordaty szczegółowe: dwa, podpisane za Zygmunta Augusta, dotyczyły obsady beneficjów, trzeci, z czasów saskich, dawał papieżowi swobodę w obsadzaniu opactw)¹. Sześćdziesiąt osiem lat wcześniej, 10 lutego 1925 r., pierwszy całościowy konkordat – *inter Sanctam Sedem et Poloniae Respublicam sollemnis conventio* – podpisał w Rzymie ambasador Władysław Skrzyński, poseł na sejm, i były minister wyznań religijnych i oświecenia publicznego Stanisław Grabski oraz sekretarz stanu kardynał Pierre Gasparri. Uchwałą z 12 września 1945 r. Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej uznał, że konkordat został zerwany na skutek działań Stolicy Apostolskiej podczas okupacji².

Negocjacje, podpisanie i ratyfikacja konkordatu z 1993 r. wywołały żywą dyskusję. Żadnej – może z wyjątkiem traktatu akcesyjnego – umowy międzynarodowej, zawartej przez Polskę po przełomie demokratycznym 1989 r., nie towarzyszyło tak duże zainteresowanie. Konkordat miał szczerze zatroskanych o wolność sumienia i wyznania zwolenników i przeciwników. Głos jednych i drugich wpłynął na ostateczną redakcję umowy ze Stolicą Apostolską i późniejsze decyzje wynikające z jej zawarcia. Niektóre obawy wynikały z niezrozumienia intencji i niewłaściwego odczytania norm konkordatowych, inne pomogły stronom lepiej wyrazić przymię-

¹ T. Włodarczyk, *Konkordat. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*, t. I, Warszawa 1986, s. 98.

² Por. m.in. G. Barberini, *Stato socialista e Chiesa cattolica in Polonia*, Bologna 1983, s. 26-35; A. Mez-glewski, *Spór o „wygaśnięcie konkordatu polskiego z 1925 roku”*, RNP, t. VIII, s. 325-341.

cające im cele. Część krytyków twierdziła, że w pożądanym modelu relacji między Państwem a Kościołem i związkami wyznaniowymi nie ma miejsca dla konkordatu³. Ten wniosek odrzucono, ale jak zawsze, rzeczowy spór okazał się przydatny. Niestety, nie wszyscy uczestnicy konkordatowej dyskusji argumentowali sumiennie.

„Nierzetelni dyskutanci znaleźli się zarówno wśród oponentów, jak i zwolenników – nie tyle zresztą konkordatu, ile konfesjonalizacji państwa, których spotkał srogi zawód”. Część zastrzeżeń wynikała z apriorycznej niechęci do Kościoła. Odzywały się też głosy, przypisujące krytykom konkordatu nieuczciwość. Poglądy te nie miały wpływu na rokowania i redakcję układu. Nie będzie już o nich mowy.

Jesienią 1993 r. Departament Prawno-Traktatowy Ministerstwa Spraw Zagranicznych przygotował projekt uzasadnienia ustawy ratyfikacyjnej, którego pierwszy punkt brzmiał: „Stosunki między Państwem a Kościołem katolickim oraz Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską układają się pomyślnie. Niemniej wymagają regulacji ujętej w Konkordacie”. Ocena i wniosek. Wszyscy dzielili ocenę, niektórzy podważali wniosek, twierdząc, że o ile ocena jest trafna, wniosek jest fałszywy.

Ocena była trafna. Już w latach osiemdziesiątych stosunki Kościoła z władzami PRL uległy korzystnej zmianie. Po długich negocjacjach w Komisji Wspólnej Rządu i Episkopatu 17 maja 1989 r. uchwalono trzy ustawy: o stosunku państwa do Kościoła katolickiego, o gwarancjach wolności sumienia i wyznania i o ubezpieczeniu społecznym duchownych, które wprowadzały do polskiego ustawodawstwa normy zbliżone do postanowień obowiązujących w państwach prawa. Nawiazano stosunki dyplomatyczne ze Stolicą Apostolską. Cztery miesiące po wyborach, 4 czerwca 1989 r. powstał rząd Tadeusza Mazowieckiego. Przez 37 lat art. 6 i 70 konstytucji z 22 lipca 1952 r. były pustą deklaracją⁴. Po upadku PRL stały się obowiązującymi i przestrzeganymi zasadami prawa wyznaniowego. Nie budziła też wątpliwości wdzięczność i życzliwość rządzącej Solidarności i szerokich warstw społecznych dla Kościoła.

Nie było umowy międzynarodowej, ale był gotowy projekt konwencji o szerokim zakresie regulacji, parafowany w kwietniu 1988 r. przez Komisję Wspólną. Przez ponad rok Rzym nie podjął rokowań. Od września 1989 r. nie była nimi zainteresowana również Warszawa. Porozumienie wynegocjowane z niedemokratycznymi władzami państwa nie mogło być podstawą regulacji stosunków Kościoła i Stolicy Apostolskiej z Rzeczpospolitą opartą na rządach prawa. Należało umowę negocjować od nowa. Ale pojawiło się pytanie, czy tą umową ma być konkordat. W poufnych konsultacjach, prowadzonych w imieniu RP przez ministra Krzysztofa Skubiszewskiego i profesora Henryka Kupiszewskiego, od czerwca 1990 r. ambasadora przy Stolicy Apostolskiej, padła odpowiedź twierdząca. 25 października 1991 r. nuncjusz apostolski przekazał stronie polskiej projekt konkordatu.

„Stosunki układają się pomyślnie, ale potrzebny jest konkordat”. Jego krytycy postulowali poprzestanie na ustawach i gwarancjach praw Kościoła, wynikających z umów międzynarodowych ratyfikowanych przez Polskę. W jednym z wywiadów,

³ Por. m.in. M. Pietrzak, *Nowy Konkordat Polski*, PiP 1994, nr 1.

⁴ Zob. idem, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1993, s. 84 i n.; J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 1993, s. 195-217.

udzielonym Krzysztofowi Mroziewiczowi po podpisaniu konkordatu, minister Skubiszewski wyjaśniał, dlaczego obrano inną drogę: „Ustawy nie wystarczają. Poprzez ustawy realizuje się przewaga państwa – państwo może zawsze zmienić swą ustawę. Umowa międzynarodowa, taka jak konkordat, stabilizuje prawo, chroni je przed koniunkturalnymi zmianami”. Co do umów międzynarodowych, minister podkreślał potrzebę konkretyzacji zawartych w nich postanowień: „wolność religijna i swoboda działania Kościoła są zbyt ważne dla państwa i społeczeństwa, aby pozostawić niedomówienia”. Niektóre z artykułów konkordatów regulują zagadnienia, będące przedmiotem niewiążących aktów prawa międzynarodowego, np. Deklaracji ONZ o wolności religijnej, którą Polska po złych doświadczeniach powojennych postanowiła podnieść do rangi prawa pozytywnego. Minister Skubiszewski zwracał też uwagę, że zastrzeżenia wobec umowy rozstrzygającej zasadnicze zagadnienia stosunków z Kościołem katolickim i Stolicą Apostolską powinny dotyczyć w takim samym stopniu konkordatu, jak i projektu konwencji z 1988 r. o równie szerokim zakresie tematycznym. Wobec konwencji jednak ich nie wysuwano.

Ale właśnie – dlaczego konkordat? Jest prawdą, że przez kilkadziesiąt lat XX wieku „konkordat jako forma całościowej regulacji sytuacji prawnej Kościoła katolickiego nie odgrywał znacznej roli”⁵. W okresie od wybuchu II wojny światowej do zakończenia II Soboru Watykańskiego Stolica Apostolska zawarła tylko dwa konkordaty – w 1940 r. z Portugalią i w 1953 r. z Hiszpanią. Konkordaty przedso-borowe sprzyjały Kościołowi. W krajach katolickich budziły sprzeciw mniejszości. Przełomem było *Vaticanum Secundum*. W konstytucji *Gaudium et spes* ojcowie Soboru wypowiadają słynne zdanie, że Kościół pragnie wyrzec się przywilejów⁶. W niedługiej historii współczesnych konkordatów – kardynał Sodano za pierwszy konkordat uznaje umowę zawartą w 1801 r. przez Piusa VII i Napoleona⁷ – rozpoczął się nowy okres. Już rok po Soborze Stolica Apostolska zawarła konkordaty z Wenezuelą i Haiti, a w latach 1975-1984 podpisała porozumienia o zmianie konkordatów z Portugalią, Hiszpanią i Włochami. Poddano je krytycznej analizie, niektóre postanowienia część doktryny i opinii uznała za nietrafne. Przeważał jednak pogląd, że zawarto je w duchu nauczania Soboru: „Kościół nie pokłada nadziei w przywilejach ofiarowanych mu przez władze państwowe. Jest się nawet gotów zrzec niektórych praw słusznie nabytych, jeśli korzystanie z nich miałooby zrodzić wątpliwości co do szczerości jego świadectwa” (*Gaudium et spes*, nr 76).

Szeroki zakres regulacji i posoborowe rozumienie relacji z państwami wskazywały na konkordat, ale nie wykluczały innej umowy ze Stolicą Apostolską lub choćby innej nazwy. Ksiądz profesor Józef Krukowski przypomina, że obowiązujący kodeks prawa kanonicznego z 1983 r. „używa nazwy *conventio* i *concordatum*”, a także „równoznacznej nazwy włoskiej *accordo* – układ”⁸. Wybrano konkordat. Dlaczego? Być może rozstrzygnęły *imponderabilia*.

⁵ M. Pietrzak, *Nowy Konkordat...*, s. 25; polemicznie: R. Sobański, *Sens polskiego konkordatu*, PiP 1994, nr 7-8, s. 11, przyp. 32.

⁶ Por. J. Krukowski, *Kościół...*, s. 170-173.

⁷ „(...) si ritiene che il primo Concordato moderno sia stato l'accordo raggiunto, nel 1801 fra Papa Pio VII e Napoleone I”. Zob. Angelo card. Sodano, *La Santa Sede nella comunità internazionale*, Roma 2003, s. 10-11; por. również przyp. 2-4 z wykazem ważniejszych konkordatów zawartych w XIX i XX wieku.

⁸ J. Krukowski, *Kościół...*, s. 164.

12 września 1945 r. nieopublikowaną urzędowo uchwałą Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej uznał konkordat z 1925 r. za wygasły. Spór o zgodność postępowania Rzymu z literą i duchem konkordatu po wrześniu 1939 r. należy do tych zagadnień, które włoscy uczeni nazywają *eleganti questioni giuridiche*: rzadko w nich pada argument przekonujący adwersarza. Mniej istotne dyskusje dotyczyły konsekwencji nieopublikowania uchwały w piśmie urzędowym, z czego niektórzy na początku lat dziewięćdziesiątych wyciągali wniosek, że przedwojenny konkordat wciąż obowiązuje. Niezależnie od stanowiska w tych sprawach, wiele osób w Polsce pragnęło symbolicznego powrotu do tego, co w latach międzywojennych stało się prawem wskutek decyzji suwerennego państwa, a w 1945 r. zostało Polsce odebrane. W 1925 r., sześć lat po odzyskaniu niepodległości, Polska i Stolica Apostolska podpisały konkordat. Po odzyskaniu suwerenności w 1989 r. Rzeczpospolita postanowiła uregulować stosunki ze Stolicą Piotrową umową o tej samej nazwie.

Było to życzeniem Watykanu. Dla polskich władz i znacznych kręgów społeczeństwa konkordat i stosunki dyplomatyczne ze Stolicą Apostolską współtworzyły fundament statusu suwerennego państwa. Do przekonania o potrzebie zawarcia umowy tej rangi i nazwy można odnieść słowa wypowiedziane w 1987 r. przez Jana Pawła II podczas trzeciej pielgrzymki do Ojczyzny: „Stolica Apostolska uważa stosunki dyplomatyczne za rzecz normalną i prawidłową. Brak tych stosunków jest raczej czymś anormalnym, nawet z punktu widzenia pozycji międzynarodowej danego państwa, a przede wszystkim dla tego narodu. Może być pewnego rodzaju krzywdą dla tego narodu”⁹. O międzynarodowej randze normalnych – tj. opartych na trwałej podstawie traktatowej i dyplomatycznej – relacji ze Stolicą Apostolską mówił w czerwcu 1990 r., po złożeniu Janowi Pawłowi II listów uwierzytelniających, ambasador Henryk Kupiszewski: „Stan normalności w stosunkach ze Stolicą Apostolską stwarza dla Polski możliwość szerszego i pełniejszego uczestnictwa w stosunkach międzynarodowych (...). Stanowi on w istotny sposób o tym, że na pytanie, o jaką suwerenności narodu zwykli byli pytać prawnicy rzymscy: *An sui iuris estis?* Podobnie jak w czasach I i II Rzeczypospolitej, odpowiadamy: *summus*”¹⁰.

Zawarcie konkordatu oznaczało, że z dwóch form regulacji położenia prawne go Kościołów i związków wyznaniowych – odrębnym aktem dla każdej wspólnoty religijnej albo jednym dla wszystkich – wybrano tę pierwszą. W liście z 26 kwietnia 1994 r. do marszałka sejmu rzecznik praw obywatelskich Tadeusz Zieliński zauważył, że układ ze Stolicą Apostolską nie narusza równości wyznań, „ponieważ konstytucyjna zasada równości wobec prawa nie może być prymitywnie rozumiana w ten sposób, że wszyscy powinni być traktowani zawsze i pod każdym względem jednakowo”¹¹. Równoprawnymi obywatelami Rzeczypospolitej są wyznawcy różnych religii i bezwyznaniowcy. Wszyscy mają prawo być sobą. W przypadku katolików chodzi o to, aby – cytuję ks. prof. Remigiusza Sobańskiego – „przestrzegając prawa państwowego mogli bezkolizyjnie przestrzegać praw swojego Kościoła”¹¹. W państwie równość wobec prawa chodzi zawsze o to samo w przypadku wszystkich obywateli, których Rzeczpospolita służy, gdy dostrzega, że różniąc się w sprawach wiary, mają różną

⁹ Jan Paweł II, przemówienie do biskupów polskich z 14 VI 1987.

¹⁰ Por. „L'Osservatore Romano”, 17 VI 1990 r.

¹¹ R. Sobański, *Sens polskiego...*, s. 6.

potrzeby, które państwo uwzględnia do granicy przywileju – zaprzeczenia zasady równości. Ustanowienie przywilejów – to znów słowa ks. prof. Sobańskiego – „podkopywałyby podstawy, na których się opiera stosunek demokratycznego państwa do religii i Kościołów”¹². Z wyrażonym w 1994 r. przez ks. prof. Sobańskiego oczekiwaniem, że uprawnienia zagwarantowane Kościołowi katolickiemu w konkordacie będą przysługiwać również innym wyznaniom, współbrzmiało życzenie innego znawcy prawa wyznaniowego, prof. Michała Pietrzaka, skądinąd krytyka konkordatu jako regulacji partykularnej. W połowie 1994 r. prof. Pietrzak pisał: „Utrzymanie wobec Kościoła katolickiego formy konkordatowej skłania do postulowania wprowadzenia formy umownej do pozostałych Kościołów i związków wyznaniowych. Polegałaby ona na zawieraniu przez rząd z krajowymi władzami i związkami wyznaniowymi umów, które po przyjęciu ich przez Sejm i Senat oraz publikacji w Dzienniku Ustaw nabrałyby mocy ustawy. Ich zmiana wymagałaby, podobnie jak konkordat, porozumienia obydwu stron. Taka forma regulacji odpowiadałaby zasadzie równouprawnienia wyznań”¹³. Rząd podzielał ten pogląd. Konkordat jest umową międzynarodową, której zmiany wymagają zgodnej woli stron. Ustawy o stosunku państwa do związków wyznaniowych ustawodawca może zmienić w trybie jednostronnym. Problem nierównego traktowania istnieje, gdyż tylko Stolica Apostolska, reprezentująca Kościół katolicki, jest podmiotem prawa międzynarodowego i korzysta z *ius tractatum*, które nie przysługuje przedstawicielom innych wyznań¹⁴. W 1994 r. minister spraw zagranicznych Andrzej Olechowski, przedstawiając w sejmie projekt ustawy, upoważniającej prezydenta Rzeczypospolitej do ratyfikacji konkordatu, zaproponował rozwiązanie, które dałoby również innym związkom wyznaniowym gwarancję, że przepisy, normujące ich sytuację prawną, będą mogły być zmieniane tylko za ich zgodą. „Myślę – mówił minister Olechowski – o porozumieniach, które rząd negocjowałby i zawierał z krajowymi władzami związków wyznaniowych. Po zatwierdzeniu przez Parlament i opublikowaniu w Dzienniku Ustaw porozumienia zyskiwałyby moc ustawy, a ich modyfikacja wymagałaby zgody obu stron. Zawieranie takich porozumień jest, w świetle obowiązujących przepisów konstytucyjnych, niemożliwe. Rząd żywi nadzieję, że z chwilą wejścia w życie nowej ustawy zasadniczej ten stan się zmieni”. Wcześniej – w duchu przytaczanych wywodów ks. prof. Sobańskiego – minister Olechowski wyjaśniał, dlaczego rząd odrzucił koncepcję unormowania stosunków między państwem a Kościołami i związkami wyznaniowymi jednym aktem prawnym: „Taki akt byłby bardzo ogólny i nie uwzględniałby w dostatecznej mierze różnych potrzeb działających zgodnie z prawem związków wyznaniowych. Jest to natomiast możliwe w przygotowywanych w porozumieniu z uprawnionymi przedstawicielami umowach. (...) Również z tego powodu rząd uznał

¹² *Ibidem*.

¹³ M. Pietrzak, *Zmiany w ustawodawstwie jako konsekwencja ratyfikacji konkordatu*, PiP 1994, nr 7-8, s. 22.

¹⁴ W wypowiedzi podczas seminarium „Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską” (Sala Posiedzeń Senatu RP, 29 VI 1994 r.) ks. prof. Witold Góralski mówił: „Tak się złożyło, że tylko Kościół katolicki i reprezentująca go Stolica Apostolska ma podmiotowość publicznoprawną w skali prawa międzynarodowego. Można życzyć innym wyznaniom, aby taką podmiotowość zyskały jak najszybciej, ale na razie ma ją tylko Kościół katolicki”; zob. *Konkordat między Stolicą Apostolską i RP*, Biuro Studiów i Analiz Kancelarii Senatu, Warszawa 1994, s. 81.

konkordat za najwłaściwszą formę uregulowania stosunków między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską i państwem a Kościołem katolickim. W przekonaniu rządu, przepisy konkordatu powinny znaleźć odzwierciedlenie w przepisach ustaw regulujących stosunki państwa z innymi Kościołami i związkami wyznaniowymi". Na koniec minister Olechowski oświadczył: „Jest sprawą zasadniczą, aby ustawodawstwo Rzeczypospolitej nie stwarzało w dziedzinie wolności sumienia i wyznania żadnych, nawet pozornych, przywilejów. Zgadza się z tym również Stolica Apostolska. Dlatego też jest życzeniem rządu, aby ustawy, które złożą się na nowe, godne wolnej Polski prawo, regulujące stosunek państwa do wyznań i światopoglądów, zaczęły obowiązywać jednocześnie. Oznacza to, że konkordat ze Stolicą Apostolską powinien wejść w życie wraz z pozostałymi ustawami o stosunku państwa do związków wyznaniowych, które wzbogacą prawo polskie. W dziedzinie spraw sumienia i wyznania Sejm staje się konstytuanta, przygotowującą w harmonijnej współpracy ze wszystkimi prawa równe dla wszystkich”.

W 1994 r. Sejm nie upoważnił prezydenta do ratyfikacji konkordatu. Nastąpiło to w 1998 r., ale już wcześniej, w nowych i nowelizowanych ustawach o stosunku państwa do związków wyznaniowych, wierni wielu Kościołów i związków wyznaniowych uzyskali prawa analogiczne do norm zapisanych w konkordacie z 28 lipca 1993 r. Było bowiem pragnieniem władz Rzeczypospolitej, aby z najszerzej pojętej wolności sumienia i wyznania wierni wszystkich religii i bezwyznaniowcy skorzystali jednocześnie. Szkoda, że stało się inaczej. Ale dobrze, że skoro przez kilka lat nie mogli iść wszyscy razem, pierwsi szli mniej liczni (jeśli to zdanie odnosi się do Kościoła katolickiego, to winno być: bardziej liczni).

Konkordat został podpisany 13 lat temu, a obowiązuje od 8 lat. Wraz z innymi ustawami wyznaniowymi dobrze służy Polsce. Wciąż będzie się jej przysługiwał, jeśli – wraz z wszystkimi ustawami i umowami – będzie stosowany zgodnie z prostą zasadą: wszystkim to, co im się słusznie należy; nikomu więcej niż innym; w razie wątpliwości brać stronę słabszego.

Hanna Suchocka

**KILKA UWAG Z OKAZJI 13. ROCZNICY
PODPISANIA KONKORDATU POMIĘDZY
STOLICĄ APOSTOLSKĄ A POLSKĄ**

Instytucja konkordatu w drugiej połowie XX wieku przechodziła swoistą ewolucję. Jak podkreśla się w literaturze włoskiej, w okresie Soboru Watykańskiego II wydawało się, że konkordat jako instrument wzajemnych stosunków instytucjonalnych pomiędzy Kościołem i Państwem przechodzi do historii. Było to jakby tym bardziej uzasadnione, że podczas samych debat Soboru Watykańskiego wokół konkordatu panowało milczenie. Równocześnie jednak dochodziły głosy zwracające uwagę na potrzebę zachowania instytucji konkordatowej, albowiem ta forma pozwalała na regulację tradycyjnej materii prawa publicznego, tj. prawa „zewnętrznego” Kościoła. Wobec tak rozprzestrzeniającego się przekonania, już w trakcie trwania Soboru Watykańskiego, a jeszcze wyraźniej w latach następnych, rozwinęła się silna aktywność konkordatowa, która trwała przez cały pontyfikat Pawła VI i znalazła swój wyraz w zawarciu ponad 30 porozumień konkordatowych¹. Wyrażane zatem niekiedy poglądy, że Sobór Watykański wprowadzając tak zasadnicze reformy Kościoła doprowadził także do zerwania z bardzo tradycyjną – i jak niektórzy podkreślali – przejętą z innej epoki instytucją konkordatu, nie były uzasadnione i te oczekiwania nie spełniły się.

Na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku, w związku z rozpadem bloku radzieckiego, otworzyła się nowa przestrzeń dla umów konkordatowych. Konkordaty uzyskały swoje miejsce w Państwach demokratyzujących się. Być może wydawać się to niektórym paradoksalne, ale właśnie porozumienia zawierane ze Stolicą Apostolską stały się jednym z sygnałów procesu demokratyzacyjnego Państw Europy Środkowej i Wschodniej. Forma, która przez część polityków uznana została za

¹ D. Arru, *La Pratica concordataria posteriore agli accordi di villa Madama*, „La Sapienza Editrice Roma” 2002, s. 3-5.

przynależną już tylko do historii, stała się jednym ze znaków przemian. Na rewitalizację instytucji konkordatu w państwach Europy Środkowej i Wschodniej wpływ miały dwie zasadnicze przesłanki: jedna o charakterze bardziej symbolicznym, druga – prawna. Gdy idzie o pierwszą przesłankę, to jedynym z ważnych aspektów renesansu konkordatu był powrót do tradycji. W początkowym okresie transformacji ten element powrotu do przeszłości był bardzo ważny, pozwalał bowiem przywołać symbole i znaki czasu z okresu przedkomunistycznego, w którym Państwa te korzystały z niezależności i autonomii w zawieraniu porozumień. Powrót do instytucji konkordatu nastąpił w tej części Europy, która przez przeszło 40 lat nie była włączona ani w spory dotyczące treści konkordatu, ani w dyskusje na temat celowości dalszego istnienia tej formy umów międzynarodowych. Stąd być może, spory wokół konkordatu w nowych państwach wybuchały z nową siłą i obudziły pewne archetypy myślenia o tej formie traktatu międzynarodowego. Niezależnie od tego, okazało się i świadczy o tym dobitnie cały proces transformacji, że to właśnie konkordat stał się jednym z ważnych elementów wskazujących na zachodzące w tej części Europy przemiany. Jest on ściśle powiązany z procesem myślenia o prawach człowieka, roli jednostki, jej usytuowaniu w społeczeństwie, wolności religijnej i gwarancji wolności sumienia i wyznania².

Dyskusje o potrzebie zawierania konkordatów, o odnowieniu tej formy i o treści takiej umowy toczyły się równolegle z dyskusjami na temat tworzenia nowych konstytucji i ustawienia na nowo relacji nie tylko wewnątrz państwa, ale także na zewnątrz z innymi podmiotami międzynarodowymi. Szczególną rolę odegrała tutaj także dyskusja na temat systemu źródeł prawa, w tym zwłaszcza usytuowania umowy międzynarodowej w tym systemie. Doświadczenie minionych lat systemu autorytarnego, w którym wszystko zależne było od woli konkretnej władzy, w tym także kształt przyrodzonych jednostce wolności osobistych, wyrobił silne przekonanie o potrzebie podporządkowania prawa wewnętrznego prawu międzynarodowemu.

Drugą przyczyną odwołania się do formy konkordatu była potrzeba określenia na nowo stosunków między Państwem a Kościołem i to w sposób odmienny, aniżeli to miało miejsce do tej pory. I ta potrzeba odnosiła się nie tylko do treści, ale także do formy, w jakiej nowa regulacja miała nastąpić. Poszukiwano bardziej trwałej formy określenia stosunków wzajemnych pomiędzy tymi dwoma wspólnotami, aniżeli tylko forma ustawy, która mogłaby być jednostronnie przez państwo zmieniona. Umowa międzynarodowa, jak zakładano, będzie lepiej odpowiadać tym oczekiwaniom. W odniesieniu do polskiego konkordatu wypowiedział się w tej kwestii jeden z jego sygnatariuszy – minister spraw zagranicznych K. Skubiszewski, stwierdzając, że dla regulacji „materii konkordatowych” ustawa nie wystarcza. „Poprzez ustawę realizuje się przewaga państwa. Umowa międzynarodowa natomiast, taka jak konkordat, stabilizuje prawo, zabezpiecza je przed koniunkturalnymi zmianami...” Stwierdził też bardzo stanowczo, „że dziś żadna suwerenność ustawodawcza w oderwaniu od prawa wyższego nie istnieje. Głoszenie omnipotencji Państwa, także prawodawczej,

² Szerzej na ten temat: H. Suchocka, *Rola konkordatu w procesie normalizacji stosunków między Państwem a Kościołem w Europie Środkowo-Wschodniej*, [w:] *Religia i wolność religijna w państwach Europy Środkowo-Wschodniej w perspektywie integracji europejskiej*, red. J. Krukowski, Lublin 2004.

prowadzi na niebezpieczne manowce [...] Państwo podlega prawu międzynarodowemu. Prawo to ma moc wyższą niż ustawy”³.

Droga do ostatecznego ratyfikowania konkordatu była długa i trudna. Od początku prac nad konkordatem pojawiały się głosy przeciwne przyjęciu formy konkordatu. Argumentowano, że jest to umowa międzynarodowa, która dotyczy stosunków wewnętrznych Państwa i w tym sensie wystarczająca jest forma ustawy. Argumentacja zawarta w takich wypowiedziach negowała w ogóle wypracowaną przez wieki instytucję konkordatu, jako szczególnej umowy międzynarodowej zawieranej przez Stolicę Apostolską i inne państwo. Jak słusznie pisze ks. J. Krukowski, że źródłem takich kontrowersji jest brak zrozumienia natury konkordatu. Instytucja ta wypracowana jeszcze w średniowieczu, przeszła znaczną ewolucję zarówno co do formy, jak i przedmiotu umowy, i weszła na trwałe do kultury państw europejskich⁴.

W wyniku ścierania się różnych opinii, przeważało w ostateczności stanowisko rozpoczęcia formalnych rozmów w sprawie zawarcia konkordatu. Stało się to w końcu 1992 r. Reprezentantem rządu polskiego w tych rozmowach był minister spraw zagranicznych, a ze strony Stolicy Apostolskiej nuncjusz apostolski w Polsce. Negocjacje toczyły się na podstawie dokumentu przedłożonego przez Ministerstwo Spraw Zagranicznych. Negocjacje toczyły się w sprawie i umowa była gotowa do podpisania w maju 1993 r. Wyjaśnienie jeszcze kilku spraw spowodowało przesunięcie tego terminu i umowa konkordatowa podpisana została w lipcu 1993 r. Ponieważ podpisanie nastąpiło po rozwiązaniu parlamentu i w okresie poprzedzającym kampanię wyborczą do parlamentu, była to doskonała okazja do wykorzystania tego faktu w kampanii wyborczej. Uruchomiono wszystkie argumenty demagogiczne, „strasząc” społeczeństwo konkordatem. W atmosferze kampanii wyborczej trudno jednak było przebić się z argumentami rzeczowymi. Wprowadziło to sporo zamieszania, a zarazem, w związku z przejściem rządów przez ugrupowania lewicowe, zablokowało proces ratyfikacji konkordatu na 5 lat.

Konkordat mógł zostać ratyfikowany dopiero po kolejnych wyborach, w wyniku kolejnej zmiany rządów. Wymiana dokumentów ratyfikacyjnych miała miejsce w Watykanie wiosną 1998 r.

Konkordat polski odegrał szczególną rolę. I nie sędzę, aby takie stwierdzenie mogło być pewną oceną na wyrost. Niektórzy nazywają go nawet pionierskim. Niewątpliwie, ze względu na datę jego zawarcia, taka ocena może być uzasadniona. Była to przecież pierwsza z umów tego typu w tej części Europy po 1990 r. Czy można nazwać go modelowym, gdy idzie o treść? Na pewno tak. M. Przeciszewski w tekście poświęconym 10. rocznicy polskiego konkordatu przypomina: „Dzięki podpisanemu 10 lat temu Konkordatowi ze Stolicą Apostolską, Polska przyjęła normalne, obowiązujące w demokratycznym świecie standardy relacji między Państwem a Kościołem”⁵. Podpisanie tego konkordatu wymagało przełamania stereotypów i wymagało, co wykazała zwłaszcza późniejsza kampania wokół jego ratyfikacji, przełamania bariery uprzedzeń wokół duszpasterskiej i społecznej roli Kościoła,

³ *Jak się pisze konkordat*, z K. Skubiszewskim, sygnatariuszem konkordatu, rozmawia K. Mroziewicz, „Polityka” 1994, nr 26, s. 3.

⁴ J. Krukowski, *Natura umowy konkordatowej*, „Słowo. Dziennik Katolicki” 1994, nr 18, s. 6-8.

⁵ Komentarz redakcyjny, „Wiadomości KAI” 2003, nr 30, s. 3.

w katolickim w większości społeczeństwie. Debata wokół konkordatu, a zwłaszcza wokół różnic dotyczących instytucji kanonicznych i świeckich, wymagała także przełamywania obiegowych poglądów będących efektem propagandy ideologicznej minionego okresu. Ta dyskusja – niejednokrotnie, a raczej najczęściej dość agresywna – wymagała konsekwentnego tłumaczenia różnic pomiędzy dwoma porządkami cywilnymi i świeckimi oraz roli Stolicy Apostolskiej jako podmiotu prawa międzynarodowego. W społeczeństwie, w którym tyle się mówiło o rozdziale Kościoła od Państwa i o rozdziale materii obu tych wspólnot, dyskusja wokół konkordatu wykazała, jak wiele jest wokół tego niezrozumienia. Jak często instytucję typowo świecką (jaką jest np. rozwód) chce się nanosić na konstrukcję wyznaniową, co oczywiście musiało prowadzić do nieporozumień i w konsekwencji do niezrozumienia całości rozwiązań konkordatowych w sprawie zawierania małżeństw.

W przypadku polskiego konkordatu ważna była także nazwa. Odgrywała ona istotną rolę właśnie, jako symbol przemian, ale zarazem powrotu do przerwanej tradycji. Z punktu widzenia prawa użycie nazwy konwencja, co niekiedy postulowano, było możliwe. Użycie jednak nazwy konkordat sytuowało Polskę mocno w tradycji państwa konkordatowego i wskazywało na różnicę, także dotyczącą tego konkretnego porozumienia, w porównaniu z każdą inną konwencją międzynarodową.

Konkordat polski zawiera w swej treści materie, które stanowią istotę porozumienia nazwanego konkordatem. Z jednej strony, reguluje on problemy dotyczące stosunków wzajemnych pomiędzy dwoma podmiotami międzynarodowymi, jakimi są Państwo i Stolica Apostolska, a z drugiej kwestie związane ze stosunkiem Państwa i Kościoła, religii, małżeństwa⁶.

Dyskusja na temat ratyfikacji polskiego konkordatu toczyła się równocześnie z dyskusją na temat konstytucji. I myślę, że obie te dyskusje wzajemnie się uzupełniały. Zawarte w konkordacie podpisanym, choć nie ratyfikowanym, postanowienia niewątpliwie wpływały na kształt myślenia konstytucyjnego, dotyczącego regulacji stosunków wzajemnych między Państwem a Kościołem. Jednym zaś z kluczowych punktów tej dyskusji stało się zdefiniowanie i określenie na nowych zasadach wzajemnych relacji pomiędzy Państwem a Kościołem. Osią tej dyskusji stała się zasada rozdziału Kościoła od Państwa, zasada – sztandar, obowiązująca przez 40 lat poprzedniego systemu. Zasada, która stanowiła podstawę nie tyle modelowego rozdzielenia obu materii, kościelnej i świeckiej, ile do realizacji polityki dominacji nad Kościołem, poprzez wykorzystywanie instrumentów charakterystycznych dla tamtej epoki, łącznie z całym systemem zgód państwowych i kontroli państwa wobec działań kościelnych, a więc także w tej sferze, która modelowo powinna być, zgodnie z zasadą rozdziału, wolna od ingerencji Państwa. Z tego też względu tak kluczowym w dyskusji zarówno wokół konkordatu, jak i wokół konstytucji stało się samo słowo „rozdział”. Cała negatywna praktyka minionego okresu została właśnie związana z tą zasadą, z tym konkretnym słowem. Stąd zmiana stosunków pomiędzy Państwem a Kościołem, odstąpienie od tej zdeformowanej, także w stosunku do słowa „rozdział”, praktyki, wymagało przyjęcia innej zasady jako podstawy stosunków wzajemnych.

⁶ H. Suchocka, *Konkordat polski z 1993 r.*, „Przegląd Powszechny” 1994, nr 9, s. 155-176.

Zasadę tę zawierała soborowa Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Sobór Watykański II nie opowiadając się za taką czy inną formą umowy zwanej konkordatową, wypowiedział się w kwestii zasady podstawowej, na jakiej budowane są stosunki między Państwem a Kościołem, uznając, „że wspólnota polityczna i Kościół są, każde na własnym terenie, od siebie niezależne i autonomiczne. Jednak i wspólnota polityczna, i Kościół, choć z różnego tytułu, służą osobistemu i społecznemu powołaniu tych samych ludzi. Służbę tę będą mogli pełnić dla dobra wszystkich tym skuteczniej, im lepiej prowadzić będą ze sobą zdrową współpracę, uwzględniając także okoliczności miejsca i czasu”⁷.

Wzorce dla przyjęcia odmiennej niż dotychczasowa zasada istniały także w innych państwach demokratycznych, w państwach, które mogły być dla nas modelowe, albowiem były członkami wspólnot międzynarodowych i sygnatariuszami międzynarodowych konwencji dotyczących praw człowieka. Wystarczy tu wymienić chociażby Włochy. Rozwiązania włoskie mogły stanowić i w rezultacie stanowiły wzór do konstruowania, w naszych warunkach, nowej zasady określającej stosunki wzajemne między Państwem i Kościołem. I taka zasada, zrywająca z negatywnymi konotacjami systemu poprzedniego, została w konkordacie przyjęta. Art. 1 konkordatu polskiego stwierdza, że „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”⁸.

Tekst tego artykułu miał istotny wpływ na przyjęty 4 lata później odpowiedni przepis w konstytucji polskiej. Konkordat jednak w momencie uchwalenia konstytucji nie był jeszcze ratyfikowany. Przyjęcie natomiast konstytucji w drodze referendum w 1997 r., z podobnie brzmiącym przepisem, a mianowicie, że „stosunki między Państwem a Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego”⁹, stwarzało z kolei dobrą podstawę na rzecz ratyfikacji konkordatu.

Ta konstrukcja spotykała się z oceną krytyczną przeciwników konkordatu. Twierdzono bowiem, że nie można na tej samej płaszczyźnie stawiać Państwa i Kościoła. Zwolennicy takiej tezy postrzegali Kościół w kategoriach jednej z organizacji społecznych, która nie może być autonomiczna w ramach suwerennego państwa. Ale to właśnie forma umowy międzynarodowej stwarza możliwości do przyjęcia takiej konstrukcji. To Stolica Apostolska, jako podmiot szczególny, zawiera umowę międzynarodową, która także w szczególny sposób dotyka spraw wewnętrznych. Stolica Apostolska zawierając umowę międzynarodową, działa jako strona umowy na własne konto, ale ustala także prawa i obowiązki wynikające z takiej umowy dla Kościoła lokalnego. Ze względu na te specyficzne materie, które stanowią istotę każdej umowy ze Stolicą Apostolską, o których wspominałam wyżej, jak nauczanie religii, finansowanie uczelni katolickich, zawieranie małżeństw, a zatem materie stanowiące substancję prawa wewnętrznego, można było w dyskusjach konkordatowych spotkać krytyczne

⁷ GS 76, [w:] *Sobór Watykański II*, Poznań 2002, s. 592.

⁸ J. T. Martin de Agar, *Raccolta di Concordati 1950-1999*, Libreria Editrice Vaticana 2000, s. 683.

⁹ Por. art. 25 ust. 3 Konstytucji RP z 1997 r.

poglądy o zbyt głębokim wkraczaniu tej umowy w prawo wewnętrzne. Tego typu poglądy oparte były na koncepcji dualizmu źródeł prawa, koncepcji, która została w zasadzie całkowicie zarzucona, m.in. w związku z rozwojem współczesnego prawa traktatowego, dynamicznym rozwojem konwencji organizacji międzynarodowych, a zwłaszcza całą zarówno uniwersalną, jak i regionalną koncepcją praw człowieka. W warunkach współczesnych dominującą stała się monistyczna koncepcja źródeł prawa wewnętrznego, tzw. koncepcja inkorporowania prawa międzynarodowego do prawa wewnętrznego, a nie transformacji umowy międzynarodowej poprzez ustawy do prawa wewnętrznego. Konkordat, co chcę podkreślić z całą mocą, otwiera nowy rozdział i tym samym nadaje nowy wymiar stosunkom Państwo-Kościół.

Ojciec Święty akcentował bardzo mocno znaczenie polskiego konkordatu, podczas wręczania listów uwierzytelniających przez Ambasadora RP w dniu 3 grudnia 2001 r. Powiedział wówczas, że „możliwości aktywnego zaangażowania na rzecz narodowego dobra stworzyło Kościołowi podpisanie w roku 1993 konkordatu i późniejsza jego ratyfikacja. Wbrew opinii sceptyków okazało się, że konkordat nie tylko przyczynił się do polepszenia współdziałania Kościoła i organów państwowych dla dobra wspólnego i dla polepszenia wolności osób i społeczności, ale również stał się narzędziem ekumenicznym w stosunku do innych Kościołów i wspólnot wyznaniowych w Polsce”. Ojciec św. powtarzał tę swoją myśl o znaczeniu konkordatu wielokrotnie podczas spotkań z przedstawicielami najwyższych władz państwowych. Tym samym Ojciec św. dokonał niezwykle skrótowej, ale jakże trafnej oceny roli konkordatu w normalizacji stosunków między Państwem a Kościołem. Konkordat stworzył podstawy do normalizacji, które przekraczały wąskie relacje tylko między Kościołem katolickim a Państwem.

Józef Krukowski

OCENA SKUTKÓW KONKORDATU Z 1993 ROKU W POLSKIM PORZĄDKU PRAWNYM

I. Uwagi wstępne

Problem skuteczności zawarcia Konkordatu z 1993 r.¹ w publicystyce polskiej został podjęty w warunkach transformacji ustrojowej totalitaryzmu komunistycznego w demokrację liberalną. Należy jednak zauważyć, iż nie jest to problem oryginalnie polski. Wcześniej tego typu problemy były rozpatrywane na Zachodzie, a zwłaszcza we Włoszech i w Hiszpanii, w kontekście transformacji ustrojowej autorytarnego państwa wyznaniowego w państwo świeckie². Istnieje tu pewna analogia, gdyż państwo komunistyczne w istocie rzeczy było państwem wyznaniowym *à rebours*, ponieważ w miejsce oficjalnej religii narzucało całemu społeczeństwu oficjalną ideologię ateistyczną.

Po Soborze Watykańskim II niektórzy prawnicy włoscy (zwłaszcza Pietro Agostino D'Avack) ogłosili koniec epoki konkordatów, odwołując się do soborowej Deklaracji *Dignitatis humanae* o wolności religijnej, należnej każdemu człowiekowi i każdej wspólnotie religijnej, stawianej wyraźnie w opozycji do średniowiecznej koncepcji konkordatów wertykalnych, opartych na zasadzie wymiany przywilejów i wzajemnych ustępstw między Stolicą Apostolską a najwyższymi organami władzy w państwie. Jednakże rzeczywistość okazała się inna niż opinie owych teoretyków. W praktyce nastąpił bowiem koniec epoki konkordatów klasycznych, opartych na koncepcji wymiany przywilejów, a zaczęła się epoka konkordatów współczesnych, opartych na założeniach soborowych. Założenia te są zbieżne z podstawowymi wartościami i zasadami, na których opierają się umowy międzynarodowe, dotyczące

¹ Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany w Warszawie 28 VII 1993 r.; opublikowany w Dz. U. RP 1998, nr 51, poz. 318.

² R. Minnerath, *L'Eglise et l'Etat concordataires (1846-1981). La souveraineté spirituelle*, Paris 1983.

ochrony praw człowieka, oraz konstytucje współczesnych państwa demokratycznych³. Po Soborze Watykańskim II, zwłaszcza w okresie pontyfikatu Jana Pawła II, nastąpiła więc gruntowna rewizja konkordatów przedsoborowych zawartych z państwami katolickimi (Hiszpania, Włochy) oraz identyfikacja zawierania konkordatów z demokratycznymi państwami świeckimi, a nawet z wyznaniowymi państwami niekatolickimi (Izrael, Tunezja, Maroko)⁴.

Przystępując do rozpatrywania problematyki skutków konkordatów współczesnych, zwróćmy uwagę najpierw na to, iż konkordat nie jest jedynym instrumentem regulacji stosunków między danym państwem a Kościołem. W kulturze prawnej ukształtowały się bowiem trzy metody regulacji tego typu stosunków: 1. dwustronnej umowy międzynarodowej zawieranej na zasadzie partnerstwa stron, zwanej konkordatem; 2. jednostronnej regulacji przez państwo, czyli na drodze ustawowej; 3. metoda mieszana polegająca na kombinacji dwustronnej umowy z regulacją ustawową, z zastosowaniem klauzul odsyłających do regulacji ustawowych. O tym, jaka metoda regulacji jest zastosowana w konkretnej sytuacji, decyduje wiele czynników, do których należy zaliczyć: wolę polityczną obu stron, warunki kulturowe, przesłanki ideologiczne i pragmatyczne, jakimi kierują się elity polityczne sprawujące władzę.

Konkordaty posoborowe odznaczają się większym stopniem elastyczności aniżeli przedsoborowe, do czego przyczyniło się zastosowanie klauzul odsyłających⁵.

Debata nad skutkami konkordatu w polskim porządku prawnym, podjęta w związku z wnioskiem w sprawie jego ratyfikacji, toczyła się równolegle z procesem legislacyjnym dotyczącym projektu Konstytucji RP. Przeciwnicy ratyfikacji konkordatu usiłowali narzucić społeczeństwu opinię o jego negatywnych skutkach, wzorując się na opiniach wspomnianych wyżej prawników włoskich z drugiej połowy lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku. Głosili oni zarzuty, iż ratyfikacja konkordatu nada współczesnemu państwu polskiemu charakter państwa wyznaniowego, spowoduje dyskryminację niekatolików, wielkie obciążenia finansowe państwa na rzecz Kościoła itp.⁶.

Zarzuty te wynikały z braku zrozumienia istotnych elementów konkordatów posoborowych, które różnią się znacznie od konkordatów przedsoborowych zarówno pod względem materialnym, jak i formalnym. Doświadczenia, jakich dostarczyła praktyka stosowania Konkordatu polskiego, wykazują, że zarzuty te okazały się bezpodstawne. Konkordat okazał się bowiem użyteczny – najpierw w skali międzynarodowej, a następnie w skali krajowej. Był to bowiem pierwszy konkordat podpisany przez Stolicę Apostolską z państwem postkomunistycznym Europy Środkowowschodniej. W pewnym sensie miał on znaczenie modelowe dla innych państw

³ Wspólnym założeniem aksjologicznym umów międzynarodowych dotyczących ochrony praw człowieka i konstytucji państw demokratycznych jest zasada, iż przyrodzona godność osoby ludzkiej jest źródłem praw i wolności należnych każdemu człowiekowi. Por. J. Krukowski, *Godność człowieka podstawą konstytucyjnego katalogu praw i wolności jednostki i ich ochrona sądowa*, red. L. Wiśniewski, Warszawa 1997, s. 38-50.

⁴ J. Krukowski, *Konkordaty współczesne. Doktryna – teksty (1964-1994)*, Warszawa 1995; T. Piernik, *Przewodnie idee konkordatów pontyfikatu papieża Jana Pawła II*, [w:] *Servo Veritatis. Materiały Międzynarodowej Konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świątobliwości Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 362-379; J. Krukowski, *Dyplomacja Stolicy Apostolskiej w okresie pontyfikatu Jana Pawła II*, [w:] *Servo Veritatis...*, s. 353-361.

⁵ J. T. Martin do Agar, *Raccolta di concordati (1950-1999)*, Città del Vaticano 2000, s. 28-36.

⁶ J. Wiśniewski, *Konkordat polski 1993. Tak czy nie?*, Poznań 1993.

podlegających podobnym jak Polska przemianom ustrojowym⁷. Nie znaczy to, iż wszystkie rozwiązania, jakie zostały wpisane do polskiego konkordatu, zostały powtórzone w innych konkordatach. Każdy konkordat jest bowiem rezultatem suwerennej woli politycznej każdego państwa, warunków kulturowych i politycznych oraz zastosowania zasad konstytucyjnych każdego z nich.

Skuteczność konkordatu jako instrumentu regulacji stosunków między państwem a Kościołem jest funkcją oddziaływania szeregu czynników, wśród których możemy wyróżnić gwarancje materialne i formalne.

II. Gwarancje materialne

Skuteczność konkordatu w znacznej mierze zależy od przyjętych przez strony założeń aksjologicznych i możliwości ich realizacji w określonych warunkach społeczno-politycznych. Podstawowe założenia aksjologiczne Konkordatu polskiego z 1993 r. zostały wpisane do preambuły, w której wymienione zostały również uwarunkowania polityczne, socjologiczne i historyczne.

Głównym uwarunkowaniem politycznym była wola stron osiągnięcia „trwałego i harmonijnego uregulowania stosunków między Kościołem i Państwem” po odzyskaniu przez Naród niepodległości – oraz „troska o pomyślny rozwój Państwa polskiego”. Kościół i Państwo zobowiązały się więc do współpracy w budowaniu demokratycznego ładu moralnego i porządku prawnego.

Znamienne jest, iż w preambule do Konkordatu nie ma założeń teologicznych – decydujących o nadaniu państwu charakteru wyznaniowego – jakimi były opatrywane konkordaty przedsobowe. Autorzy Konkordatu polskiego stwierdzają tylko fakt natury socjologicznej, iż religia katolicka jest „wyznawana przez większość społeczeństwa polskiego”, ale nie łączą z nim jakichkolwiek przywilejów dla Kościoła i katolików.

Znaczenie historyczne mają przesłanki stwierdzające: 1. konstruktywną „rolę, jaką Kościół odegrał w tysiącletnich dziejach Państwa Polskiego”; 2. uznanie znaczenia pontyfikatu papieża Jana Pawła II dla współczesnych dziejów Polski; 3. uznanie wkładu Kościoła w rozwój osoby ludzkiej i umacnianie moralności; 4. uznanie przez Stolicę Apostolską znaczenia odzyskania przez naród niepodległości; 5. potwierdzenie reformy organizacji terytorialnej Kościoła w Polsce, jakiej dokonał papież Jan Paweł II na mocy bulli *Totus Tuus Poloniae populus* (1992 r.).

Z punktu widzenia aksjologicznego istotne znaczenie ma uznanie przez obydwie strony uniwersalnych wartości ludzkich, jakimi są „godność osoby ludzkiej i jej prawa”. Zasada ta została następnie potwierdzona w art. 30 Konstytucji RP z 1997 r. stwierdzającym, iż „przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela”.

⁷ Za przykładem Polski negocjacje ze Stolicą Apostolską w sprawie regulacji stosunków z Kościołem w formie dwustronnej umowy podjęły: Węgry, Chorwacja, Litwa, Łotwa, Estonia, Słowacja, Słowenia, Czechy. Tylko parlament Republiki Czeskiej nie wyraził zgody na ratyfikację konkordatu podpisanego przez rząd.

III. Gwarancje formalne

Pod względem formalnym istotne znaczenie ma zamieszczone w preambule do Konkordatu odwołanie się stron do podstawowych zasad swych porządków prawnych. Strona państwowa odwołała się do swych „zasad konstytucyjnych i ustaw”. Strona kościelna do – określonej na Soborze Watykańskim II – zasady poszanowania wolności religijnej i zasad prawa kanonicznego.

Ponadto strony odwołały się do międzynarodowej zasady ochrony praw człowieka, zawartej w wielostronnych umowach międzynarodowych, i wyraziły wolę wyeliminowania wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji z powodów religijnych. Konkordat polski z 1993 r. jest więc oparty na tych samych przesłankach aksjologicznych, co wielostronne umowy międzynarodowe dotyczące ochrony praw człowieka. Konkordat ma jednak nad nimi przewagę, gdyż zawiera gwarancje konkretne, dostosowane do lokalnych potrzeb.

Gwarancje wolności religijnych dotyczą dwóch warstw. Pierwszą z nich stanowią gwarancje wolności w wymiarze instytucjonalnym, ujęte w formie podstawowych zasad relacji między państwem i Kościołem jako społecznościami odmiennego typu, do których należą ci sami ludzie; do drugiej warstwy należą gwarancje wolności sumienia i religii w wymiarze indywidualnym.

Ustalenie relacji między państwem a Kościołem w Polsce było przedmiotem ostrej debaty parlamentarnej nad wnioskiem w sprawie ratyfikacji konkordatu. Kontrowersje dotyczyły zgodności konkordatu z Konstytucją RP – najpierw z tzw. Małą Konstytucją, a następnie z Konstytucją III RP z 2 kwietnia 1997 r. Przeciwnicy ratyfikacji Konkordatu kwestionowali zgodność Konkordatu z obowiązującą Konstytucją, dlatego Sejm podjął uchwałę zawieszającą swą zgodę na ratyfikację Konkordatu do czasu wyjaśnienia jego zgodności z przyszłą konstytucją. Kontrowersje te wywarły znaczący wpływ na prace Komisji Konstytucyjnej nad projektem konstytucji. Ostatecznie większość członków tej Komisji opowiedziała się bowiem za wpisaniem do konstytucji takich zasad relacji państwo-Kościół, które korespondują z zasadami wcześniej wpisanymi do Konkordatu⁸. W konsekwencji fakt podpisania Konkordatu wywarł pozytywny wpływ na to, jaki model relacji państwo-Kościół został wpisany do Konstytucji III RP z 2 kwietnia 1997 r.

1. Zasady dotyczące ustroju państwa

Przeciwnicy ratyfikacji Konkordatu wysunęli zarzut niezgodności między zasadą „oddzielenia Kościoła od Państwa”, wpisaną do art. 82 „Małej Konstytucji RP” (zaczepniętego dosłownie z Konstytucji PRL z 1952 r.), a zasadą wpisaną do art. 1 Konkordatu głoszącą, iż: „Rzeczpospolita Polska i Stolica Apostolska potwierdzają, że Państwo i Kościół katolicki są – każde w swej dziedzinie – niezależne i autonomiczne oraz zobowiązują się do poszanowania tej zasady we wzajemnych stosunkach i we współdziałaniu dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego”. W celu uchylenia tego zarzutu Komisja Konstytucyjna Zgromadzenia Narodowego postanowiła wpisać do art.

⁸ *Komisja Konstytucyjna Zgromadzenia Narodowego. Biuletyn XIV*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 1995, *passim*.

25 nowej Konstytucji następującą zasadę: „Stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego”.

Porównując powyższe zasady należy stwierdzić istnienie między nimi pełnej zgodności. Art. 1 Konkordatu jest uszczegółowieniem zasady generalnej wpisanej do art. 25 ust. 3 Konstytucji. Zasada konstytucyjna określa bowiem stosunki między „Państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi”, art. 1 Konkordatu określa stosunki między „Państwem a Kościołem katolickim”. Różnica między nimi dotyczy tylko stopnia ogólności.

W art. 25 ust. 3 Konstytucji i art. 1 Konkordatu zawarte są trzy integralnie ze sobą powiązane zasady relacji instytucjonalnych między państwem i Kościołem. Są to:

- a. Zasada poszanowania przez państwo autonomii, jaką posiadają związki wyznaniowe, rozwijające swoją misję na terytorium Polski. Kościół katolicki, jak i inne związki wyznaniowe mają więc konstytucyjnie zagwarantowaną autonomię w kierowaniu swoimi sprawami.
- b. Zasada niezależności Kościoła i państwa, każdego w swoim zakresie. Jest to współczesna interpretacja dualizmu religijno-politycznego, opartego na nakazie Chrystusa: „oddajcie Bogu to, co jest Boże, a cesarzowi to, co jest cesarskie”. Klauzula „w swoim zakresie” wyznacza granice poszanowania przez obydwie strony swej niezależności, tzn. że Państwo szanuje niezależność Kościoła w realizacji swej misji duchowej, polegającej na głoszeniu doktryny religijno-moralnej, sprawowaniu swej władzy nad wiernymi, Kościół zaś szanuje niezależność państwa w sprawach doczesnych.
- c. Zasada współdziałania między państwem a Kościołem dla dobra wspólnego osoby ludzkiej. Zastosowanie tej zasady jest konieczne ze względu na przynależność tych samych ludzi, chociaż z innego tytułu, do społeczności państwowej i kościelnej – oraz, że każda z nich służy im pomocą w osiągnięciu dobra wspólnego. W społeczeństwie demokratycznym współdziałanie to jest skuteczniejsze, gdy zostanie uzgodnione w drodze dialogu między przedstawicielami każdej z nich. Przedmiotem tego współdziałania jest wychowanie, oświata, opieka socjalna i pomoc charytatywna, opieka nad zabytkami kultury narodowej. Gwarancje współdziałania w tych dziedzinach zostały wpisane do Konkordatu (por. art. 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 22, 24, 25, 26).

2. Zasady dotyczące formy regulacji stosunków państwo-Kościół

Wkrótce po podpisaniu Konkordatu wysunięto zarzut natury formalnej, iż w obowiązującej wówczas Konstytucji RP brak jest dyspozycji (jaka była w Konstytucji marcowej z 1921 r.) upoważniającej władze państwowe do uregulowania stosunków z Kościołem katolickim w formie konkordatu, oraz że zawarcie konkordatu narusza zasadę świeckości państwa, polegającą na równouprawnieniu Kościołów. Ratyfikacja konkordatu z Kościołem katolickim miałaby więc spowodować dyskryminację innych Kościołów. Zarzuty te wynikały z prymitywnego pojmowania zasady egalita-

ryzmu, polegającej na identycznym traktowaniu wszystkich Kościołów pod każdym względem, czyli bez względu na istniejące między nimi różnice. U podstaw takiego zarzutu leżało ignorowanie podmiotowości publicznoprawnej Stolicy Apostolskiej w stosunkach międzynarodowych (obejmującej zdolność do zawierania umów międzynarodowych), której nie posiadają władze innych Kościołów.

W celu usunięcia powyższych przeszkód do art. 25 nowej Konstytucji wpisano następujące zasady: 1. „Stosunki między Rzeczpospolitą a Kościołem katolickim określają umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską i ustawy” (ust. 4) 2. „Stosunki między Rzeczpospolitą Polską a innymi kościołami oraz związkami wyznaniowymi określają ustawy uchwalone na podstawie umów zawartych przez Radę Ministrów z ich właściwymi przedstawicielami” (ust. 5).

W ten sposób ustrojodawca upoważnił najwyższe organy władzy RP do uregulowania stosunków z Kościołem katolickim w formie umowy międzynarodowej ze Stolicą Apostolską. Zawarcie takiej umowy nie narusza konstytucyjnej zasady równouprawnienia Kościoła katolickiego i innych związków wyznaniowych (art. 25 ust. 1). Należy jednak stwierdzić, iż następstwem ratyfikacji Konkordatu jest obowiązek organów najwyższej władzy państwowej do rozszerzania gwarancji, jakie zostały wpisane do Konkordatu w odniesieniu do Kościoła katolickiego, na inne związki wyznaniowe przy użyciu innego instrumentu prawnego. Takim instrumentem jest „ustawa uchwalona na podstawie porozumienia wynegocjowanego przez Radę Ministrów z ich właściwymi przedstawicielami” (art. 25 ust. 5).

Istotne znaczenie w dziedzinie stosunków między państwem a Kościołem mają gwarancje wolności religijnej. Gwarancje w tym przedmiocie, jakie wpisano do Konkordatu, są uszczegółowieniem gwarancji wpisanych do art. 53 Konstytucji. Są to gwarancje wolnościowe w aspekcie pozytywnym, tzn. prawo do uzewnętrzniania swych przekonań religijnych i światopoglądowych w życiu prywatnym i publicznym.

IV. Zasady określające moc obowiązującą konkordatu

Konkordat uzyskuje moc obowiązującą w polskim porządku prawnym jak każda ratyfikowana umowa międzynarodowa. Trzeba więc uwzględnić zasady określające skutki ratyfikowanych umów międzynarodowych w polskim porządku prawnym.

Najogólniej ujmując, należy zauważyć, iż w publicznym prawie międzynarodowym są w tym przedmiocie dwie przeciwstawne teorie: dualistyczna i monistyczna.

- a. Według teorii dualistycznej normy prawa międzynarodowego i normy prawa krajowego istnieją w dwóch odmiennych porządkach; normy prawa międzynarodowego same z siebie nie mają mocy obowiązującej w porządku prawa krajowego, ale uzyskują ją dopiero po dokonaniu transformacji w formie ustawy. Teoria ta należy już do przeszłości.
- b. Współcześnie więcej zwolenników znajduje teoria monistyczna, według której przystąpienie przez państwo do umowy międzynarodowej w drodze ratyfikacji stwarza obowiązek stosowania jej w porządku krajowym. Nie ma potrzeby dokonywania transformacji przez uchwalenie nowej ustawy.

O tym, która z tych dwóch teorii znajduje zastosowanie w porządku krajowym, decyduje konstytucja danego państwa. W celu ustalenia odpowiedzi na pytanie, jaka jest skuteczność norm wpisanych do Konkordatu, trzeba zastosować zasady wpisane do Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r., określające skuteczność umów międzynarodowych ratyfikowanych za zgodą Parlamentu⁹. Istotne znaczenie w tej kwestii mają zasady zawarte w art. 9 i 91 Konstytucji.

Art. 9 Konstytucji stanowi: „Rzeczpospolita przestrzega wiążącego ją prawa międzynarodowego”. Przepis ten ustala zasadę generalnej przychylności polskiego porządku prawnego wobec prawa międzynarodowego, stwarzając domniemanie automatycznej (choć pośredniej) inkorporacji norm prawno-międzynarodowych do tego porządku. Z zasady tej wynika, że Rzeczpospolita generalnie jest zobowiązana do przestrzegania konkordatu na swym terytorium, czyli do dostosowania się na płaszczyźnie wewnętrznej do prawa konkordatowego wiążącego ją na płaszczyźnie międzynarodowej.

Art. 91 Konstytucji stanowi: „1. Ratyfikowana umowa międzynarodowa, po jej ogłoszeniu w Dzienniku Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej, stanowi część krajowego porządku prawnego i jest bezpośrednio stosowana, chyba że jej stosowanie jest uzależnione od wydania ustawy; 2. Umowa międzynarodowa ratyfikowana za uprzednią zgodą wyrażoną w ustawie ma pierwszeństwo przed ustawą, jeżeli ustawy tej nie da się pogodzić z umową”.

Należy więc stwierdzić, iż Konkordat polski, jak każda umowa ratyfikowana przez Prezydenta RP za zgodą Parlamentu i ogłoszona w „Dzienniku Ustaw RP”, został włączony do krajowego porządku prawnego. Dlatego normy zawarte w Konkordacie z reguły mają być stosowane bezpośrednio, czyli obowiązują bez konieczności uchwalania nowych ustaw w celu wprowadzenia ich do polskiego porządku prawnego.

Na podstawie analizy konstrukcji norm wpisanych do Konkordatu polskiego z 1993 r. należy stwierdzić, że:

- a. znajdując się w nim przepisy są tak skonstruowane, że – przy poszanowaniu kompetencji stron wynikających z dwóch odmiennych systemów praw (kanonicznego i polskiego) oraz zachowaniu należytej im autonomii – zawarte w nich normy w zasadzie nadają się do bezpośredniego stosowania, bez dodatkowych aktów wykonawczych. Komentatorzy do kategorii takich przepisów konkordatowych (miejsce), w których stronom udało się taki cel osiągnąć, zaliczają następujące artykuły: 12, 13, 14 ust. 6, 16 ust. 2-4, 17 ust. 2, 22 ust. 1, 26¹⁰. Z analiz tych artykułów wynika, że zawarte w nich normy są potwierdzeniem norm ustawowych obowiązujących w momencie podpisania Konkordatu, a zwłaszcza w ustawie o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego z 1989 r. Na przykład, z analizy art. 17 Konkordatu, gwarantującego swobodę spełniania praktyk religijnych przez osoby znajdujące się w zakładach zamkniętych, wynika, że są potwierdzeniem normy wpisanej do art. 30-32 ustawy z 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła

⁹ M. Materniak-Kubiak, *Umowa międzynarodowa w prawie konstytucyjnym*, Warszawa 1997, s. 70-106.

¹⁰ J. Rokita, *Realizacja postanowień Konkordatu 1993 w kontekście polskiego prawodawstwa państwowego*, [w:] *Konkordat 1993. Dar i zadanie dla Kościoła i Polski*, red. J. Dyduch, Kraków 1998, s. 41-58.

katolickiego. Różnica między nimi polega na tym, że odpowiednie normy ustawowe odznaczają się większym stopniem uszczegółowienia niż normy konkordatowe. Dlatego, aby stosować tego typu normę konkordatową, nie ma potrzeby stanowienia nowych ustaw o charakterze wykonawczym, ale treści ustaw obowiązujących w momencie podpisania konkordatów nie można zmieniać w drodze stanowienia nowych ustaw bez porozumienia ze Stolicą Apostolską.

Należy stwierdzić, iż bezpośrednie stosowanie konkordatu możliwe jest wówczas, gdy norma konkordatowa jest kompletna; wówczas ma być stosowana przez wszystkich jego adresatów, tzn. zarówno przez organy państwowe, jak i podległe im jednostki, jakimi są osoby fizyczne i prawne, które znajdują się w sytuacji określonej w konkordacie.

Skuteczność norm konkordatowych zależy od tego, jak zostały skonstruowane. Przy określeniu tej skuteczności należy uwzględnić „klauszule odsyłające”. Skuteczność Konkordatu polskiego w znacznej mierze dotyczy konstrukcji zawartych w nim przepisów prawnych. Analiza tekstu Konkordatu wykazuje, że obok przepisów zawierających normy konkretne są przepisy zawierające normy blankietowe i odsyłające.

1. Normy są blankietowe, gdy do ustalenia normy konkretnej upoważniają określone organy władzy, np. upoważniają konferencję biskupów i odpowiedniego ministra do zawarcia porozumienia. Na przykład art. 15 zawiera klauzulę upoważniającą Konferencję Episkopatu Polski i Rząd do zawarcia umowy dotyczącej trybu i zakresu uznawania przez Państwo stopni i tytułów oraz statusu prawnego wydziałów teologii katolickiej na uczelniach państwowych.
2. Są normy odsyłające do normy zawartej w innym akcie normatywnym, tj. do ustawy powszechnie obowiązującej. Taki charakter ma norma zawarta w art. 20 ust. 2., zapewniająca Kościołowi prawo do emitowania programów w publicznej radiofonii i telewizji.

Konkordat polski reguluje także takie obszary stosunków społecznych, które nie zostały uregulowane w ustawach obowiązujących w momencie podpisania Konkordatu. W takich obszarach należy wyróżnić następujące sytuacje:

1. gdy norma konkordatowa jest nowa w stosunku do dotychczas obowiązujących, ale jest tak skonstruowana, że nadaje się do bezpośredniego stosowania. Nie ma potrzeby uchwalania nowej ustawy celem jej wykonania. Można na jej podstawie wydać tylko rozporządzenie wykonawcze. Taka sytuacja ma miejsce w art. 12, zawierającym gwarancję nauczania religii w przedszkolach publicznych, której nie było w ustawie o systemie oświaty. Z cytowanego wyżej art. 91 ust. 2 Konstytucji RP wynika bowiem prymat Konkordatu jako umowy międzynarodowej, czyli jego pierwszeństwo przed ustawą. Nie ma więc potrzeby stanowienia ustawy celem wykonania takiej normy konkordatowej, ale wystarczy, że Minister Edukacji Narodowej wyda w tej sprawie nowe rozporządzenie¹¹;
2. gdy norma konkordatowa nie nadaje się do bezpośredniego stosowania. Wówczas w celu wykonania zobowiązań wpisanych do Konkordatu istnieje konieczność

¹¹ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 30 VI 1999 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych, Dz. U. RP z 1998, nr 67, poz. 753.

wydania nowego aktu normatywnego. Taka konieczność może zaistnieć w dwóch sytuacjach, w zależności od tego, czy nowa norma ma być stanowiona jednostronnie, czy w drodze dwustronnego porozumienia.

Wydanie przez stronę państwową nowej ustawy jest konieczne, gdy Konkordat zawiera klauzulę odsyłającą do przyszłych regulacji stanowionych jednostronnie przez państwo. Taka klauzula *expressis verbis* jest w art. 10 ust. 6, a dotyczy uznawania skutków cywilnych małżeństw zawartych według formy kanonicznej. Do tego artykułu wpisano klauzulę zobowiązującą ustawodawcę polskiego do „dokonania koniecznych zmian w prawie polskim”, czyli do nowelizacji dotychczas obowiązujących ustaw. Nowelizacji tej dokonano po ratyfikacji Konkordatu¹². Nie było natomiast obiektywnych podstaw w Konkordacie do stanowienia tzw. „ustawy okołokonkordatowej”.

W okresie między podpisaniem a ratyfikacją Konkordatu, w celu wykonania zobowiązań wpisanych do art. 15 ust. 3 Konkordatu, dotyczących dotacji państwowych dla Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, w tej sprawie wystarczyło zagwarantowanie takich dotacji w ustawie budżetowej na każdy nowy rok budżetowy po wejściu w życie Konkordatu. Nie ma uzasadnienia w Konkordacie ustawowe wykluczenie dotacji na inwestycje dla Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie¹³. Ograniczenie to jest sprzeczne z gwarancją konkordatową. Tak samo sprzeczny jest z art. 15 ust. 3 Konkordatu ustawowy zakaz finansowania z budżetu państwa inwestycji KUL-u¹⁴.

W tekście Konkordatu nie było również podstawy do dokonania nowelizacji ustawy o cmentarzach; ustawa z 1997 r. została uchwalona tylko dla uspokojenia części opinii publicznej, wprowadzonej w błąd przez przeciwników ratyfikacji Konkordatu, stawiających zarzut, iż Konkordat zabrania pochówku niekatolików na cmentarzu katolickim¹⁵.

3. Trzecia sytuacja zachodzi, gdy norma konkordatowa nakazuje stosować się do prawa powszechnie obowiązującego. Taką normą jest np. art. 20 upoważniający Kościół katolicki do posiadania własnych rozgłośni radiowych i stacji telewizyjnych „na zasadach powszechnie obowiązujących”.
4. W praktyce powstał problem skuteczności w polskim porządku prawnym gwarancji wpisanej do art. 22 ust. 1, dotyczącej „zrównania pod względem prawnym

¹² Ustawa z dnia 24 VII 1998 r. o zmianie ustaw – Kodeks rodzinny i opiekuńczy, Kodeks postępowania cywilnego, Prawo o aktach stanu cywilnego, ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz niektórych innych ustaw (Dz. U. z 1998, nr 117, poz. 757). Akty wykonawcze do tej ustawy: Rozporządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 26 X 1998 r. w sprawie szczegółowych zasad sporządzania aktów stanu cywilnego, sposobu prowadzenia ksiąg stanu cywilnego, ich odpisów, zaświadczeń i protokołów (Dz. U. RP z 1998, nr 136, poz. 884); Obwieszczenie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 4 XI 1998 r. w sprawie ogłoszenia wykazu stanowisk, których zajmowanie upoważnia do sporządzenia zaświadczenia stanowiącego podstawę sporządzenia aktu małżeństwa zawartego w sposób określony w art. 1 § 2 i 3 Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego (M. P. z 1998, nr 40, poz. 554, wraz z załącznikiem).

¹³ Ustawa z dnia 26 VI 1997 r. o finansowaniu Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie z budżetu państwa (Dz. U. RP z 1997, nr 103, poz. 670 z zm.)

¹⁴ Ustawa z dnia 14 VI 1991 r. o finansowaniu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego z budżetu państwa (Dz. U. RP z 1991, nr 61, poz. 259 z zm.)

¹⁵ Ustawa z dnia 26 VI 1997 r. o zmianie ustawy o cmentarzach i chowaniu zmarłych (Dz. U. RP z 1997, nr 126, poz. 805), na którego mocy nastąpiła normalizacja art. 45 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego.

działalności kościelnych osób prawnych, służącej celom humanitarnym, charytatywno-opiekuńczym, naukowym i oświatowo-wychowawczym” z działalnością służącą „analogicznym celom i prowadzoną przez instytucje państwowe”. Przedmiot tej gwarancji dotyczy zobowiązania strony państwowej do finansowania określonej kategorii działalności kościelnych osób prawnych na zasadzie równości z instytucjami państwowymi, jeżeli służy analogicznym celom. Należy zauważyć, że zobowiązanie to dokonuje się w minimalnym stopniu. Realizacji tego zobowiązania ma służyć ustawa uchwalona w maju 2005 r. w sprawie subwencjonowania z budżetu państwa czterech wyższych uczelni kościelnych: krakowskiej Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum”, Papieskiego Wydziału Teologicznego Sekcja św. Andrzeja Boboli „Bobolanum” w Warszawie, Papieskiego Wydziału Teologicznego Sekcja św. Jana w Warszawie i Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

W wielu konkordatach współczesnych strony dokonują całościowej regulacji sytuacji majątkowej i finansowej Kościoła w danym kraju. Problematyce tej poświęcili wiele uwagi przeciwnicy ratyfikacji Konkordatu polskiego, zarzucając mu, że wprowadza nowe olbrzymie zobowiązania budżetu państwa na rzecz Kościoła. Jednak Konkordat polski z 1993 r. nie dokonuje całościowej regulacji sytuacji finansowej Kościoła, lecz zawiera klauzulę odsyłającą do norm obowiązujących w momencie podpisania Konkordatu, a następnie zamieszcza klauzulę kompetencyjną dla specjalnej komisji, która ma powstać w przyszłości, i określa przesłanki, jakimi ma się ona kierować w pracy nad przygotowaniem nowej umowy w tej sprawie (art. 22 ust. 3).

W związku z postanowieniem art. 22 ust. 2-3 i art. 27 Konkordatu Stolica Apostolska powołała Kościelną Komisję Konkordatową, strona państwowa zaś – Rządową Komisję Konkordatową. Komisje te mają wspólnie rozpatrywać sprawy związane z realizacją Konkordatu i negocjowaniem nowej umowy regulującej całość sytuacji finansowej Kościoła. Dotychczas jednak nie udało im się takiej umowy wynegocjować.

V. Konkordat a sytuacja innych związków wyznaniowych

Nie ulega wątpliwości, że w następstwie ratyfikacji Konkordatu po stronie najwyższych organów władzy państwowej zaistniał obowiązek nowelizacji „ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania” oraz ustaw indywidualnych dotyczących stosunku państwa do poszczególnych Kościołów i innych związków wyznaniowych w celu rozszerzenia na nich gwarancji wpisanych do Konkordatu. Konieczność ta wynikała z art. 2 ust. 1 Konstytucji RP, gwarantującego równouprawnienie Kościołów i innych związków wyznaniowych. W celu wykonania tego obowiązku dokonano nowelizacji zarówno ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, jak również ustaw indywidualnych uchwalonych w III Rzeczypospolitej¹⁶. Brak jest natomiast

¹⁶ W związku z ratyfikacją Konkordatu w 1997 r. dokonano nowelizacji ustawy z 17 V 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (Dz. U. z 1989, nr 29, poz. 155 z późn. zm.; Dz. U. z 1997, nr 59, poz. 357) oraz nowelizacji odrębnych ustaw określających status następujących związków wyznaniowych: 1. Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w RP (Dz. U. RP z 1991, nr 66, poz. 324); 2. Kościoła Ewangelicko-

nowelizacji ustaw uchwalonych w II Rzeczypospolitej, dotyczących sytuacji prawnej innych mniejszościowych związków wyznaniowych, których treść winna być wynegocjowana przez rząd z ich przedstawicielami.

Zakończenie

Zazwyczaj konkordaty są zawierane w momentach przelomowych w dziejach stosunków między państwem a Kościołem w danym kraju. Dotyczy to również Konkordatu polskiego, którego zawarcie stało się wydarzeniem przelomowym w procesie normalizacji stosunków między Państwem a Kościołem po II wojnie światowej. Wskazują na to następujące racje:

1. Zawarcie Konkordatu między Stolicą Apostolską i Polską przyczyniło się do osiągnięcia w stosunkach między Państwem i Kościołem wyższego stopnia stabilizacji aniżeli na drodze regulacji ustawowych, czyli aktów stanowionych jednostronnie.
2. Konkordat utrwalił nowy model relacji między Państwem a Kościołem, jaki został zainicjowany w 1989 r. Zawarcie Konkordatu oznaczało definitywne zerwanie z systemem – charakterystycznym dla reżimu komunistycznego – separacji wrogiej, a przyjęcie modelu separacji przyjaznej, zwanej skoordynowaną, utrwalonego w ustawodawstwie szeregu państw demokratycznych Europy Zachodniej (Niemcy, Włochy, Hiszpania, Portugalia).
3. Model ten respektuje zasady określone na Soborze Watykańskim II, a mianowicie: poszanowanie wolności religijnej; autonomii i niezależności Kościoła i Państwa, każdego w swojej dziedzinie, i współdziałania między nimi dla dobra wspólnego osoby ludzkiej.

-Augsburskiego w RP (Dz. U. RP z 1994, nr 73, poz. 323); 3. Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w RP (Dz. U. RP z 1994, nr 73, poz. 324); 4. Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego w RP (Dz. U. RP z 1994, nr 73, poz. 479); 5. Kościoła Polskokatolickiego w RP (Dz. U. RP z 1995, nr 97, poz. 482); 6. Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w RP (Dz. U. RP z 1995, nr 97, poz. 481); 7. Kościoła Chrześcijan Baptystów w RP (Dz. U. RP z 1995, nr 97, poz. 480); 8. Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w RP (Dz. U. RP z 1997, nr 41, poz. 235); 9. Kościoła Katolickiego Mariawitów w RP (Dz. U. RP z 1997, nr 41, poz. 252); 10. Kościoła Zielonoświątkowego w RP (Dz. U. RP z 1997, nr 41, poz. 254); 11. Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich w RP (Dz. U. RP z 1997, nr 41, poz. 251).

Artur Mezglewski

ARTYKUŁ 10 KONKORDATU Z 1993 ROKU W FAZACH: RATYFIKACJI, IMPLEMENTACJI DO PRAWA POLSKIEGO I STOSOWANIA W PRAKTYCE

Celem niniejszego wystąpienia będzie przedstawienie ewolucji, jaka dokonała się w doktrynie w odniesieniu do charakteru i zakresu obowiązywania art. 10 konkordatu. W ewolucji tej możemy wyróżnić trzy etapy:

- 1) etap przedratyfikacyjny,
- 2) etap implementacji art. 10 konkordatu do systemu polskiego prawa rodzinnego,
- 3) etap stosowania przepisów konkordatu.

1. Konkordat w okresie przedratyfikacyjnym

Konkordat zawarty pomiędzy Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską w dniu 28 lipca 1993 r. – z przyczyn natury politycznej – ratyfikowany został przez Prezydenta RP dopiero 23 lutego 1998 r. W okresie od jego podpisania do ratyfikacji trwała dość ożywiona dyskusja nad jego postanowieniami. Zgłaszano wówczas cały szereg zarzutów mających uzasadniać odmowę jego ratyfikacji¹. Najwięcej emocji wzbudzał artykuł 10 wprowadzający nową, wyznaniową formę zawarcia małżeństwa cywilnego. Większość ze stawianych zarzutów miała charakter demagogiczny² – do tych odnosić się nie będziemy. Wysuwano ponadto zastrzeżenia o charakterze merytorycznym, a mianowicie:

¹ Szerzej: W. Góralski, *Konkordat polski – od podpisania do ratyfikacji*, Warszawa 1998, s. 24-25.

² Dotyczyły one m.in.: naruszenia ustawowego prawa do milczenia wobec państwa w sprawach swoich przekonań, naruszenia świeckiego charakteru prawa, naruszenia zasady niezależności państwowego porządku prawnego, naruszenia zasady równouprawnienia wszystkich obywateli bez względu na wyznanie, utrwalenia przez konkordat stosowanych praktyk faktycznej bigamii.

- nicostrość fundamentalnego pojęcia małżeństwa kanonicznego,
- zbyt ogólne określenie warunków zawierania małżeństw, z istotnymi lukami, względnie niedopowiedzeniami.

Odnosząc się do pierwszego z nich, należy stwierdzić, iż rzeczywiście konkordat używając w art. 10 ust. 1 sformułowania „od chwili zawarcia małżeństwo kanoniczne wywołuje skutki (...)” nie wyjaśnia, co należy rozumieć przez ten termin, ani jak traktować małżeństwo kanoniczne³ – czy jako jeszcze jedną przesłankę konstytucyjną zawarcia małżeństwa cywilnego, czy też nie. Gramatyczna analiza art. 10 ust. 1 konkordatu może prowadzić do przyjęcia poglądu, że jedynie ważne zawarte małżeństwo kanoniczne spowoduje zaistnienie skutków cywilnoprawnych, przewidzianych w Kodeksie rodzinnym i opiekuńczym⁴. Takiego poglądu nie można jednak przyjąć w kontekście pozostałych przepisów art. 10, w tym przede wszystkim ust. 3 i 4, które stanowią o niekompetencji władz państwowych (sądów) w zakresie orzekania o kanonicznych skutkach małżeństwa oraz o niekompetencji władz kościelnych w zakresie jego skutków w prawie polskim.

Odnosnie do zbyt ogólnych sformułowań konkordatu wskazywano w publikacjach naukowych i prasowych m.in., że:

- konkordat nie przewiduje, do kogo należy stwierdzanie braku przeszkód do zawarcia małżeństwa cywilnego,
- brak jest określenia charakteru prawnego oświadczenia woli nupturientów o wywołaniu skutków cywilnych,
- nie określono podmiotu upoważnionego do składania wniosku o wpisanie małżeństwa do akt stanu cywilnego.

Odnosząc się do tego rodzaju zarzutów, należy stwierdzić, że jest akurat odwrotnie. Regulacja konkordatowa z założenia miała mieć charakter ramowy. Intencją stron było przede wszystkim zagwarantowanie wprowadzenia do systemu prawa polskiego procedury umożliwiającej jednoczesne zawarcie małżeństwa kanonicznego i cywilnego. Przepisy konkordatu dotyczące zawierania małżeństw o podwójnych skutkach – z założenia – nie nadawały się do bezpośredniego stosowania, wymagały bowiem nowelizacji odpowiednich ustaw oraz wydania przepisów wykonawczych. Kwestie szczegółowe w zakresie zawierania małżeństw konkordatowych pozostawione zostały do jednostronnego uregulowania prawodawcy polskiemu.

³ Analizy pojęcia „małżeństwo kanoniczne” dokonują m.in. P. Kuglarz, F. Zoll, J. Krukowski oraz A. Mezglewski (zob. P. Kuglarz, F. Zoll, *Małżeństwo konkordatowe. Analiza prawno porównawcza zawarcia małżeństwa w prawie kanonicznym i w prawie polskim. Rozważania na tle konkordatu z 28 lipca 1993 r.*, Kraków 1992, s. 11-12; J. Krukowski, *Zawarcie małżeństwa kanonicznego ze skutkami cywilnymi*, „Roczniki Nauk Prawnych”, t. IX, z. 1, s. 226-227; A. Mezglewski, *Przepisy wprowadzające w życie instytucję małżeństwa konkordatowego*, „Roczniki Nauk Prawnych”, t. IX, z. 1, s. 246-251; A. Mezglewski, *Małżeństwo konkordatowe: jedno małżeństwo czy dwa? Rzecz o istocie małżeństwa konkordatowego*, „Monitor Prawniczy” 2003, nr 18, s. 821-827). W. Góralski podaje następującą definicję „małżeństwa kanonicznego”: „pod pojęciem małżeństwa kanonicznego należy rozumieć związek zawierany według formy kanonicznej, przepisanej w kan. 1108 § 1 KPK, która obowiązuje wówczas, gdy przynajmniej jedna ze stron przynależy do Kościoła katolickiego”. Oparł ją na kan. 1117 w związku z kan. 1059 KPK. Zob. W. Góralski, *Małżeństwo „konkordatowe” (art. 10 ust. 1 umowy Stolicy Apostolskiej z 1993 r.)*, „Ate-neum Kapłańskie” 1996, nr 1, s. 60.

⁴ Zob. J. Wilk, *Uwagi o zawarciu małżeństwa w formie kanonicznej według Konkordatu*, „Prawo Kanoniczne” 2001, nr 1-2, s. 233; T. Sokołowski, *Prawo rodzinne. Zarys wykładu*, Poznań 2005, s. 30.

W tym kontekście sformułowaniu zawartym w art. 10 konkordatu można raczej postawić zarzut przeciwny do stawianego w ramach dyskusji przedratyfikacyjnych. Otóż unormowania te można uznać raczej za zbyt szczegółowe, a w tych szczegółach niepotrzebnie wiążące ustawodawcę. Przede wszystkim odnosi się to do warunków określonych w art. 10 ust. 1 umowy. Zupełnie niepotrzebnie zamieszczono w nim przepis mówiący o konieczności braku pomiędzy nupturientami przeszkód z prawa polskiego, określając ten wymóg jako warunek zaistnienia skutków cywilnych małżeństwa. Niepotrzebnie też *a priori* określono charakter terminu 5-dniowego, o którym mowa w ust. 1 pkt 3. Umieszczenie w konkordacie tego rodzaju uszczegółowień – jak się później okazało – stanowiło nie lada problem, jeśli chodzi o dostosowanie ich do obowiązującego systemu polskiego prawa rodzinnego.

2. Implementacja art. 10 konkordatu do systemu polskiego prawa rodzinnego

Wprowadzanie odpowiednich zmian w prawie polskim celem dostosowania tychże przepisów do wprowadzenia w życie wyznaniowej formy zawarcia małżeństwa rozpoczęto już w roku 1997 ustawą z dnia 26 czerwca 1997 r. o zmianie ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania oraz o zmianie niektórych ustaw⁵. Zasadnicze znaczenie miała jednak nowelizacja dokonana ustawą z dnia 24 lipca 1998 r. o zmianie ustaw: Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego, Kodeksu postępowania cywilnego, Prawa o aktach stanu cywilnego, Ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz niektórych innych ustaw⁶. W ramach powyższych nowelizacji oraz w przepisach wykonawczych do ustawy z dnia 24 lipca 1998 r. dokonano koniecznego uszczegółowienia ogólnych sformułowań konkordatu, umożliwiając tym samym – zgodnie z art. 10 ust. 6 konkordatu, w związku z art. 91 ust. 1 Konstytucji – wejście w życie instytucji małżeństwa konkordatowego. Uszczegółowienia te polegały m.in. na:

- ustaleniu pojęcia duchownego, przed którym zawierane są małżeństwa w formie wyznaniowej⁷,
- określeniu osoby zobowiązanej do przesłania do USC zaświadczenia o zawartym małżeństwie⁸,
- określeniu, jakie Kościoły i inne związki wyznaniowe – oprócz Kościoła rzymskokatolickiego – mogą stosować wyznaniową formę zawarcia małżeństwa⁹,

⁵Dz. U. RP nr 59, poz. 375.

⁶Dz. U. RP nr 117, poz. 757.

⁷Dokonano tego, nowelizując 11 ustaw regulujących w sposób indywidualny status prawny poszczególnych Kościołów i innych związków wyznaniowych. Na temat tego pojęcia szerzej: A. Mezglewski, *Pojęcie „duchownego” w przepisach prawa polskiego o zawieraniu małżeństwa*, „Studia z prawa wyznaniowego” 2002, t. 2, s. 3-26.

⁸Ustawodawca dokonał określenia tej osoby w art. 27 ust. 2 PrASC. Na podstawie ww. przepisu MSWiA ogłosiło obwieszczenie, zawierające wykaz stanowisk, których zajmowanie upoważnia do sporządzenia zaświadczenia stanowiącego podstawę sporządzenia aktu małżeństwa zawartego w sposób określony w art. 1 § 2 i 3 Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego (MP z 2004 r., nr 22, poz. 392).

⁹Zgodnie z art. 1 § 3 KRO stosowanie przepisów dotyczących zawierania małżeństw cywilnych w formie wyznaniowej jest dopuszczalne, „jeżeli ratyfikowana umowa międzynarodowa lub ustawa regulująca stosunki mię-

- ustaleniu procedury poprzedzającej zawarcie małżeństwa,
- ustaleniu procedury zawarcia małżeństwa w niebezpieczeństwie śmierci¹⁰,
- określeniu zasad rejestracji małżeństwa w USC.

Odpowiedzieć należy na pytanie, czy nowelizacje te nastąpiły zgodnie z przepisami art. 10 konkordatu. W literaturze wskazuje się, że proces ten dokonał się z naruszeniem przepisów konkordatu. Formulowane są w tym zakresie dwa zarzuty, a mianowicie, że:

- a) zawarcie małżeństwa kanonicznego winno stanowić bezpośrednią przesłankę zawarcia małżeństwa zgodnie z prawem polskim,
- b) przepisy znowelizowanego KRO nie uwzględniły wszystkich warunków koniecznych do zawarcia małżeństwa.

Ad a) Stawiany jest zarzut, iż jednostronne regulacje, dokonane przez ustawodawcę polskiego, nie odzwierciedlają, a nawet naruszają istotne postanowienia konkordatu polskiego w zakresie przepisów dotyczących zawierania małżeństw konkordatowych. Uzasadnienia dla tego poglądu dokonuje się zarówno poprzez analizę tekstu konkordatu, jak też poprzez wskazanie stanowiska Stolicy Apostolskiej w przedmiotowej sprawie, jakie wyrażane było w innych umowach, a także poza nimi. Odnosząc się do tekstu umowy z 1993 r. wskazuje się, że „to właśnie małżeństwo kanoniczne, bez potrzeby zawierania jakiegokolwiek innego małżeństwa, czyli wyrażania jakiegokolwiek innej zgody małżeńskiej, ma skutki cywilne od samego początku, jeśli zostaną spełnione wyszczególnione w umowie warunki”¹¹.

Zgodnie z tym poglądem należy dokonać rozróżnienia pomiędzy „*fundamentem*” skutków cywilnych, którym jest małżeństwo kanoniczne, oraz „*przesłankami*”, czyli „*warunkami*” nieodzownymi do zaistnienia tychże skutków”. U podstaw tej argumentacji leży przekonanie, że „nupturienti zawierający małżeństwo konkordatowe nie zawierają małżeństwa cywilnego, ani też nie zawierają jednocześnie małżeństwa kanonicznego i cywilnego, ale zawierają tylko i wyłącznie małżeństwo kanoniczne, które zostaje przez państwo uznane za ważne w państwowym porządku prawnym”¹². Teoria ta, odwołując się nie tylko do rozwiązań prawnych, lecz także do przekonań ogólnospołecznych, zarzuca przyjętym na zasadzie pewnej fikcji założeniom, jakoby w momencie zawierania małżeństwa konkordatowego nupturienti zawierali „dwa małżeństwa”: kanoniczne i cywilne.

Znowelizowany kodeks rodzinny – transponując postanowienia konkordatu – rzeczywiście usankcjonował nową formę zawarcia małżeństwa w nieco innym ujęciu, niżby to wynikało z cytowanego przepisu konkordatu. W art. 1 § 2 KRO mówi się o jednoczesnym zawarciu małżeństwa podlegającego prawu polskiemu, a nie o wywarcu skutków cywilnych przez małżeństwo kanoniczne. Można zatem mówić o innej filozofii małżeństwa w kodeksie rodzinnym niż w konkordacie. Trudno jednak sądzić, że ta zmiana koncepcji filozoficznej natury małżeństwa stanowi wprost

dzy państwem a Kościołem albo innym związkiem wyznaniowym przewiduje możliwość wywołania przez związek małżeński podlegający prawu wewnętrznemu tego Kościoła albo innego związku wyznaniowego takich skutków”.

¹⁰ Zgodnie z art. 9 § 2 KRO.

¹¹ P. Majer, *Uwagi odnośnie do małżeństwa konkordatowego – art. 10 konkordatu z 1993 roku a ustawodawstwo polskie*, „Ius matrimoniale” 2001, nr 6, s. 150.

¹² *Ibidem*, *passim*.

naruszenie konkordatu¹³. Może rzeczywiście sformułowanie zawarte w pierwszym akapicie ust. 1 art. 10 konkordatu – za T. Smyczyńskim – należy uznać po prostu za „niefortunne”¹⁴.

Ad b) Przepisy znowelizowanego KRO nie uwzględniły warunku braku przeszkód wynikających z prawa polskiego – określonego w art. 10 ust. 1 pkt 1 konkordatu. Rozpatrując ten problem od strony prakseologicznej, brak uwzględnienia tej przesłanki należy uznać za słuszny. Zauważyć ponadto należy, iż nieuwzględnienie tego przepisu nie narusza interesu Stolicy Apostolskiej. Został on umieszczony w konkordacie raczej w interesie strony polskiej. Patrząc jednak na ten problem od strony formalnoprawnej, zarzut niezgodności ustawy z dnia 24 lipca 1998 r. z przepisami konkordatu wydaje się uzasadniony. Należałoby go jakoś rozwiązać.

3. Stosowanie przepisów art. 10 konkordatu

Tylko w niektórych publikacjach z zakresu prawa rodzinnego przepisy art. 10 konkordatu zalicza się w sposób wyraźny do podstaw prawnych regulujących wyznaniową formę zawarcia małżeństwa cywilnego. Uczynili tak T. Smyczyński i M. Andrzejewski.

T. Smyczyński wyraźnie stwierdza, że „wskutek ratyfikacji w 1998 r. Konkordatu pojawił się drugi sposób zawarcia małżeństwa świeckiego, tj. przed duchownym jednocześnie z zawarciem małżeństwa kanonicznego”¹⁵. Podkreśla ponadto, iż „znowelizowane przepisy KRO oraz art. 10 Konkordatu tworzą zbiór przesłanek koniecznych dla zawarcia małżeństwa świeckiego przed duchownym”¹⁶.

M. Andrzejewski stwierdza zaś, że „podstawę prawną zawierania związków małżeńskich w formie religijnej ze skutkami dla prawa świeckiego przez wiernych Kościoła katolickiego stanowi wspomniany wyżej konkordat”¹⁷.

Konkordat jako jedna z podstaw prawnych regulujących zawieranie małżeństw w formie religijnej wskazywany jest w publikacjach przedstawicieli nauki prawa wyznaniowego¹⁸.

Pozostali autorzy reprezentujący doktrynę prawa rodzinnego:

- bądź nie wymieniają w ogóle konkordatu wśród podstaw prawnych regulujących zawieranie małżeństwa¹⁹,

¹³ Zdaniem W. Adamczewskiego „dokładniejsza analiza zapisu ustawowego nie potwierdza jednak jakichś zasadniczych odstępstw od gwarancji zawartych w konkordacie”. Zob. W. Adamczewski, *Przepisy małżeńskie konkordatu polskiego na tle innych umów międzynarodowych*, „Ius matrimoniale” 2001, nr 6, s. 131.

¹⁴ Zob. T. Smyczyński, *Nowelizacja prawa małżeńskiego*, „Państwo i Prawo” 1999, nr 1, s. 25.

¹⁵ T. Smyczyński, *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, Warszawa 2005, s. 31.

¹⁶ *Ibidem*, *passim*.

¹⁷ M. Andrzejewski, *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, Warszawa 2004, s. 47.

¹⁸ Zob. m.in. J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 231; A. Mezglewski, *Wyznaniowa forma zawarcia małżeństwa cywilnego*, [w:] A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 143.

¹⁹ T. Sokołowski paragraf swojego podręcznika, odnoszący się do zawierania małżeństwa cywilnego przed duchownym, zatytułował *Konkordatowa forma zawarcia małżeństwa*, jednakże w dziele tym ani jednym słowem nie odnosi się do obowiązującego konkordatu. Zob. T. Sokołowski, *Prawo rodzinne...*, s. 28.

- bądź wskazują konkordat jedynie w kontekście omawiania genezy kształtowania się obowiązujących rozwiązań prawnych²⁰,
- bądź twierdzą, iż przepisy art. 10 konkordatu nie mają bezpośredniego zastosowania.

Można się odnieść jedynie do trzeciego stanowiska – nie można bowiem polemizować z tymi, którzy milczą. Swoją pogląd na temat braku bezpośredniego zastosowania przepisów konkordatu prezentują uznane autorytety doktryny prawa cywilnego. K. Piasecki problem kwituje krótko: „przepisy konkordatu nie mają bezpośredniego zastosowania (art. 10). Istotne jednak znaczenie mogą mieć zawarte w nim dyrektywy interpretacyjne”²¹. Szerzej na ten temat wypowiadają się natomiast J. Strzebińczyk i Z. Radwański.

J. Strzebińczyk wyraża pogląd, iż „świadomie wyłączono możliwość bezpośredniego stosowania art. 10 konkordatu”²². Przepisy konkordatu traktowane są przez tego autora jako „idea uznania prawnej doniosłości małżeństwa kanonicznego, która znalazła rozwinięcie w przepisach ustawy z dnia 26 czerwca 1997 r. o zmianie ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania oraz zmianie niektórych ustaw”²³.

Zdaniem Z. Radwańskiego, „w myśl art. 10 Konkordatu, jego postanowień dotyczących zawierania małżeństw przed duchownym ze skutkami cywilnymi nie stosuje się bezpośrednio, lecz jedynie zobowiązują one Polskę do wydania ustawy odpowiadającej treści Konkordatu, co nastąpiło przez zmianę przepisów KRO i PrASC ustawą z 24 lipca 1998”²⁴.

²⁰ W podręczniku: J. Ignatowicz, M. Nazar, *Prawo rodzinne*, Warszawa 2005, s. 84, przepis art. 10 konkordatu wspomniany jest jedynie w kontekście genezy nowelizacji KRO, dokonanej w 1998 r., autorzy podręcznika wskazują również, że art. 1 § 2 konkordatu nawiązuje do treści konkordatu z 1993 r. W podręczniku tym stwierdzono jedynie, iż „Czwarta nowelizacja KRO, dokonana ustawą z 24 lipca 1998 r., wniosła (...) w prawie polskim istotną zmianę w odniesieniu do sposobu zawierania małżeństw, z uwzględnieniem postanowień Konkordatu z 1993 r., ratyfikowanego w 1998 r.” Ponadto, w dalszej części tego podręcznika, stwierdzono, że „unormowanie zawarte w art. 1 § 2 zd. 1 KRO nawiązuje do treści art. 10 ust. 1 pkt 2 Konkordatu z 1993 r.” J. Gajda postrzega zaś ten problem następująco: najpierw stwierdza, iż „możliwość zawarcia małżeństwa przed duchownym z jednoczesnym zawarciem małżeństwa w świetle prawa polskiego stworzyła (...) ustawa z 24 VII 1998 r.”, a następnie, że „kolejnym etapem na drodze do ukształtowania się obecnie obowiązującej zasady był Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską. Artykuł 10 Konkordatu zawiera rozwiązanie, zgodnie z którym od chwili zawarcia małżeństwa kanonicznego wywiera takie skutki, jakie pociąga za sobą zawarcie małżeństwa zgodnie z prawem polskim, jeżeli zostaną wypełnione przesłanki przewidziane w tym przepisie (zob. ust. 1 pkt 1-3). W art. 6 ust. 10 Konkordatu zawarto stwierdzenie, że celem wprowadzenia w życie niniejszego artykułu dokonane zostaną konieczne zmiany w prawie polskim. Zmiany te zawiera ustawa z 24 VII 1998 r.” Zob. J. Winiarz, J. Gajda, *Prawo rodzinne*, Warszawa 1999, s. 61-62.

²¹ K. Piasecki, *Małżeństwo (art. 1-61⁶)*, [w:] *Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Komentarz*, red. K. Piasecki, Warszawa 2006, s. 41.

²² Wyraził to w następujących słowach: „obie strony tej umowy zgodziły się, że od chwili zawarcia małżeństwa kanonicznego wywiera takie skutki, jakie pociąga za sobą zawarcie małżeństwa zgodnie z prawem polskim, uzupełniając to podstawowe stwierdzenie dodatkowymi zastrzeżeniami. Najistotniejsze przewidziano w art. 10 ust. 6 Konkordatu. W przepisie tym nałożono obowiązek dokonania koniecznych zmian w prawie polskim celem wprowadzenia w życie niniejszego artykułu. Świadomie zatem wyłączono możliwość bezpośredniego stosowania art. 10 Konkordatu, z chwilą jego ratyfikowania, przewidzianą w art. 91 ust. 1 Konstytucji”. J. Strzebińczyk, *Prawo rodzinne*, Kraków 2003, s. 55.

²³ *Ibidem*, *passim*.

²⁴ Z. Radwański, *Prawo cywilne. Część ogólna*, Warszawa 2003, s. 34.

Odnosząc się do powyższych argumentów, należy stwierdzić, iż przepisy art. 10 wprowadzające nową formę zawarcia małżeństwa nie nadawały się do bezpośredniego stosowania. Wynika to nie tylko z brzmienia art. 10 ust. 6 umowy, ale przede wszystkim z faktu, iż konkordat nie rozstrzygał i nie regulował całego szeregu kwestii, bez których rozstrzygnięcia instytucji tej w praktyce zastosować nie można było. Z powyższego nie wynika jednak ani to, że konkordat nie stanowi podstawy prawnej zawierania małżeństw wyznaniowych ze skutkami cywilnymi, ani to, że nie jest on stosowany.

Konkordat – jako ratyfikowana umowa międzynarodowa – obowiązuje i wiąże tak ustawodawcę, jak i sądy. Nie ma potrzeby rozważania, które spośród przepisów art. 10 obowiązują bezpośrednio, a które nie nadają się do bezpośredniego stosowania. Zarówno przepisy konkordatu, jak i Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego są „składnikami” obowiązujących w Polsce rozwiązań systemowych. Analizując zatem kwestie prawne związane z zawieraniem małżeństw w formie wyznaniowej, należy rozpatrywać je w kontekście wszystkich obowiązujących przepisów: konstytucyjnych, międzynarodowych i ustawowych.

Jeszcze przed ratyfikacją konkordatu strona polska – w uzgodnieniu ze Stolicą Apostolską – złożyła deklarację interpretacyjną do konkordatu²⁵. W deklaracji tej odniesiono się m.in. do art. 10 konkordatu. Zgodnie z brzmieniem punktu 3 deklaracji, „konkordat pozostawia sprawę realizacji zasad określonych w artykule 10 ustawodawstwu polskiemu”.

Deklaracja interpretacyjna nie była jednak prawnomiędzynarodowym aktem jednostronnym, do których zaliczamy: uznanie, zrzeczenie się, protest i przyrzeczenie – nie zmierzała zatem do modyfikacji traktatu²⁶. Daje ona jedynie upoważnienie do interpretacji przepisów art. 10 konkordatu, ale nie do zmiany ich zasadniczej treści.

Konkluzje

- 1) Przepis art. 10 konkordatu stanowi obowiązującą podstawę prawną w zakresie zawierania małżeństw, o których mowa w art. 1 § 2 i 3 KRO. Odnosi się on jedynie do małżeństw kanonicznych, nie stanowi natomiast źródła prawa dla małżeństw zawieranych w innych Kościołach.
- 2) Przepisy konkordatu obowiązują wraz ze znowelizowanymi przepisami KRO oraz PrASC. Art. 10 umowy zawiera normy prawne, a nie jest jedynie zbiorem dyrektyw interpretacyjnych w stosunku do obowiązujących ustaw; stosuje się go wraz z przepisami tychże ustaw.

²⁵ Zob. Oświadczenie rządowe z dnia 26 I 1998 r. (MP nr 4, poz. 51). Deklarację tę uchwaliła Rada Ministrów dnia 15 IV 1997 r. Została ona formalnie notyfikowana Stolicy Apostolskiej 16 IV 1997 r. Stolica Apostolska potwierdziła jej otrzymanie 21 IV 1997 r. i tym samym przyjęła ją do akceptującej wiadomości. Za: R. Szaferz, *Stosunki traktatowe Rzeczypospolitej Polskiej. Nowa jakość w latach 1989-2000*, „Studia Prawnicze” 2003, z. 2, s. 8.

²⁶ Szczegół na ten temat: R. Szaferz, *Polska deklaracja interpretacyjna do konkordatu*, „Studia Prawnicze” 2001, z. 3-4, s. 309-317.

- 3) Właściwej i pełnej wykładni przepisów dotyczących zawierania małżeństw w formie wyznaniowej nie da się przeprowadzić jedynie w oparciu o przepisy KRO i PrASC. Uwzględniać bowiem należy przepisy konkordatu (wraz ze stanowiskiem doktryny prawa międzynarodowego) oraz przepisy prawa wewnętrznego poszczególnych Kościołów i innych związków wyznaniowych, a to z tego powodu, że przepisy obowiązujących ustaw odwołują się wprost do tych regulacji.

Jan Szczepaniak

KONFLIKT POMIĘDZY PAŃSTWEM A KOŚCIOŁEM DOTYCZĄCY ROZPORZĄDZEŃ WYKONAWCZYCH DO KONKORDATU Z 1925 ROKU W SPRAWACH NAUCZANIA RELIGII W SZKOŁACH

Ustalenia dotyczące nauki religii w szkołach znalazły się w art. XIII, punkcie 1¹. W polskim tłumaczeniu urzędowym uzyskał on następujące brzmienie: „We wszystkich szkołach publicznych², z wyjątkiem szkół wyższych, nauka religii jest obowiązkowa. Nauka będzie udzielana młodzieży katolickiej przez nauczycieli, mianowanych przez władze szkolne, które wybierać ich będą wyłącznie spośród osób, upoważnionych przez Ordynariuszów do nauczania religii. Właściwe władze kościelne nadzorować będą nauczanie religii pod względem jego treści i moralności nauczycieli. W czasie gdyby Ordynariusz odebrał nauczycielowi dane mu upoważnienie, to ten ostatni będzie przez to samo pozbawiony prawa nauczania religii”³.

¹ „Dans toutes les écoles publiques, à l'exception des écoles supérieures, l'enseignement religieux est obligatoire. Cet enseignement sera donné à la jeunesse catholique par des maîtres nommés par les autorités scolaires, qui les choisiront exclusivement parmi les personnes autorisées par les Ordinaires à enseigner la Religion. Les autorités ecclésiastiques compétentes surveilleront l'enseignement religieux en ce qui concerne son contenu et la morale des enseignants. Au cas où l'Ordinaire retirerait à un enseignant l'autorisation qu'il lui aurait donnée, ce dernier sera par là même privé du droit d'enseigner la Religion”. *Sollemnis conventio inter Sanctam Sedem et Poloniae Rempubli- cam*, Art. XIII, p. 1, „Acta Apostolicae Sedis” 17:1925, nr 8, s. 277-278.

² W tłumaczeniu opublikowanym w „Dzienniku Urzędowym” znajdują się słowa: „we wszystkich szkołach powszechnych”. Jest to oczywisty błąd. Sformułowanie umieszczone w tekście oryginalnym „les écoles publiques” jednoznacznie wskazuje, że prawodawcy chodziło o szkoły publiczne, a nie tylko o szkoły powszechne. Błąd ten prostuje bp Łukomski, podając w swej pracy właściwe tłumaczenie. S. Łukomski, *Konkordat zawarty dnia 10 lutego 1925 pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską*, Łomża 1934, s. 103.

³ Zapisano w nim podstawową dla wolności Kościoła zasadę, że władza szkolna mogła mianować nauczycieli religii tylko spośród osób upoważnionych do nauczania przez biskupa i posiadających misję kanoniczną. Odwołanie upoważnienia było równoznaczne z utratą prawa do nauczania. Powtarzając konstytucyjną zasadę obowiązkowości nauki religii „we wszystkich szkołach publicznych (*les écoles publiques*)”, dodano sformułowanie: „z wyjątkiem szkół wyższych (*à l'exception des écoles supérieures*)”. W ten sposób redaktorzy konkordatu starali

Ponieważ artykuł ten dotyczył dziedziny życia publicznego, w której najszybciej mogło dojść do kontrowersji pomiędzy władzami państwowymi a hierarchią kościelną, w całym okresie międzywojennym wydano szereg rozporządzeń, okólników i zarządzeń wykonawczych, często mających charakter umów dwustronnych, szczegółowo regulujących obecność Kościoła w polskim systemie edukacyjnym. Do 1939 r. wydano ich aż 15. Najważniejszym dokumentem był podpisany w grudniu 1926 r. tzw. okólnik Bartla, ustalający szczegółowe zasady nauczania i wychowania religijnego w szkole⁴. Regulacją objęto również zasady kwalifikacji duchownych do nauczania w szkołach średnich (3 rozporządzenia)⁵, kwalifikacji do nauczania religii w szkołach powszechnych (2 rozporządzenia)⁶, wynagradzania duchownych za naukę religii w szkole (1 rozporządzenie)⁷, mianowania nauczycieli religii (2 rozporządzenia)⁸, udzielania misji kanonicznej (2 rozporządzenia)⁹, przeniesienia nauczycieli

się uniknąć rozszerzenia interpretacyjnego art. XIII na uniwersytety i inne szkoły wyższe. W artykule powiedziano, że Kościół kieruje wszystkim, co odnosi się do nauki religii i wychowania religijnego. Chcąc ograniczyć działania Kościoła ściśle do kontroli nauki religii, poprzestano na sformułowaniu, że władza kościelna będzie nadzorować treść nauczania („en ce qui concerne son contenu”), nie mówiąc o nadzorze nad wychowaniem religijnym. Brak w artykule słowa „kierowanie” miał na celu wykluczenie zarzutu, że konkordat wprowadza do szkoły dwuwładzę. Taki zamysł twórców konkordatu sugeruje wypowiedź S. Grabskiego, zauważona przez dziennikarzy, polityków i biskupów, w sejmowej Komisji Spraw Zagranicznych. Powiedział on wówczas, że Kościół nie ma prawa mieszać się do szkoły poza nauką religii. Brak jasnego stwierdzenia, że Kościół ma prawo nadzoru nad praktykami religijnymi należącymi do całości nauczania i wychowania religijnego, powodował później wiele zastrzeżeń w dyskusjach o zakresie praw Kościoła w procesie edukacyjnym. W porównaniu z projektami dodano sformułowanie, że nadzór Kościoła dotyczy również „moralności nauczycieli (*la morale des enseignants*)”. Uznano w ten sposób postulat Kościoła, że władza duchowna ma prawo kontroli nauczycieli religii pod względem moralnym. Warto dodać, że niezwykle korzystny dla Kościoła był paragraf 2 art. XIII. Zapisano w nim: „Dyplomy naukowe, wystawiane przez Seminarium wyższe, będą wystarczały do nauczania religii we wszystkich szkołach publicznych, z wyjątkiem szkół wyższych”. Zapis ten pozwalał, bez dodatkowych uzgodnień, uczyć we wszystkich szkołach, również średnich, absolwentom wszystkich seminariów duchownych, nawet nie posiadającym świadectwa dojrzałości. Zob. Konkordat, art. XIII, par 2, Dz. U. RP 1925, nr 72, poz. 501.

⁴ Rozporządzenie Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (dalej MWRiOP lub WRiOP) z dnia 9 XII 1926 r. o nauce szkolnej religii katolickiej, Dz. U. RP 1927, nr 1, poz. 9.

⁵ Rozporządzenie Ministra WRiOP z dnia 10 XII 1925 r. w sprawie kwalifikacji duchownych rzymskokatolickich do nauczania religii w szkołach średnich ogólnokształcących i seminariach nauczycielskich państwowych i prywatnych, Dz. U. RP 1925, nr 131, poz. 938; MWRiOP do wszystkich Kuratoriów Okręgów Szkolnych, Województwa Śląskiego i Wizytatora Liceum Krzemienieckiego – w sprawie kwalifikacji zawodowych duchownych katolickich do nauczania religii w szkołach średnich ogólnokształcących i seminariach nauczycielskich państwowych i prywatnych. Warszawa, dnia 4 VI 1926 r., Dziennik Urzędowy KOSz. Krakowskiego 5:1926, nr 8, poz. 164; Rozporządzenie MWRiOP z dnia 27 XII 1926 r. w sprawie kwalifikacji zawodowych duchownych rzymskokatolickich, Dziennik Urzędowy MWRiOP 10:1927, nr 2, poz. 27.

⁶ Rozporządzenie Ministra WRiOP z dnia 30 V 1932 r. w sprawie wykonania niektórych postanowień rozporządzenia prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 6 III 1928 r. o kwalifikacjach zawodowych nauczycieli szkół powszechnych, Dz. U. RP 1932, nr 51, poz. 487; Rozporządzenie Ministra WRiOP z dnia 24 XII 1937 r. o kwalifikacjach zawodowych nauczycieli religii rzymskokatolickiej w szkołach powszechnych, Dz. U. RP 1938, nr 4, poz. 26.

⁷ Rozporządzenie Ministra WRiOP z dnia 1 III 1926 r. wydane w porozumieniu z Ministrem Skarbu w sprawie wynagrodzenia duszpasterzy za udzielanie nauki religii w publicznych szkołach powszechnych, Dz. U. RP 1926, nr 27, poz. 163.

⁸ Okólnik Ministra WRiOP w sprawie postępowania władz szkolnych przy mianowaniu nauczycieli religii katolickiej z dnia 24 IV 1926 r., Dziennik Urzędowy MWRiOP 1926, nr 9, poz. 104; AKMK TS XIV, 120, Okólnik Ministerstwa WRiOP do Kuratorów Okręgów Szkolnych, Warszawa 8 VII 1935 r.

⁹ Okólnik Ministra WRiOP z 13 XII 1926 r. w sprawie misji kanonicznej duszpasterzy (Nr I. 18458/26); Archiwum Archidiecezji Katowickiej (dalej: AAKat.) KBA 46, Okólnik ministra WRiOP w sprawie udzielania misji kanonicznej do nauczania religii w szkołach powszechnych na terenie byłego zaboru rosyjskiego z 3 VII 1929 r. (Nr II. 14391/29).

(1 rozporządzenie)¹⁰ oraz składania przysięgi służbowej przez księży uczących religii (1 rozporządzenie)¹¹, wizytacji nauki religii (2 rozporządzenia)¹². Niezwykle gwałtowny opór społeczny wywołało opublikowanie „okólnika Bartla”, najwięcej zaś kontrowersji w relacji państwo-Kościół ustalenie kwalifikacji do nauczania w szkole powszechnej oraz wykonanie rozporządzeń wykonawczych do konkordatu w sprawie nominacji nauczycieli i wynagrodzenia za naukę religii.

1. „Okólnik Bartla”

Rozporządzenie Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego o nauce szkolnej religii katolickiej składało się z 11 paragrafów¹³. Wydano je powołując się na art. 1 ustawy z dnia 4 VI 1920 r. o tymczasowym ustroju władz szkolnych i art. 2 ustawy z 23 IV 1925 r. o zatwierdzeniu układu ze Stolicą Apostolską.

W paragrafie pierwszym rozporządzenia powtórzono zasadę obowiązkowości nauki religii, zawartą w art. 120 konstytucji i art. XIII konkordatu: „Nauka religii katolickiej jest obowiązkowa dla uczniów katolików we wszystkich szkołach (z wyjątkiem szkół wyższych) państwowych, publicznych i samorządowych oraz w szkołach prywatnych, korzystających z zasiłków państwowych lub samorządowych, albo posiadających prawa szkół państwowych lub publicznych”. Nowością było to, że religia stawała się przedmiotem obowiązkowym również w szkołach prywatnych posiadających prawa szkół państwowych lub publicznych. Szkoła bez religii nie mogła więc ubiegać się o prawa publiczne. Kształcący się w takiej szkole uczeń nie miał możliwości uzyskania świadectwa maturalnego, zamykało mu to drogę do studiów wyższych.

W kolejnym paragrafie określono obowiązek organizowania nauki religii przez władze szkolne „(...) gdy liczba dzieci katolickich w szkole wynosi co najmniej dwanaście. Gdy ilość dzieci liczby tej nie osiąga, będą dzieci te łączone z dziećmi szkół sąsiednich”. Gdyby nie było to możliwe, inspektor szkolny lub dyrektor szkoły byli zobowiązani zwrócić się do proboszcza miejscowego lub do osoby świeckiej, po uprzednim porozumieniu się z miejscowym biskupem, o podjęcie się nauczania, ale bez wynagrodzenia. Przepis ten w kresowym środowisku, gdzie katolicy często stanowili mniejszość, pozwalał władzom szkolnym zaoszczędzić na nauce religii znaczne kwoty. Postanowienia zostały uszczegółowione przez okólnik ministerstwa z 5 I 1927 r. w sprawie nauki religii w publicznych szkołach powszechnych¹⁴. Inspektorom przypomniano, że nauka religii miała się odbywać w szkole miejscowej,

¹⁰ Okólnik Ministra WRiOP z dnia 18 VII 1932 r. w sprawie przeniesienia nauczycieli religii (NN. S. 5361/32).

¹¹ Zarządzenie Ministra WRiOP z dnia 17 XII 1932 r. dotyczące składania przysięgi służbowej przez nauczycieli duchownych wyznania rzymskokatolickiego (Nr 2936/32).

¹² Archiwum Akt Nowych (dalej: AAN) MWRiOP 955 k. 49, Minister Grabski do Panów Kuratorów Okręgów Szkolnych, Województwa Śląskiego i Liceum Krzemienieckiego, 17 IV 1926 (Nr 6 Prz. 3281/26); Zarządzenie Ministra WRiOP z dnia 3 V 1926 r. (LO. Prz. 3282/26), „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie” 7:1927, nr 1, s. 27.

¹³ Szerzej o przygotowaniu dokumentu: J. Szczepaniak, *Troska Kościoła o nauczanie i wychowanie religijne w szkole w latach 1918–1927*, Kraków 1997, s. 199–211.

¹⁴ Okólnik Ministerstwa WRiOP z dnia 5 I 1927 r. w sprawie nauki religii w publicznych szkołach powszechnych.

a gdy liczba dzieci danego wyznania nie była wielka – w sąsiedniej szkole, jeżeli sprzyjały temu warunki¹⁵. W miejscowościach, gdzie było więcej szkół powszechnych, zezwolono – celem zapewnienia łatwiejszej nauki religii – na kierowanie młodzieży tego samego wyznania do jednej szkoły. Jeśli liczba dzieci należących do jednego wyznania była znaczna, wówczas kuratorium, na wniosek inspektora, tworzyło specjalne grupy, uwzględniając wiek dzieci. Grupy te w zasadzie nie mogły przekraczać 40 dzieci¹⁶. Przypomniano, że dzienniki i świadectwa szkolne muszą zawierać ocenę z nauki religii. Rodzice dzieci nie pobierających nauki religii w szkole ze względu na brak odpowiednich warunków na żądanie kierownika szkoły mieli przedstawić zaświadczenie władzy duchownej, że dziecko pobierało naukę religii w domu i z jakim skutkiem. Na podstawie takiego dokumentu wpisywano ocenę do dziennika i na świadectwie. Gdy rodzice nie dostarczyli takiego zaświadczenia, można było dziecku wydać świadectwo z adnotacją, że nauki religii danego wyznania w szkole nie udzielano¹⁷.

Paragraf trzeci mówił, że liczbę godzin nauki religii ustala minister WRiOP „w porozumieniu z kompetentnymi władzami kościelnymi”. Przepis nie określał liczby godzin religii katolickiej ze względu na niejednorodną praktykę w szkolnictwie polskim. Na ziemiach b. zaboru pruskiego w szkołach powszechnych były cztery godziny nauki religii tygodniowo. Stronie kościelnej zależało na zachowaniu przynajmniej liczby godzin, a przepis ten miał uniemożliwić władzom szkolnym jednostronne redukcje liczby godzin religii w poszczególnych klasach czy typach szkół¹⁸.

¹⁵ *Ibidem*, pkt 1.

¹⁶ *Ibidem*, pkt 2.

¹⁷ *Ibidem*, pkt 4.

¹⁸ Archiwum Archidiecezji Gnieźnieńskiej (dalej: AGG) APP 27/1, s. 10, *Motywy projektu ustawy o nauczaniu religii katolickiej w szkołach powszechnych i średnich na podstawie Konkordatu*. Strona rządowa dążyła do ujednolicenia siatki godzin w całej Polsce. Stąd okólnik z 5 I 1927 r. stwierdził, że nauka ma się odbywać w wymiarze dwóch godzin tygodniowo. Norma ta dotyczyła wszystkich religii wszystkich wyznań. Obawy Episkopatu były słuszne. Rządy pomajowe niejednokrotnie próbowały zignorować zapis o porozumieniu się z Episkopatem w sprawach zmiany liczby godzin nauki religii. W 1927 r. w diecezji chełmińskiej zaczęły się nieporozumienia z powodu zmniejszenia liczby godzin religii w szkołach powszechnych. Protesty spowodowały cofnięcie zarządzenia, ale tylko na dwa lata. Archiwum Archidiecezji Przemyskiej (dalej: AAPr.), *Zjazdy i Biuro Episkopatu 1925-1930* (b. sygn.). [Spotkanie Komisji Prawnej Episkopatu], Warszawa 19 X 1928; Archiwum Archidiecezji Katowickiej KBA 78, *Kard. Hlonda do bpa Lisieckiego*, 27 III 1927. W 1929 r. kurator pomorski powtórnie wydał zarządzenie redukujące liczbę godzin religii w trzech najstarszych klasach szkoły powszechnej i w pierwszej klasie gimnazjum. Mimo protestów biskupów tylko w najmłodszych klasach przywrócono poprzednią liczbę godzin. *Szwemlin do bpa Okoniewskiego*, 6 IV 1929, „Miesięcznik Diecezji Chełmińskiej” 72:1929, t. 1, nr 6, s. 345-346; AAG APP I 27/1, *Okólnik Kuratorium Okręgu Szkolnego Poznańskiego*, 15 VIII 1929 w sprawie zmiany w planach zajęć; AAN MWRIOP 403, 28, *Projekt odpowiedzi na memoriał kard. Kakowskiego i kard. Hlonda w sprawie wykonania Konkordatu*, luty 1930. W tym samym czasie co na Pomorzu podjęto próbę zmniejszenia liczby godzin nauki religii na Śląsku. Powołując się na rozporządzenie MWRIOP z 2 I 1929 r., Wydział Oświecenia Publicznego wydał 29 I 1929 r. zarządzenie definitywnie wprowadzające do szkół górnośląskich program ogólnopolski, a więc dwie godziny religii we wszystkich klasach. Wskutek protestów Kościoła władze państwowe tym razem z pomysłu szybko się wycofały, ale tylko do czasu. AAG APP I 27/1, *Ks. Kasperlik do MWRIOP*, 5 VII 1930. Na powrót sprawa redukcji godzin stała się aktualna po wprowadzeniu reformy szkolnictwa w 1932 r. Podjęta w latach 1932, 1933 i 1936 próba redukcji liczby godzin na Śląsku nie przyniosła rządowi większych sukcesów. Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie (dalej: AKMK), TS XIV, 160, s. 3-4, *Bp Adamski do Grażyńskiego*, 18 XI 1932; AAKat. KBA 164, *Bp Adamski do kard. Hlonda*, 2 II 1932; *Przemówienie wojewody Grażyńskiego na pos. Sejmiku Śląskiego 10 III 1933 r. w sprawie unifikacji szkolnictwa na Śląsku z szkolnictwem ogólnopolskim*, „Polska Zachodnia” 8:1933, nr 71 (12 III 1933), s. 3-4; *Sprawozdanie z 18 p. Sejmiku Śląskiego z 30 VIII 1937* Katowice 1937, t. 1-2; AAKat. KBA 161, *Bp Adamski do ks. Lubelskiego*, 27 I 1938.

Paragraf trzeci zajmował się również sprawą podręczników. Postanawiał, że podręczniki do nauki religii będą posiadać aprobatę ministerstwa i władzy kościelnej. Dawał również biskupom prawo polecania szkołom w swojej diecezji wybranych przez nich podręczników. Bez *imprimatur* i dodatkowo bez zezwolenia ordynariusza podręczniki nie mogły być używane do nauczania religii. I w tej sprawie w przeszłości dochodziło do wielu konfliktów i nieporozumień¹⁹.

Paragraf czwarty dotyczył zasad ruchu służbowego. Władza szkolna została zobowiązana do zawiadomienia ordynariusza katechety, jeśli ten otrzymał urlop, zyskał stabilizację, zmianę stanowiska służbowego, jeżeli rozwiązano z nim stosunek służbowy, wdrożono śledztwo dyscyplinarne, nałożono na niego karę dyscyplinarną lub porządkową oraz dymisję. Przepis ten strona kościelna uważała za bardzo szkodliwy. Biskupi mieli otrzymywać zawiadomienie bez szczegółowego uzasadnienia i bez możliwości wyrażenia sprzeciwu. Stanowisko władz szkolnych nie podlegało uzgodnieniu.

Następny paragraf zajmował się sprawą wizytacji. Dawał prawo wizytowania nauki religii i prawo nadzoru nad jej procesem każdemu ordynariuszowi osobiście lub wyznaczonemu przez niego wizytatorowi. Władze kościelne zostały zobowiązane do podania nazwisk wizytatorów kościelnych do wiadomości władz oświatowych.

Paragraf szósty mówił o prawie wizytacji władz oświatowych. Prawo takie mieli wizytatorzy kuratorscy, inspektorzy szkolni oraz kierownicy szkół średnich. Nie mogli jednak egzaminować uczniów. Zezwolono im wizytować naukę religii od strony pedagogiczno-dydaktycznej. Księża uczących w szkołach powszechnych mogli wizytować tylko inspektorzy i wyższe władze szkolne. Dyrektorzy szkół mogli być obecni na lekcjach religii, bez prawa czynienia jakichkolwiek uwag. Takie postawienie sprawy miało zapobiec konfliktom pomiędzy duchowieństwem parafialnym a nauczycielami.

Kolejny paragraf zajmował się sprawą praktyk religijnych dzieci i młodzieży szkolnej. Stwierdzał, że „do całości nauczania i wychowania religijnego należą również praktyki religijne”. Strona kościelna wprowadziła ten zapis obawiając się, że „w razie nieustalenia rodzaju ćwiczeń religijnych i czasu na nie wyznaczonego mogłoby Ministerstwo WRiOP usunąć te ćwiczenia lub ograniczyć je jednostronnie”²⁰. Katolicka młodzież szkolna obowiązana była brać w nich udział. Praktyki były normowane przez władzę duchowną w porozumieniu z Ministerstwem WRiOP, a wprowadzono je w życie przez władze szkolne. Sformułowanie: „władze kościelne «normują» praktyki obowiązujące młodzież katolicką” przyznawało Kościołowi całkowitą inicjatywę i kontrolę w tej sprawie. Do praktyk obowiązkowych zaliczono:

¹⁹ Konflikt dotyczył przygotowania po reformie szkolnictwa w 1932 r. nowych programów i opartych na nich podręczników. Pierwszy projekt programu ministerstwo przesało biskupom ordynariuszom 24 VI 1933 r. AKMK TS XIV, 215, *Minister WRiOP do bpa Łukomskiego, Warszawa 24 VI 1933*. Po dwuletniej dyskusji nad kolejnymi projektami Episkopatu i Ministerstwa WRiOP, po wielu „przepychankach”, program przyjęło na posiedzeniu przedstawicieli Episkopatu i ministerstwa 6 V 1935 r. AKMK TS XIV, 237, *Chyliński do abpa Sapiehy, 23 V 1935*. Przebieg chwilami dramatycznych negocjacji opisują memoriały Episkopatu, składane na ręce ministra WRiOP, premiera i prezydenta. AKMK TS XIV, 214, *Abp Sapieha do Jędrzejewicza, 5 IV 1933*; AKMK TS XIV, 226, *[Memoriał Episkopatu podpisany przez] kard. Kakowskiego do Premiera, 24 II 1934*; AKMK TS XIV, 222, *Memoriał [Episkopatu Polski do Prezydenta RP z wnioskiem 1934]*.

²⁰ AGG APP 27/1 s. 10, *Motywy projektu ustawy o nauczaniu religii katolickiej w szkołach powszechnych i średnich na podstawie konkordatu*.

niedzielną i świąteczną mszę św. z nauką, nabożeństwo z egzortą na rozpoczęcie i zakończenie roku szkolnego, trzydniowe rekolekcje wielkopostne, wspólną spowiedź i Komunię św. na początku i końcu roku szkolnego i w trakcie rekolekcji oraz modlitwę przed i po zajęciach szkolnych. Czuwanie nad wykonaniem praktyk religijnych należało do obowiązków prefektów, dyrekcji i nauczycieli. Nadzór nauczycieli pedagogowie katoliccy uważali za konieczny i dlatego biskupi włączyli do ustawy odpowiedni przepis, by w przyszłości nauczyciele nie mogli się od niego zwolnić²¹. Jednorazowe i dłuższe zwolnienia z wymienionych praktyk były udzielane w porozumieniu z prefektami. Terminy i miejsca praktyk religijnych ustalali prefekci z dyrektorami lub kierownikami szkół²².

W paragrafie ósmym zdefiniowano pozycję księży prefektów w szkole. Zgodnie z punktem widzenia Kościoła, uznano księży prefektów nie tylko za nauczycieli religii, ale też za duszpasterzy młodzieży szkolnej „w zakresie życia szkolnego”. Za szczególnie obowiązek katechetów uważano czuwanie nad życiem religijnym oraz „na równi z innymi nauczycielami nad wychowaniem moralnym”. Chcąc usunąć niedomagania, przypomniano katechetom o obowiązku uczestniczenia „we wszystkich konferencjach, omawiających sprawy wychowania młodzieży szkolnej”, „ze względu na stanowisko duszpasterskie”, które zajmowali.

W paragrafie dziewiątym postanowiono, że w budżecie szkoły średniej należy uwzględnić pewną sumę na potrzeby religijne. Wysokość kwoty ustalano według przepisów wydanych w sprawie pokrywania wydatków rzeczowych szkoły.

W ostatnim paragrafie omawiającym sprawy nauki religii uregulowano kwestię śpiewu kościelnego. Przepis przewidywał, że część godzin śpiewu należało poświęcić na naukę pieśni kościelnych. Doboru pieśni dokonywał nauczyciel w porozumieniu z prefektem.

Strona kościelna z uznaniem przyjęła ukazanie się okólnika, choć byli i tacy, którzy widzieli w nim krok taktyczny rządu zdominowanego przez masonów²³. W „Przeglądzie Powszechnym” o. J. Rostworowski napisał, że rozporządzenie „odpowiada w zupełności, co z przyjemnością stwierdzić musimy, tak charakterowi Polski jako katolickiego państwa, jak prawom Kościoła, jak też potrzebom i tradycjom ludności. Winszujemy szczerze p. Bartłowi, że na tym ważnym dokumencie widnieje i długo zapewne widnieć będzie jego nazwisko”²⁴. Dla katolików oczywiste było to, że „nauka religii katolickiej udzielana w szkole ma swe wypełnienie i zakończe-

²¹ AGG APP 27/1 s. 10, *Motywy projektu ustawy o nauczaniu religii katolickiej w szkołach powszechnych i średnich na podstawie konkordatu*.

²² *Ibidem*. Szczególnie obowiązki nauczycieli określone zostały w *Rozporządzeniu Ministra WRiOP z dnia 22 XII 1926 r. w sprawie wykonywania postanowień ustawy z dnia 1 I 1926 r. o stosunkach służbowych nauczycieli*, Dz. U. RP 1926, nr 131, poz. 787. Nauczyciele w niedziele i święta mieli obowiązek opieki nad młodzieżą, zarówno w czasie zbierania się młodzieży, jak i w czasie nabożeństw i kazań.

²³ „W ostatnich czasach rząd poczynił pewne kroki, by naprawić stosunki z Kościołem katolickim. Przebieg Zjazdu Katolickiego w Poznaniu, wyniki konferencji Episkopatu oraz enuncjacja Prymasa skłoniły rząd do wstrzymania się na drodze przeciwnej interesom Kościoła, na jaką wpełchnęła ją doktryna radykalna, mająca w łonie rządu i wśród jego zwolenników licznych adherentów. W tym celu p. wicepremier Bartel, jeszcze jako kierownik ministerstwa oświaty, ogłosił w Dzienniku Ustaw okólnik normujący naukę religii katolickiej w szkołach (...). Pociągnięcie to, podyktowane było niewątpliwie względami taktycznymi, ale w rezultacie bądź co bądź dodatnie rozgniewało nasze masonsko-radykalne koła, które, nie zwracając uwagi na misterną robotę rządu, postanowiły przeszkodzić grze p. Bartla”, *Miedzy masonami*, „Kurier Poznański” 22:1927, nr 18 z 13 stycznia (wyd. wieczorne), s. 1.

²⁴ J. Rostworowski, *Sprawy Kościoła*, „Przegląd Powszechny” 44:1927, t. 173, s. 258.

nie w kościele. Inaczej nie byłaby nauką religii, ale nauką o religii, jakiej Kościół w swym nauczaniu nie zna. (...) Praktyki religijne, jako naturalny wynik nauki religii i środek wychowania religijnego, muszą być obowiązujące dla młodzieży szkolnej. (...) Praktyki religijne są środkiem wychowania w duszy młodzieży nie tylko cnoty religijności i pobożności, ale i szeregu innych cnót, urabiających wszystkie władze duszy młodzieńczej i kształtujących charakter chrześcijański”²⁵.

Opublikowanie rozporządzenia spotkało się z gwałtowną reakcją wielu środowisk, nie tylko lewicowych, chociaż ton protestom nadawały PPS, Sch, PSL „Lewica” oraz ZPNSP²⁶. Publicysta prorożadowej „Epoki” w artykule wstępnym napisał: „ukazał się okólnik, który wywołać musi zdumienie w szerokich kołach demokracji i inteligencji polskiej, okólnik, który wywołać może szereg nieporozumień w cywilizowanym świecie, okólnik, którego nie może popierać nikt dbający o oświatę i kulturę w szkole, ani wierzący, ani niewierzący, okólnik wreszcie antykonstytucyjny z ducha”²⁷. „Okólnikiem Bartla” zajęto się w parlamencie w czasie omawiania budżetu MWRiOP. W dniu 28 I 1927 r. znany z antykościelnych wypowiedzi poseł socjalistyczny K. Czapiński wystąpił w sejmie przeciw rozporządzeniu. Jego zdaniem rozporządzenie było sprzeczne z konstytucją i konkordatem oraz z podstawowymi zasadami pedagogiki²⁸. Wprowadzało przymus praktyk religijnych, prowadzący do „sponiewierania wszystkich istniejących uczuć religijnych, obniżenia wszelkiego autorytetu religijnego”, a następnie wypaczenia charakteru dziecka i obłudy²⁹. W efekcie druzgocącej krytyki postawił rezolucję wzywającą rząd do wycofania rozporządzenia: „Sejm wzywa Rząd do cofnięcia rozporządzenia o przymusowych praktykach religijnych w szkołach, ogłoszonego w nr. 1 Dziennika Ustaw w r. 1927”³⁰. W tym samym duchu przemawiali posłowie pozostałych ugrupowań lewicowych: Zygmunt Nowicki (PSL „Wyzwolenie”)³¹, Marian Cieplak (Sch)³² i Władysław Wojtowicz (Sch)³³.

Sprawa obecności religii w szkole była poruszana w czasie posiedzenia senackiej komisji oświatowej w styczniu 1927 r. Podobnie jak w sejmie, lewica domagała się odwołania okólnika. W czasie dyskusji padały takie same argumenty, jak w czasie debaty sejmowej³⁴. W senacie przeciw rozporządzeniu przemawiał senator S. Kalinowski (PSL „Wyzwolenie”)³⁵ i S. Kopciński (PPS)³⁶. Ten ostatni wniósł rezolucję, wzorowaną na rezolucji sejmowej³⁷. Senatorzy partii radykalnych protestowali prze-

²⁵ H. Kaczorowski, *O praktyki religijne młodzieży szkolnej*, „Atencum Kapłańskie” 13:1927, t. 20, s. 477-478, 480.

²⁶ T. Toczek, *Walka postępowego nauczycielstwa z klerykalizmem o charakter polskiego szkolnictwa i oświaty w latach 1918-1930*, Warszawa 1973, s. 81-84.

²⁷ S. Gr[osstern], *O powrót do Staszica*, „Epoka” 2:1927, nr 11 z 12 stycznia, s. 1.

²⁸ [Przemówienie K. Czapińskiego], Spr. z 314 p. SRP z 28 I 1927, t. 30-31.

²⁹ *Ibidem*, t. 31.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, t. 58-60.

³² *Ibidem*, t. 79-80.

³³ *Ibidem*, t. 40-41.

³⁴ *Polityka szkolna rządu*, „Gazeta Warszawska” 153:1927, nr 29 z 30 stycznia, s. 4.

³⁵ Sprawozdanie z 152 posiedzenia Senatu RP z 9 III 1927, t. 22-26.

³⁶ *Ibidem*, t. 44-47.

³⁷ „Senat wzywa Rząd do cofnięcia rozporządzenia Kierownika Ministerstwa WRiOP p. Bartla z 9 XII 1926 r. o nauce szkolnej religii katolickiej”, sprawozdanie z 152 posiedzenia Senatu RP z 10 III 1927, t. 50. Zanim doszło

ciw rozszerzaniu wpływów Kościoła, ujmowali się za dziećmi wolnomyślicieli i za młodzieżą, która pod wpływem wieku może odchodzić od wiary³⁸, oraz występowali przeciw nadzorowi rad wychowawczych nad wykonywaniem praktyk religijnych³⁹.

W obronie okólnika w sejmie przemawiali: ks. Józef Londzin (ZChN)⁴⁰, Tadeusz Jan Mendrys (NChSP)⁴¹, Jan Kornecki (ZLN)⁴², w senacie: Józefa Szebekówna (ZLN)⁴³, ks. Paweł Brandys (NChSP)⁴⁴, ks. St. Maciejewicz (bezpartyjny)⁴⁵, M. Thullie (ChD)⁴⁶. Dla posłów identyfikujących się z nauczaniem Kościoła było oczywiste, że „bez ćwiczeń religijnych nie ma nauki religii i dlatego jeżeli jest nauka religii uzasadniona w Konstytucji, to muszą być także i ćwiczenia religijne”⁴⁷. W obronie okólnika stawali publicyści prasy centrowej i prawicowej. Przyznać jednak należy, że czynili to bardzo oszczędnie, pozwalając sobie tylko na uszczypliwość wobec socjalistów i radykalnych ugrupowań chłopskich zwalczających rozporządzenie K. Bartla⁴⁸.

Wypowiedzi atakujące rozporządzenie skłoniły rząd do uzyskania dodatkowych gwarancji ze strony Episkopatu, że praktyki religijne, szczególnie spowiedź, nie będą przymusowe. Trzy tygodnie po opublikowaniu okólnika w krakowskim „Czasie” ukazało się wyjaśnienie, że nie będzie się stosować przymusu w stosunku do osób, które nie chcą przystąpić do spowiedzi⁴⁹. W lutym 1927 r. o potwierdzenie takiego stanowiska zwrócił się do Episkopatu minister WRiOP, prosząc o wydanie katechetom odpowiedniego zarządzenia⁵⁰. Biskupi odpowiedzieli, że nie widzą potrzeby wydania takiego rozporządzenia. Ich zdaniem rządowi powinna wystarczyć deklaracja Episkopatu, że sprawa spowiedzi jest sprawą sumienia. Sekretarz Episkopatu bp S. Łukomski, w oparciu o decyzję biskupów zebranych na Konferencji Episkopatu w marcu 1927 r., oświadczył, że prefekci będą traktować sprawę spowiedzi roztropnie, ponieważ jest to sprawa sumienia⁵¹. Uzyskane uzgodnienia zostały przez nowego ministra wyznań Gustawa Dobruckiego⁵² podane do publicznej wiadomości.

do debaty na posiedzeniu plenarnym senatu, w podobnym duchu przemawiał w czasie obrad Komisji Oświatowej senatu S. Kopciński, „Epoka” 2:1927, nr 28 z 29 stycznia, s. 3.

³⁸ [Przemówienie St. Kalinowskiego], sprawozdanie z 152 posiedzenia Senatu RP z 10 III 1927, t. 22-26.

³⁹ [Przemówienie S. Kopcińskiego], *ibidem*, t. 44-47.

⁴⁰ Sprawozdanie z 314 posiedzenia Senatu RP z 28 I 1927, t. 62-63.

⁴¹ *Ibidem*, t. 84.

⁴² Sprawozdanie z 315 posiedzenia Senatu RP z 29 I 1927, t. 6-7.

⁴³ Sprawozdanie z 151 posiedzenia Senatu RP z 9 III 1927, t. 90.

⁴⁴ Sprawozdanie z 152 posiedzenia Senatu RP z 10 III 1927, t. 37.

⁴⁵ *Ibidem*, t. 86-87.

⁴⁶ *Ibidem*, t. 90.

⁴⁷ *Ibidem*, t. 94.

⁴⁸ *Pracowity dzień sejmu*, „Kurier Polski” 30:1927, nr 28 z 29 stycznia, s. 2-3; *Głosy i odgłosy*, „Dzień Polski” 4:1927, nr 20 z 26 stycznia, s. 3; *Sejm wobec zagadnień oświatowych*, „Kurier Poznański” 22:1927, nr 4 z 20 stycznia (wyd. poranne), s. 1; *Burza szkolna w sejmie*, „Gazeta Warszawska” 153:1927, nr 28 z 29 stycznia, s. 1-2.

⁴⁹ *O praktyki religijne w szkole*, „Czas” 79:1927, nr 24 z 30 stycznia, s. 3.

⁵⁰ AKM TS XIII, 44 s. 2, *Protokół Zjazdu Biskupów Polskich, Warszawa 29-30 VI 1927*.

⁵¹ AKM TS XIII, 41 s. 2-3, *Protokół Zjazdu Biskupów Polskich, Warszawa 15-17 III 1927*.

⁵² Prezydent PR dekretem z dnia 9 I 1927 r. zwolnił z obowiązków ministra Kazimierza Bartla, a mianował nim przedstawiciela Klubu Pracy G. Dobruckiego, „Głos Nauczycielski” 11(21):1927, nr 3, s. 50. Bolesław Limanowski przy tej okazji wyraził w swoich pamiętnikach przekonanie, że „będzie on pionkiem w rękach biurokracji”, zob. B. Limanowski, *Pamiętniki 1919-1928*, Warszawa 1973, s. 243. Krytycznie do tej nominacji podczął pisma narodowe, zob. J. Matyjasik, *Niefortunna zmiana w ministerstwie oświaty*, „Głos Narodu” 34:1927, nr 8

Minister w komisji skarbowo-budżetowej senatu przyznał, że okólnik „jest wynikiem pertraktacji [Rządu] z Komisją Papieską. Konstytucja, a bardziej jeszcze Konkordat, zapewniają wpływ religii na wychowanie młodzieży, i Rząd stoi na stanowisku obojętności wobec ustaw”. Poinformował przy tym o złożeniu rządowi przez Episkopat gwarancji, że nikt nie będzie zmuszany do spowiedzi. W wypadku uchylania się od niej nikt nie będzie pociągany do odpowiedzialności dyscyplinarnej⁵³. Następnie informacje te zostały zredagowane w formie komunikatu i rozesłane do prasy⁵⁴. Na zapewnienia Episkopatu powołał się również minister, odpowiadając w sejmie 11 III 1927 r. na interpelację socjalistów. Przypominał, że spowiedź była w szkole nie tylko przed 1918 r., ale i w Polsce niepodległej, na podstawie rozporządzeń Ministrów WRiOP. Praktyka ta nie wywoływała żadnych skarg i zażaleń. Uznał, że rozporządzenie nie narusza wolności religijnej, bo nie wprowadza przymusu w tym względzie, na co uzyskał gwarancję władz kościelnych⁵⁵.

Parlamentarne głosowania nad rezolucją były niekorzystne dla lewicy. Upadła zarówno w sejmie⁵⁶, jak i w senacie. Na wniosek senatora Juliusza Zdanowskiego (ZLN) głosowanie było imienne⁵⁷. Publicysta „Gazety Warszawskiej”, relacjonując wyniki głosowania w senacie, był oburzony tym, że przeciw ustawie głosowali posłowie niekatolicy. „Jakim prawem wtrącają się oni do spraw, które do nich nie należą, które obchodzą wyłącznie polskie i katolickie społeczeństwo? Nikt z Polaków – katolików nie wtrąca się do spraw kościoła prawosławnego, nikt nie zabiera głosu w sprawie spowiedzi czy modlitwy dzieci prawosławnych. Jedni tylko bezwyznaniowcy, a co gorzej, wyznawcy obcych religii, chcą nam narzucić swoje poglądy. Ta bezczelna zuchwałość powinna być jak najostreżniej napiętnowana”⁵⁸.

Niekorzystne głosowanie w sejmie i senacie tym bardziej zaktywizowało środowiska lewicowe do działań przeciw rozporządzeniu. W pismach socjalistycznych⁵⁹, radykalnych stronnictw chłopskich⁶⁰, a nawet w prasie prorządowej⁶¹ opublikowano szereg artykułów wyrażających niezadowolenie lub wręcz sprzeciw z powodu wy-

z 12 stycznia, s. 1. Z powodu krytyki tej nominacji „Głos Codzienny” z 11 I 1927 został skonfiskowany, zob. „Kurier Polski” 30:1927, nr 11 z 12 stycznia, s. 2.

⁵³ S. Podolński, *Sprawa praktyk religijnych w szkole*, „Przegląd Powszechny” 44:1927, t. 174, s. 143.

⁵⁴ W sprawie nauki religii. Komunikat MWRiOP, „Głos Nauczycielski” 11(21):1927, nr 5, s. 76.

⁵⁵ O religię w szkołach, „Dziś Polski” 4:1927, nr 59 z 13 marca, s. 2; Odpowiedź ministra na interpelację Czapińskiego, „Robotnik” 33:1927, nr 70 z 12 marca, s. 2.

⁵⁶ Sprawozdanie z 327 posiedzenia Senatu RP z 22 III 1927, t. 14-15.

⁵⁷ Rezolucję odrzuciło 46 posłów, za było 16 posłów z PPS i PSL „Wyzwolenie”, posłowie żydowski oddali głosy nieważne, zob. sprawozdanie z 154 posiedzenia Senatu RP z 12 III 1927, t. 28-30 (lista imienna głosujących: t. 36-37).

⁵⁸ Skandal w senacie, „Gazeta Warszawska” 153:1927, nr 71 z 13 marca, s. 3.

⁵⁹ K. Czapiński, *Klerykalizacja szkoły polskiej*, „Robotnik” 33:1927, nr 24 z 25 stycznia, s. 1; T. Kuźma, *Klerykalizacja szkół a demokracja polska*, „Myśli” 1:1927, nr 2, s. 7-9; *Sprawy służbowe i zawodowe. O nauce szkolnej religii katolickiej*, „Głos Nauczycielski” 11(21):1927, nr 4, s. 59-61; *W sprawie praktyk religijnych*, „Głos Nauczycielski” 11(21):1927, nr 9, s. 145-146; B. Ruta, *Szkolnictwo powszechne w okręgu szkolnym krakowskim w latach 1918-1939*, Wrocław 1980, s. 104-105.

⁶⁰ J. Smoła, *Bardziej katolicki niż Papiież*, „Wyzwolenie” 14:1927, nr 4 z 23 stycznia, s. 2; „Chłopski Sztandar” 6:1927, nr 4, s. 2; *Przymus kościelny*, „Przyjaciel Ludu” 39:1927, nr 5, s. 2.

⁶¹ S. Gr[osstern], *O powrót do Staszica*, „Epoka” 2:1927, nr 11 z 12 stycznia, s. 1; „Głos Prawy” z 22 II 1927. Za: *Atak na wiarę katolicką*, „Miesięcznik Pastorski Płocki” 22:1927, nr 3, s. 82.

dania okólnika⁶². Ton wypowiedzi był jednolity. Publicyści byli zdania, że wydanie rozporządzenia „ma na celu nie tyle religijne wychowanie młodzieży, co zrobienie pierwszego kroku na drodze do stopniowego klerykalizowania szkoły”⁶³. W wypowiedziach prasowych posunięto się nawet do insynuacji, że „zarządzenie p. ministra Bartla dotknie bez wątpienia w pierwszej mierze dzieci demokracji, a zwłaszcza socjalistów”⁶⁴. Przez cały kraj przeszła fala wieców protestacyjnych organizowanych przez lewicowe ugrupowania polityczne, związki zawodowe i organizacje wolnomyślicielskie. Manifestacje odbyły się w Łodzi⁶⁵, Zawierciu, Pabianicach, Sosnowcu, Rzeszowie⁶⁶, Katowicach⁶⁷ i kilkakrotnie w Warszawie⁶⁸.

Z protestem wystąpiły także lewicowe organizacje nauczycielskie. Miesiąc po opublikowaniu okólnika w „Dzienniku Ustaw RP”, 2 II 1927 r., członkowie Prezydium ZNPSP: S. Nowak, Z. Nowicki, J. Smulikowski, przedłożyli ministrowi Dobruckiemu postulaty nauczycielstwa związkowego, dotyczące ustroju szkoły. W czasie rozmowy poruszono sprawę okólnika. Stanowisko takie poparł Związek Nauczycieli Szkół Średnich. Ogłosił on w „Robotniku” oświadczenie, w którym mówił, że „tendencje zawarte w rozporządzeniu MWRiOP godzą w interesy oświaty i demokracji, a tym samym i Państwa”⁶⁹.

Ataki lewicy spotkały się z odpowiedzią ze strony społeczeństwa katolickiego oraz katolickich organizacji zawodowych i społecznych. Krakowskie Koło Księżów Katechetów 25 IV 1927 r. podjęło uchwałę, że „żaden z członków prefektów koła archidiecezjalnego do związku należeć nie może”⁷⁰. Nauczyciele zgromadzeni w czerwcu 1927 r., z okazji VIII Zjazdu Katolickiego, na Zjeździe Stowarzyszenia Chrześcijańsko-Narodowego, wyraźnie stwierdzili: „Nie ma wychowania bez religii. Nauczanie religii winno być w szkołach przedmiotem obowiązkowym. W Polsce szkoły bez Boga być nie może”⁷¹. Na rozpoczęcie roku szkolnego we wrześniu 1927 r. Zarząd Związku Diecezjalnych Kół Księżów Prefektów wystosował odezwę do społeczeństwa⁷². Tylko znikoma liczba dzienników narodowych i katolickich zamieściła tekst odezwy⁷³. Dokument ów w zamiśle autorów miał wywołać ferment w społeczeństwie w obronie katolickich zasad wychowania szkolnego. Prasa rządo-

⁶² B. Ruta, *Szkolnictwo powszechne w okręgu szkolnym krakowskim w latach 1918-1939*, Wrocław 1980, s. 104-105.

⁶³ W sprawie praktyk religijnych, „Głos Nauczycielski” 11(21):1927, nr 9, s. 145.

⁶⁴ S. K[opecński], *Zjazd TUR a szkoła polska*, „Robotnik” 33:1927, nr 29 z 30 stycznia, s. 6.

⁶⁵ Koło Stowarzyszenia Wolnomyślicieli Polskich zorganizowało 2 II 1927 r. wiec pod hasłem: „Przeciz klerykalizację szkoły”. Wzięło w nim udział 2 tysiące osób. Zob. „Myśl” 1:1927, nr 2, s. 28-29.

⁶⁶ „Myśl” 1:1927, nr 4, s. 13; B. Reiner, *Konkordat*, Instytut Śląski w Opolu, 1964, Seria Monograficzna nr 49, s. 30.

⁶⁷ *Rezolucja III Zjazdu Towarzystwa Uniwersytetu Robotniczego (TUR)*, „Robotnik” 33:1927, nr 31 z 3 lutego, s. 1.

⁶⁸ „Myśl” 1:1927, nr 5, s. 12.

⁶⁹ *Związek Nauczycieli Szkół Średnich w sprawie rozporządzenia p. Bartla o praktykach religijnych*, „Robotnik” 33:1927, nr 43 z 13 lutego, s. 3.

⁷⁰ A. Szczępiński, *W odpowiedzi ks. Podoleńskiemu TJ*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 17:1928, z. 6, s. 312.

⁷¹ *Rezolucje VIII Zjazdu Katolickiego i Eucharystycznego w Inowrocławiu, 25-26 VI 1927*, „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie” 9:1927, nr 7, s. 250.

⁷² *Księga prefekci do społeczeństwa*, „Przegląd Katolicki” 6(65):1927, nr 36, s. 563-565.

⁷³ S. Mystkowski, *Na marginesie odezwy księży prefektów do społeczeństwa*, „Przegląd Katolicki” 6(65):1927, nr 37, s. 577.

wa i lewicowa w ogóle nie odnotowała głosu księży prefektów. Pod hasłem „Nie dopuścimy do usunięcia nauki religii z naszych szkół polskich” odbył się 22 I 1928 r. we Lwowie wiec katolickich kobiet polskich⁷⁴. Mieszkańcy Rybnika wysłali we wrześniu 1928 r. deklarację do prezydenta Ignacego Mościckiego, protestując „przeciwko uchwałom i postulatом nauczycielskich związków zawodowych, zmierzającym do wprowadzenia na terenie Polski rzekomo zgodnej z naszymi życzeniami szkoły bezwyznaniowej”⁷⁵. W Lesznie 3 III 1929 r. odbył się wiec Ligi Katolickiej. Zebrani uchwalili rezolucję popierającą okólnik, przesłaną później do MWRiOP⁷⁶.

Trzeba przyznać, że wystąpienia katolików miały o wiele mniejszy zasięg. Podobnie jak w sprawie konstytucji i konkordatu, pisma katolickie i prawicowe nie przyczyniły się do nagłośnienia postulatów katolickich.

2. Rozporządzenie w sprawie kwalifikacji do nauczania religii w szkole powszechnej

Początkowo podstawowym dokumentem regulującym kwestię kwalifikacji do nauczania religii w szkole powszechnej był okólnik wydany przez MWRiOP 14 XII 1923 r.⁷⁷, zawierający instrukcję wykonawczą do ustawy z 9 X 1923 r. o uposażeniu funkcjonariuszy państwowych i wojska. Za kwalifikacje dla świeckich nauczycieli religii prawodawca uznał „świadczenie ukończenia szkoły średniej ogólnokształcącej lub seminarium nauczycielskiego, nadto świadectwo ukończenia prowadzonych przez władze duchowne kursów katechetycznych i złożenie z pomyślnym wynikiem egzaminu przed jedną z Kurii biskupich oraz dowód uzyskania od właściwego Ordynariatu biskupiego misji kanonicznej”. W przypadku księży za kwalifikowanego do pełnienia obowiązków katechety etatowego uznano duchownego, posiadającego dyplom ukończenia studiów teologicznych w seminarium duchownym lub na uniwersytecie oraz misję kanoniczną do nauczania religii w szkołach powszechnych, względnie w pewnych oddziałach tych szkół.

Sprawą przepisów kwalifikacyjnych dla duchownych uczących w szkołach powszechnych oraz nauczycieli świeckich po uchwaleniu konkordatu w ogóle się nie zajmowano⁷⁸. Najprawdopodobniej biskupi sądzili, że przepisy konkordatu oraz poprzednie rozporządzenia wystarczająco jasno ustalały zasady kwalifikacji uczących w szkołach powszechnych. W przypadku nauczycieli świeckich władze kościelne dbały o to, by nauczyciele posiadający kwalifikacje ogólne do nauki w szkole nie uczyli religii bez misji kanonicznej i zdali egzamin kwalifikacyjny przed komisją biskupią⁷⁹.

⁷⁴ W. Gryziecki, *W sprawie nauki religii*, „Gazeta Kościelna” 35:1928, nr 19, s. 219-221.

⁷⁵ AKMK Akta Szkolne 1928-1930 (b. sygn.), *Deklaracja protestująca przeciwko wysuwaniu na terenie sejmowym i rządowym żądaniom wprowadzenia szkoły bezwyznaniowej na obszarze Polski*, 26 IX 1928.

⁷⁶ AAN MWRiOP 955 k. 86, *Rezolucja [Ligi Katolickiej z Leszna] podpisana przez Zarząd*, 3 I 1929.

⁷⁷ „Dziennik Urzędowy MWRiOP” 1924, nr 1, poz. 5.

⁷⁸ AKMK TS XIV, 63, s. 2, *Komisja Szkolna Episkopatu do Ministra WRiOP*, styczeń 1936.

⁷⁹ W odpowiedzi na pytanie w tej sprawie ordynariat lubelski poinformował kurię łucką, że uczyć w szkole powszechnej powinien mieć ogólne kwalifikacje nauczycielskie lub ukończone przynajmniej 6 klas gimnazjum oraz – w obu przypadkach – zdany przed komisją biskupią egzamin z nauki religii. Archiwum Archidiecezji Lubelskiej

Sytuacja uległa zmianie po wydaniu przez prezydenta Ignacego Mościckiego 6 III 1928 r. rozporządzenia o kwalifikacjach zawodowych nauczycieli szkół powszechnych⁸⁰. Artykuł 1 i 13 dokumentu przewidywał wydanie osobnego zarządzenia określającego kwalifikacje zawodowe do nauczania religii i ustalenia w służbie publicznych szkół powszechnych w porozumieniu z właściwą władzą duchowną. Zgodnie z tym rozporządzeniem, 1 IV 1928 r. straciły moc wszystkie wcześniejsze przepisy wydane w kwestiach normowanych przez ten dokument.

Wydanie okólnika, który ustalałby na nowo normy kwalifikacyjne dla pozostałych nauczycieli i katechetów duchownych i świeckich uczących w szkołach powszechnych w myśl rozporządzenia z marca 1928 r., odwlekło się do 1937 r. mimo niezwłocznie rozpoczętych negocjacji pomiędzy Episkopatem i ministerstwem⁸¹. Z zachowanych dokumentów wynika, że pertraktacje przebiegały niezwykle opieszale i po pewnym czasie utknęły w martwym punkcie. Najprawdopodobniej żadna ze stron nie traktowała wydania okólnika jako sprawy pilnej. W ministerialnej notatce służbowej zatytułowanej „Kolejność finalizacji konkordatu” zagadnienie to znajdowało się na 12. z 14 pozycji⁸². Przesłany przez ministerstwo w czerwcu 1930 r. projekt kwalifikacji został odesłany po naniesieniu poprawek przez sekretarza Episkopatu S. Łukomskiego dopiero 10 XII 1930 r.⁸³ Po uwzględnieniu korekt, zaproponowanych przez biskupów, nowa wersja projektu wpłynęła do sekretariatu Episkopatu pół roku później – 17 VI 1931 r.⁸⁴ Opinię o tym projekcie dla MWRiOP zredagował ordynariusz łomżyński w październiku 1931 r. Wychodząc z założenia, że ustalenie programu i czasu trwania studium katechetycznego dla świeckich oraz zakresu materiału do egzaminów i składu komisji egzaminacyjnej należy do wyłącznej kompetencji Kościoła, zażądał wykreślenia z projektu sformułowania, że kwestie te będzie ustalało MWRiOP w porozumieniu z Episkopatem. Ponadto był zdania, że stosowanie art. 4, 5, 12, 16, 17, 18, 23 i 25 rozporządzenia prezydenta z marca 1928 r. winno być dokonywane za zgodą lub w porozumieniu z ordynariuszem⁸⁵. Sprawa utknęła w martwym punkcie. Każda ze stron trwała przy swoim zdaniu i żadna ze stron nie starała się o wznowienie rozmów.

Pięć lat później minister W. Świątosławski napisał do przewodniczącego Komisji Szkolnej Episkopatu abpa Adama Sapiehy, że brak porozumienia w latach 1930 i 1931 był wynikiem zakwestionowania przez bpa S. Łukomskiego w piśmie z października 1931 r. tego, co wcześniej uzgodniono o kursach katechetycznych i co było nawet zawarte w projekcie nadesłanym do ministerstwa przez sekretarza Episkopatu

(dalej: AAL) Rep. 61. VIII Nr 18, *Kuria łucka do kurii lubelskiej*, 1 III 1926; *Ks. Kogłarski do kurii łuckiej*, 8 III 1926.

⁸⁰ Rozporządzenie Prezydenta RP z 6 marca o kwalifikacjach zawodowych nauczycieli szkół powszechnych, „Dziennik Urzędowy MWRiOP” 10:1928, nr 28, poz. 258.

⁸¹ AAN MWRiOP 403, s. 87-88, *Bp Przeździecki do Bartla*, 28 II 1930. Spis spraw, które w wykonaniu Konkordatu powinny być uregulowane. Wśród spraw ważnych określonych przez bpa Szelągka w lutym 1928 r. nie było sprawy kwalifikacji. AAN MWRiOP 403 s. 89, *Wykonanie Konkordatu [Notatka do użytku osobistego ministra?]*, 8 XI 1930.

⁸² AAN MWRiOP 403, s. 92, *Kolejność finalizacji Konkordatu*, kwiecień 1930.

⁸³ AKMK TS XIV, 44, *Bp Łukomski do Ministra WRiOP*, 10 XII 1930.

⁸⁴ AKMK TS XIV, 44, *Czerwiński do bpa Łukomskiego*, 17 VI 1931.

⁸⁵ AKMK TS XIV, 44, *Bp Łukomski do Ministra WRiOP*, 10 X 1931.

w grudniu 1930 r.⁸⁶ Potwierdził to sam bp S. Łukomski w wyjaśnieniach nadesłanych do metropolity⁸⁷. Brak jakichkolwiek informacji o konsultacjach oraz negocjacjach w sprawozdaniach z posiedzenia Komisji Prawnej i Konferencji Plenarnych Episkopatu świadczy o tym, że członkowie Episkopatu nie dostrzegali konieczności wydania owego rozporządzenia. Nie sądzono, że strona rządowa wykorzysta brak ustaleń w sprawach kwalifikacji w konflikcie pomiędzy Kościołem a państwem na początku lat trzydziestych. Ministerstwo również nie prowadziło intensywnych prac redakcyjnych. Dokumentacja konsultacji i kolejne projekty rozporządzenia ospale krążyły po różnych urzędach ministerstwa. Wiadomo, że od końca 1933 r. znajdowały się w Wydziale Polityki Oświatowej. W czerwcu 1934 r. dyrektor Departamentu II MWRiOP pisał do dyrektora Departamentu V, że sprawa jest w toku załatwiania⁸⁸.

Początkowo brak rozporządzenia nie zmienił praktyki urzędniczej. Jak dawniej, bez przeszkód obsadzano stanowiska prefektowskie na podstawie pism przesyłanych od inspektorów lub kuratorów. Po pewnym czasie władze szkolne uznając, że kwalifikacje nie zostały określone w sposób przewidziany przez rozporządzenie z 6 III 1928 r., twierdziły, że nauczycieli religii nie mianowanych przed 1 IV 1928 r. nie można było ustalić z powodu braku ustawy. Zmiana poglądów urzędników oświatowych związana była z konfliktem pomiędzy Episkopatem a Ministerstwem WRiOP o miejsce Kościoła w nowo powstającym systemie edukacyjnym.

Jak słusznie zauważono, w postępowaniu ministerstwa w sprawie kwalifikacji nauczycieli szkół powszechnych nie było konsekwencji. Jeżeli bowiem nie było przepisów określających kwalifikacje, to ich brak powinien nie tylko uniemożliwić ustalenie, ale również nauczanie w szkole. Władze szkolne nie widziały przeszkód w dopuszczaniu do nauki, dostrzegały je natomiast w ustaleniu i awansach⁸⁹. W lutym 1935 r. ministerstwo przesłało do kuratoriów okólnik, w którym polecono przyznawać księżom prefektom wstępującym na służbę 11. grupę uposażenia, a posiadającym dyplom magistra i doktora – 10. Zapowiedziano przy tym, że przepisy te będą aktualne aż do wydania przez ministerstwo zarządzenia o kwalifikacji prefektów w szkole powszechnej. Zarządzenie to było krzywdzące dla katechetów, ponieważ nauczyciele innych przedmiotów, posiadający wyższe wykształcenie otrzymywali przy mianowaniu 9. grupę⁹⁰.

Równocześnie ministerstwo, powołując się na rozporządzenie z 19 XII 1933 r., zaczęło wymagać do ustalenia katechetów szkół powszechnych złożenia egzaminu praktycznego. Tym, którzy byli już katechetami, zaczęto administracyjnie obniżać uposażenie, powołując się na to, że przed ustaleniem nie zdali wspomnianego egzaminu. W wielu przypadkach odmawiano przyznania wakującego etatu uczącemu już księdzu, stwierdzając, że musi przez kilka lat pracować jako katecheta tymczasowy, by władze mogły sprawdzić jego umiejętności pedagogiczne.

Z wielu diecezji zaczęły napływać do przewodniczącego Komisji Szkolnej Episkopatu abpa A. Sapięhy informacje o działaniach inspektorów i kuratorów, wy-

⁸⁶ AKMK TS XIV, 74, *Świętosławski do abpa Sapięhy*, 4 VI 1936.

⁸⁷ AKMK TS XIV, 76, *Bp Łukomski do abpa Sapięhy*, 14 VI 1936.

⁸⁸ AAN MWRiOP 403, s. 177. *Dyrektor Departamentu II do Dyrektora Departamentu V*, 26 VI 1934.

⁸⁹ *Jakie kwalifikacje wymagane są od nauczyciela religii rzymskokatolickiej? Poradnik w sprawach prawnosłużbowych*, „Nauczyciel Polski” 1937, nr 12 z 15 września, s. 7.

⁹⁰ AKMK TS XIV, 51, *Bekiesz do abpa Jalbrzykowskiego*, 23 III 1935.

wołanych owymi zarządzeniami⁹¹. Decyzje władz oświatowych skłoniły Episkopat do podjęcia działań w obronie katechetów. Biskupi różnili się jednak w ocenie sytuacji, a także w sposobach reagowania. Bp S. Adamski proponował metropolii krakowskiemu wznowienie przerwanych w 1931 r. rozmów w sprawie wydania rozporządzenia o kwalifikacjach zawodowych nauczycieli szkół powszechnych. Nie widział też trudności w tym, by katecheci zdawali egzamin. Sądził, że należy uzgadniać z władzami program egzaminu, tak jak uzgadniało się z nimi liczbę godzin religii i program nauki religii, tym bardziej, że egzamin obejmowałby również przedmioty świeckie: psychologię, pedagogikę i dydaktykę. Ponadto zwracał uwagę, że nauczyciele świeccy po 2-3 latach nauki religii powinni zdawać egzamin praktyczny, który świadczyłby o tym, że katecheta się dokształca i jest zdolny do dalszego nauczania religii. Proponował, by ordynariaty od tego rodzaju egzaminu uzależniały udzielanie misji kanonicznej⁹². Innego zdania był sekretarz episkopatu bp S. Łukomski. Uważał on, że sprawę reguluje dostatecznie konkordat i „żadnego rozporządzenia o kwalifikacji księży prefektów nie tylko nie potrzeba, ale ani nawet dopuścić nie możemy”⁹³. Zaistniałą sytuację abp A. Sapieha zreferował 8 X 1935 r. na posiedzeniu Komisji Szkolnej Episkopatu. Obecni na niej biskupi powołując się na konkordat, nie zgodzili się na składanie przez księży dodatkowych egzaminów praktycznych przewidzianych dla nauczycieli szkół powszechnych. Domagali się natomiast uregulowania kwestii dokształcania świeckich nauczycieli religii w porozumieniu z Episkopatem⁹⁴.

Ponieważ do Krakowa docierało coraz więcej informacji o kontrowersyjnych działaniach władz, abp A. Sapieha w imieniu Komisji Szkolnej Episkopatu 10 I 1936 r. wysłał protest do MWRiOP⁹⁵. Miesiąc później, 19 II 1936 r., w przeddzień zebrania Komisji Szkolnej, rozmawiał w tej sprawie z ministrem W. Świątosińskim. Początkowo wydawało się, że konferencja ta była punktem zwrotnym konfliktu. Minister przyznał bowiem, że księża, uczący w szkołach wszystkich typów, mają kwalifikacje na mocy konkordatu⁹⁶. Tydzień wcześniej pełniący obowiązki dyrektora Biura Personalnego MWRiOP Z. Kwiatkowski zajął zupełnie inne stanowisko. Na pytanie kuratorium lwowskiego z 16 XI 1935 r., czy słusznie stosuje par. 20 rozporządzenia Rady Ministrów z 19 XII 1933 r., odmawiając ustalenia stałych katechetów, a rozpoczynającym naukę przyznając najniższą grupę uposażenia, odpisał: tak. Nie dostrzegał sprzeczności pomiędzy rozporządzeniem z 6 III 1928 r. a konkordatem. Był zdania, że art. XIII konkordatu mówił o kwalifikacjach wystarczających do nauczania religii, a rozporządzenie prezydenta o kwalifikacjach zawodowych do ustalenia

⁹¹ AKMK TS XIV, 79, *Ks. Bekiesz do abpa Sapiehy*, 27 VII 1936; AKMK TS XIV, 46, *Kuratorium Okręgu Szkolnego Krakowskiego do ks. Grzywny*, 17 IV 1934; AKMK TS XIV, 53, *Kuratorium Okręgu Szkolnego Krakowskiego do ks. Grzywny*, 11 VII 1935; *ibidem*, *Ks. Grzywna do Najwyższego Trybunału Administracyjnego w Warszawie*, [lipiec 1935]; AKMK TS XIV, 58, *Inspektor krakowski do ks. Hetmała*, 17 IX 1935; *Inspektor krakowski do ks. Hetmała*, 18 X 1935; AKMK TS XIV, 56, *Lewicki do Kurii siedleckiej*, 11 IX 1935; *ibidem*, *Bp Przeździecki do Lewickiego*, 16 IX 1935; AKMK TS XIV, 36, *Bp Barda do Ministra WRiOP*, 10 II 1936; AKMK TS XIV, 69, *Bp Barda do Komisji Szkolnej*, 27 III 1936; AKMK TS XIV, 86, *Inspektor Szkolny w Złoczowie do ks. Tustanowskiego*, 27 XI 1936; AKMK TS XIV, 54, *Kuria Lubelska do Biura Episkopatu*, 4 IX 1935.

⁹² AKMK TS XIV, 49, *Bp Adamski do abpa Sapiehy*, 27 II 1935.

⁹³ AKMK TS XIV, 52, *Bp Łukomski do abpa Sapiehy*, 28 III 1935.

⁹⁴ AAKat. KBA 77, *Konferencja Komisji Szkolnej Episkopatu Polskiego*, Warszawa 8 X 1935.

⁹⁵ AKMK TS XIV, 63, *Komisja Szkolna Episkopatu do Ministra WRiOP*, 10 I 1936.

⁹⁶ AAKat. KBA 77, *Konferencja Komisji Szkolnej Episkopatu*, Warszawa 20 II 1936.

w służbie. Zaznaczył, że do czasu określenia kwalifikacji zawodowych nauczyciele religii nie będą mogli otrzymywać uposażenia jak nauczyciele posiadający pełne kwalifikacje zawodowe ani nie mogą być ustaleni w służbie nauczycielskiej⁹⁷. 20 II 1936 r., składając sprawozdanie z rozmów w ministerstwie, metropolita powiedział członkom komisji, że w sprawie kwalifikacji nauczycieli świeckich pierwszy ruch, zdaniem W. Świętosławskiego, należy do biskupów. Minister oczekiwał odpowiedzi Episkopatu na pismo wystosowane jeszcze w 1931 r. Bp Łukomski wyjaśnił pozostałym członkom komisji, że odpowiedź została wysłana. Jego zdaniem wypowiedzi ministra wykazały, że nie bardzo orientował się w sytuacji. Konflikt bowiem dotyczył nie tylko katechetów świeckich, ale i duchownych⁹⁸.

W zaistniałej sytuacji tydzień później abp A. Sapieha wysłał do MWRIOP kopię pisma ordynariusza łomżyńskiego z 10 X 1931 r. w sprawie kwalifikacji księży. List ten pokazywał, że w 1931 r. nie było w tej kwestii żadnych kontrowersji pomiędzy Episkopatem i władzami szkolnymi. Obydwie układające się strony uznawały, że ukończenie studiów na uniwersytecie lub w innym zakładzie teologicznym było wystarczającą kwalifikacją do ustalenia w służbie. Zgadzały się również, że uregulowania wymagała sprawa zatrudniania katechetów świeckich⁹⁹. Minister zlekceważył powtórnie przysłane pismo. Zareagował natomiast na protest wystosowany do niego 10 I 1936 r. Widocznie w ministerstwie odbyły się wewnętrzne konsultacje, ponieważ w odpowiedzi nie nawiązywał do swej wcześniejszej deklaracji, ale podtrzymał argumenty znane z listu wysłanego do kuratorium lwowskiego. Rozróżnił kwalifikacje do nauczania i kwalifikacje do ustalenia w służbie. Usprawiedliwiając niejako swoją postawę przypominał, że ministerstwo dwukrotnie dostarczyło Episkopatowi odpowiednie projekty, ale stanowisko biskupów, wyrażone w notach zredagowanych przez sekretarza Episkopatu 10 XII 1930 r. i 10 X 1931 r., uniemożliwiło porozumienie. Jego zdaniem wszelkie kłopoty wynikały z takiego stanu rzeczy¹⁰⁰. Odpowiedź ministra oburzyła bpa S. Łukomskiego, ponieważ w pismach opracowanych przez niego nie znalazło się ani jedno zdanie, które mogłoby zamknąć drogę do dalszych pertraktacji¹⁰¹. W kwietniu 1936 r. abp A. Sapieha nadesłał kolejne wyjaśnienia i pytania do ministra¹⁰² oraz memoriał omawiający całokształt stosunków między Kościołem a państwem na terenie szkoły¹⁰³. Była to jedna z ostatnich wymian korespondencji, świadcząca o konflikcie pomiędzy Kościołem a państwem w sprawach szkolnych.

Wraz ze zmianami politycznymi w Polsce zmieniło się nastawienie rządu do Kościoła. Nowej polityce wewnętrznej należy przypisać zmianę stanowiska ministra w sprawie rozporządzenia o kwalifikacji nauczycieli religii w szkołach powszechnych. W czerwcu 1936 r. abp A. Sapieha otrzymał niespodziewanie z ministerstwa nowy, obszerniejszy od poprzednich, projekt rozporządzenia sformułowany według

⁹⁷ AKMK TS XIV, 65, *Ministerstwo WRiOP do KOSz. Lwowskiego*, 12 II 1936.

⁹⁸ AAKat. KBA, 77, *Konferencja Komisji Szkolnej Episkopatu*, Warszawa 20 II 1936.

⁹⁹ AKMK TS XIV, 36, *Abp Sapieha do Świętosławskiego*, 26 II 1936.

¹⁰⁰ AKMK TS XIV, 67, *Świętosławski do abpa Sapiehy*, 29 II 1936.

¹⁰¹ AKMK TS XIV, 134, *Bp Łukomski do abpa Sapiehy*, 13 III 1936.

¹⁰² AKMK TS XIV, 71, *Abp Sapieha do Świętosławskiego*, 18 IV 1936.

¹⁰³ AKMK TS XIV, 248, *Komisja Szkolna Episkopatu do Świętosławskiego*, 17 IV 1936. Memoriał Episkopatu: TS XIV, 248 s. 2, *Komisja Szkolna Episkopatu do Ministra WRiOP*, 17 IV 1936.

uzgodnionych wcześniej zasad¹⁰⁴. Tym razem hierarchowie nie zwlekali z podjęciem koniecznych konsultacji. Biorąc pod uwagę sugestie nadesłane przez biskupów: S. Adamskiego,¹⁰⁵ S. Łukomskiego¹⁰⁶ i W. Jasińskiego¹⁰⁷, przewodniczący Komisji Szkolnej przedstawił ministrowi 11 VII 1936 r. oficjalne stanowisko Kościoła w sprawie nadesłanego projektu¹⁰⁸. Oczekiwano w nim następujących zmian: rezygnacji z wymogu nostryfikacji dyplomów uzyskanych na uczelniach zagranicznych – nie żądano tego dotychczas od katechetów szkół średnich (par. 1); wprowadzenia zapisu, że zezwolenie na nauczanie dla katechetów świeckich i przyznawanie im w wyjątkowych wypadkach kwalifikacji bez spełnienia warunków przewidzianych w rozporządzeniu odbywa się w porozumieniu z władzami duchownymi (par. 3, 4); mocniejszego podkreślenia, że duszpasterze parafialni mają misję mocą swego urzędu, ze wskazaniem na okólnik z 13 XII 1926 r.; jednoznacznego zapisu, że egzamin praktyczny dotyczy wyłącznie osób świeckich (par. 8), oraz zaznaczenia, że rozporządzenie dotyczy duchownych katolickich wszystkich obrządków (par. 19). Do proponowanych zmian W. Świątosławski ustosunkował się 23 IX 1936 r.¹⁰⁹ Równocześnie przesłał do Krakowa poprawiony projekt¹¹⁰, w którym nie uwzględniono jednak uwag Episkopatu. Ministerstwo obstawało przy obowiązkowej nostryfikacji dyplomu, „ponieważ jest to norma ogólna, która nie dopuszcza wyjątków”. W paragrafach 3 i 4 nie umieszczono uwagi, że minister może w wyjątkowych wypadkach zezwolić na nauczanie bez kwalifikacji oraz przyznać kwalifikacje w drodze wyjątku, w porozumieniu z władzą duchowną. W nowej wersji projektu dodano jedynie, że minister może tak uczynić w przypadku osób posiadających misję kanoniczną. Minister nie widział również potrzeby dodania do paragrafu 8 sformułowania, że obowiązek egzaminu praktycznego dotyczy katechetów świeckich, ponieważ wynikało to z paragrafu 6.

Analizy nowego wariantu projektu dokonał bp S. Łukomski¹¹¹. Twierdził, że nie wolno się godzić na niektóre sformułowania proponowane przez ministerstwo. W sprawie nostryfikacji dyplomów powoływanie się na normę ogólną „jest nieuzasadnione, gdyż sprawa duchowieństwa nauczającego religii jest odrębna od sprawy osób nauczających innych przedmiotów”. Zdaniem sekretarza Episkopatu świadczyło o tym rozporządzenie o kwalifikacji dla duchownych uczących w szkołach średnich, gdzie nie postawiono takiego wymogu. Sądził ponadto, że brzmienie paragrafu 3 i 4 było niewystarczające. Zwracał uwagę, że misja kanoniczna obowiązywała tylko na terenie jednej diecezji. Gdyby inny biskup nie udzielił misji, mogłoby dojść do konfliktu. Co do paragrafu 5, domagał się wyraźnego stwierdzenia, że duszpasterze para-

¹⁰⁴ AKMK TS XIV, 74, *Świątosławski do abpa Sapiehy*, 4 VI 1936. *Rozporządzenie Ministra WRiOP o kwalifikacjach zawodowych nauczycieli religii rzymskokatolickiej w szkołach powszechnych (projekt)*. Załącznik do nr. II-2463-36.

¹⁰⁵ AAKat. KBA 77, *Uwagi do projektu rozporządzenia MWRIOP o kwalifikacjach zawodowych nauczycieli religii rzymskokatolickiej w szkołach powszechnych*, 20 VI 1936. Uwagi opracował ks. Milik.

¹⁰⁶ AKMK TS XIV, 76, *Bp Łukomski do abpa Sapiehy*, 14 VI 1936.

¹⁰⁷ AKMK TS XIV, 77, *Bp Jasiński do abpa Sapiehy*, 21 VI 1936.

¹⁰⁸ AKMK TS XIV, 78, *Bp Sapieha do Świątosławskiego*, 11 VII 1936.

¹⁰⁹ AKMK TS XIV, 80, *Świątosławski do abpa Sapiehy*, 23 IX 1936.

¹¹⁰ AKMK TS XIV, 81. *Rozporządzenie Ministra WRiOP o kwalifikacjach zawodowych nauczycieli religii rzymskokatolickiej w szkołach powszechnych (projekt)*. Załącznik do nr. II-5620/36.

¹¹¹ AKMK TS XIV, 84, *Bp Łukomski do abpa Sapiehy*, 6 X 1936.

fialni posiadają misję kanoniczną mocą swego urzędu parafialnego. Jego zdaniem nie należało dopuścić do powołania się w art. 19 rozporządzenia, zawierającym uwagę, iż przepisy dotyczą duchownych wszystkich obrządków, na art. IX konkordatu. Mówiąc o ustroju administracyjnym, bp Łukomski wyliczał tylko trzy obrządki: łaciński, grecki i ormiański. Według niego czym innym jest duszpasterstwo, a czym innym ustrój Kościoła. Najprawdopodobniej obawiał się, że proponowane przez MWRiOP sformułowanie zamknie dostęp do szkoły księżom obrządku bizantyjsko-słowiańskiego. Zgodnie z tymi sugestiami, 30 X 1936 r. książę metropolita w imieniu Komisji Szkolnej wysłał odpowiedź do ministerstwa¹¹². Z powodu choroby nie dane mu było jednak koordynować dalsze prace redakcyjne. Ostateczne rozmowy z władzami szkolnymi prowadził w imieniu Episkopatu wiceprzewodniczący Komisji Szkolnej bp W. Jasiński¹¹³. W lutym 1937 r., w trakcie konferencji przedstawicieli Komisji Szkolnej z ministrem W. Świątosławskim i wiceministrem, ordynariusza łódzkiego zapewniono, że sprawa zostanie szybko załatwiona. 15 IV 1937 r. ponowiono obietnicę w czasie kolejnej rozmowy bpa W. Jasińskiego z ministrem i dyrektorem M. Pollakiem. Następne spotkanie odbyło się 8 V 1937 r., a jako przedstawiciele władz brali w nim udział W. Świątosławski i Ferek-Błaszczczyński¹¹⁴.

Mimo wielu rozmów i ciągłych zapewnień ze strony najwyższych urzędników o konieczności przyspieszenia prac, czwartą wersję projektu przysłało przewodniczącemu Komisji Szkolnej dopiero 11 VIII 1937 r.¹¹⁵ Abp A. Sapieha ustosunkowując się do niej, napisał do prowadzącego negocjacje bpa W. Jasińskiego, że kilka paragrafów wymaga dalszych pertraktacji¹¹⁶. Zastrzeżenia, jakie wysunął wobec projektu, były powtórzeniem jego poprzedniej opinii. Ani jego, ani bpa S. Łukomskiego¹¹⁷ argumenty władz szkolnych nie przekonały. Aby nie doszło do impasu w rozmowach, strona kościelna zdecydowała się na ustępstwa. 21 X 1937 r. bp W. Jasiński poinformował ministerstwo, że Kościół zgodził się na to, by program egzaminu ustalało ministerstwo w porozumieniu z delegatem Episkopatu, a nie odwrotnie. Proponował ponadto, by ściśle określić skład komisji egzaminacyjnej, tak by zawsze wchodził w jej skład: egzaminatorzy duchowni, delegat biskupa diecezji, na której obszarze odbywa się egzamin, oraz przedstawiciel ministerstwa¹¹⁸. Na posiedzeniu Komisji Szkolnej w listopadzie 1937 r. biskupi przyjęli paragrafy 1 i 6 w wersji ministerstwa¹¹⁹. Dwa miesiące później W. Świątosławski przesłał następny projekt dokumentu¹²⁰. Nie zmieniono w nim brzmienia paragrafu 1 dotyczącego nostryfikacji dyplomów uzyskanych poza granicami Polski. Dodano jedynie, że proces dokonuje się w oparciu o istniejące przepisy państwowe. Przeredagowano zapis o misji kanonicznej (par. 4),

¹¹² AKMK TS XIV, 85, *Komisja Szkolna do Świątosławskiego*, 30 X 1936.

¹¹³ AKMK TS XIV, 289, *Bp Sapieha do bpa Jasińskiego*, 21 VI 1937.

¹¹⁴ AKMK TS XIV, 95, *[Notatki Jasińskiego w sprawie przebiegu rozmów w sprawie kwalifikacji z] 21 X 1937*.

¹¹⁵ AKMK TS XIV, 89, *Świątosławski do bpa Sapiehy*, 11 VIII 1937.

¹¹⁶ AKMK TS XIV, 90, 91, *Abp Sapieha do bpa Jasińskiego*, 19 VIII 1937.

¹¹⁷ AKMK TS XIV, 93, *Bp Łukomski do bpa [Jasińskiego]*, 15 IX 1937.

¹¹⁸ AKMK TS XIV, 97, *Bp Jasiński do Świątosławskiego*, 21 X 1937.

¹¹⁹ TS XIV, 21, *Protokół z posiedzenia Komisji Szkolnej Episkopatu*, Kraków 16 XI 1937.

¹²⁰ AKMK TS XIV, 99, *Świątosławski do bpa Jasińskiego*, 10 XII 1937 (nr II. P-9979/37); AKMK TS XIV, 99, *Rozporządzenie Ministra WRiOP o kwalifikacjach zawodowych nauczycieli religii rzymskokatolickiej w szkołach powszechnych (projekt)*. Załącznik do nr II. P-9979/37.

rozszerzając go zgodnie z sugestiami Episkopatu o wzmiankę, że posiadanie misji nie obowiązuje duchowieństwa parafialnego. W kwestii wyjątkowego pozwolenia na trzyletnie nauczanie bez wymaganych rozporządzeniem kwalifikacji nie uwzględniono życzenia biskupów, by ministerialna decyzja była podejmowana w porozumieniu z władzą duchowną (par. 3). W sprawie zwalniania z egzaminu praktycznego uznano, że minister może zwolnić katechetę, którego pracę uzna się za „wybitną”, po wysłuchaniu opinii właściwej władzy duchownej (par. 11). W tym punkcie doszło do minimalnego kompromisu, choć zgoda władzy duchownej i wysłuchanie opinii to dwa różne zagadnienia. Pominęto natomiast paragraf 19 stwierdzający, że rozporządzenie dotyczy duchownych katolickich wszystkich obrządków. Na kolejnym zebraniu Komisji Szkolnej 16 XII 1937 r. rozpatrzono ministerialny projekt. Po przedyskutowaniu dokument przyjęto¹²¹, a dzień później bp W. Jasiński powiadomił MWRiOP, że Episkopat uważa projekt za uzgodniony¹²². Tak naprawdę strona kościelna poza stwierdzeniem, że od duchowieństwa parafialnego nie jest wymagane posiadanie misji kanonicznej, osiągnęła niewiele. We wszystkich spornych kwestiach przyjęto zdanie ministerstwa w złagodzonej nieco formie. Za zgodą hierarchii minister podpisał i ogłosił rozporządzenie 24 XII 1937 r.¹²³

Dokument był podzielony na pięć części. W pierwszej znajdowały się przepisy dotyczące kwalifikacji zawodowych do nauczania religii rzymskokatolickiej w publicznych i prywatnych szkołach powszechnych, w drugiej – dotyczące kwalifikacji zawodowych do ustalenia nauczycieli religii rzymskokatolickiej w publicznych szkołach powszechnych, w trzeciej – o kwalifikacjach dodatkowych, a w dwu ostatnich – przepisy przejściowe i końcowe.

Za uprawnionego do nauczania w szkołach powszechnych prywatnych i państwowych uznano duchownego posiadającego dyplom ukończenia uniwersyteckich studiów teologicznych lub świadectwo ukończenia studiów w seminariach duchownych; w przypadku ukończenia studiów w zagranicznym zakładzie nauczania konieczna była nostryfikacja dyplomu (par. 1). Osoby świeckie uznano za posiadające kwalifikacje do nauczania religii w wyżej wymienionych szkołach w przypadku posiadania kwalifikacji określonych w rozporządzeniu Prezydenta RP z 6 III 1928 r. bądź legitymujących się gimnazjalnym świadectwem dojrzałości lub innym świadectwem uprawniającym do studiów wyższych; w obu przypadkach kandydat na nauczyciela religii musiał mieć ukończony kurs katechetyczny organizowany przez władze kościelne, zakończony złożeniem z wynikiem pozytywnym egzaminu przed komisją kościelną (par. 2). W wyjątkowych przypadkach MWRiOP mogło zezwolić na nauczanie religii osoby nie posiadające wymienionych w par. 1 i 2 świadectw, ale nie dłużej niż na trzy lata (par. 3). Przypominano również obowiązek posiadania przez księży i świeckich misji kanonicznej do nauczania religii; nie dotyczył on duchowieństwa parafialnego (par. 4). Kwalifikacje zawodowe wymienione w par. 1 były równocześnie odpowiednimi kwalifikacjami zawodowymi wymaganymi przez władze do ustalenia w służbie państwowej (par. 5). Świeccy nauczyciele, by zostać

¹²¹ AKMK TS XIV, 24, *Konferencja Komisji Episkopatu, Warszawa 16 XII 1937*.

¹²² AKMK TS XIV, 100, *Bp Jasiński do Świątosławskiego, 17 XII 1937*.

¹²³ *Rozporządzenie Ministra WRIOP z dnia 24 XII 1937 r. o kwalifikacjach zawodowych nauczycieli religii rzymskokatolickiej w szkołach powszechnych*, Dz. U. RP 1938, nr 4, poz. 26.

ustalonymi w służbie, musieli zdać egzamin praktyczny na nauczyciela religii przed komisją egzaminacyjną powołaną przez MWRIOP w porozumieniu z władzami kościelnymi (par. 6). Do tego egzaminu mógł przystąpić nauczyciel religii rzymskokatolickiej po dwuletniej nieprzerwanej pracy w szkole publicznej lub niepublicznej (ale za zgodą ministerstwa), w wymiarze nie mniejszym niż 14 godzin tygodniowo (par. 7). Egzamin w miarę możliwości miał być zorganizowany w szkole, w której uczył przystępujący do egzaminu; można było go zdawać zasadniczo dwa razy (par. 8). Jeśli któryś z nauczycieli nie przystąpił do egzaminu w ciągu pięciu lat od momentu zatrudnienia, należało rozwiązać z nim stosunek służbowy. W przypadkach szczególnych kurator mógł prolongować termin egzaminu, ale nie więcej niż na rok (par. 9). Egzamin tracił ważność, jeżeli osoba go zdająca przez 10 lat z rzędu nie pracowała w szkole lub administracji szkolnej (par. 10). Z egzaminu praktycznego mógł zwolnić minister WRiOP, po zasięgnięciu opinii władzy duchownej, o ile praca została uznana za wybitną (par. 11). Kwalifikacje dodatkowe mógł uzyskać absolwent państwowych wyższych kursów nauczycielskich lub zakładów naukowych uznanych za równorzędne albo osoba, która zdała równowartościowe egzaminy (par. 12). Poinstalowano również, że zatrudnieni na dotychczasowych zasadach będą mogli uczyć bez uzupełnienia kwalifikacji przez trzy lata (par. 13 i 14). MWRIOP mogło również uznać za posiadających kwalifikacje do nauczania tych nauczycieli, którzy nie mieli kwalifikacji określonych w rozporządzeniu, ale wykazali się dobrymi wynikami nauczania i świadectwem pomyślnego zdania egzaminu katechetycznego przed komisją biskupią (par. 15).

Następnym krokiem po opublikowaniu rozporządzenia było wydanie okólnika o egzaminie praktycznym na nauczyciela religii rzymskokatolickiej dla świeckich. W czerwcu ministerstwo przekazało biskupom uzgodnione wstępnie rozporządzenie o składzie komisji egzaminacyjnej i przepisach szczegółowych dotyczących przebiegu egzaminu¹²⁴. W uwagach do projektu bp W. Jasiński i abp A. Sapieha napisali, że obecny w komisji duchowny nauczyciel religii ma mieć jako rzeczoznawca głos decydujący. Proponowali również, by skład komisji był podawany do wiadomości egzaminowanego¹²⁵. W opracowanym przez MWRIOP nowym projekcie nie uwzględniono pierwszej poprawki, ujęto tylko drugą¹²⁶. W trakcie dalszych negocjacji abp A. Sapieha wnosił, by w skład komisji egzaminacyjnej wchodził z urzędu: inspektor, wizytator diecezjalny oraz duchowny nauczyciel religii. Ponadto postulował, by dokonać nowelizacji wcześniejszych rozporządzeń, szczególnie okólnika z 14 XII 1928 r. o ocenie kwalifikacji, dodając do niego, że obok oceny inspektora powinna się znaleźć ocena przedstawiciela kurii biskupiej¹²⁷. Propozycje ministerialne były omawiane przez Komisję Szkolną w lipcu 1938 r. Projekt, z zaznaczeniem, że stro-

¹²⁴ AKMK TS XIV, 104, *Bp Jasiński do abpa Sapiehy*, 12 VI 1938; TS XIV, 105, *Świętosławski do bpa Jasińskiego*, 14 VI 1938.

¹²⁵ AKMK TS XIV, 106, [*Projekt zarządzenia z uwagami abpa Sapiehy i bpa Jasińskiego*, 5 VII 1938]; AKMK TS XIV, 108, *Bp Jasiński do Świętosławskiego*, 12 VII 1938.

¹²⁶ AKMK TS XIV, 109, *Zarządzenie Ministra WRiOP o egzaminie praktycznym na nauczycieli religii rzymskokatolickiej publicznych szkół powszechnych*. Załącznik do nr. II-6404/38; AAN MWRIOP 195, s. 49, *Świętosławski do bpa Jasińskiego*, 13 X 1938.

¹²⁷ AKMK TS XIV, 111, *Abp Sapieha do bpa Jasińskiego*, 22 X 1938.

na rządowa zagwarantuje głos decydujący duchownemu członkowi komisji, został w zasadzie przyjęty¹²⁸.

Trudno powiedzieć, co spowodowało kilkumiesięczną zwłokę w wydaniu stosownego rozporządzenia – władze kościelne wyraziły zgodę na jego wydanie dopiero w marcu 1939 r.¹²⁹

Egzamin praktyczny odbywał się na podstawie przepisów o praktycznych egzaminach na nauczycieli publicznych szkół powszechnych¹³⁰ oraz postanowień szczegółowych zawartych w omawianym rozporządzeniu. Wszyscy członkowie komisji musieli być wyznania rzymskokatolickiego, a jednym z nich był duchowny nauczyciel religii. Mianował ich kurator danego okręgu szkolnego w porozumieniu z miejscowym ordynariuszem. Dodatkowo postanowiono, że w streszczeniach wymaganych do egzaminu ma się znaleźć streszczenie jednej książki religijnej. Część pierwsza egzaminu polegała na hospitacji przez komisję dwóch lekcji religii prowadzonych przez nauczyciela poddającego się egzaminowi. Komisja miała w ten sposób wyrobić sobie „możliwie dokładny sąd o wpływie kandydata na rozwój umysłowy i religijno-moralny powierzonych mu dzieci”. Pracę pisemną miała sprawdzić dwuosobowa komisja, w której skład musiał wchodzić ksiądz.

3. Zmiany przez władze państwowe zasad mianowania katechetów, ustalonych w rozporządzeniu wykonawczym do konkordatu

Do otwartego konfliktu o zasięgu ogólnopolskim w tych kwestiach doszło w latach trzydziestych. Wbrew rozporządzeniu MWRIOP z 24 IV 1926 r.¹³¹ w sprawie mianowania nauczycieli religii katolickiej, uzgodnionemu z Komisją Papieską, władze szkolne zaczęły wymagać, by księża składali do inspektoratów i kuratoriów oświaty podanie z prośbą o zatrudnienie na stanowisku prefekta¹³². Pogodzenie się z żądaniem władz szkolnych doprowadziłoby – jak słusznie zauważył bp S. Łukomski – do odsunięcia władz kościelnych od decyzji personalnych. Rola biskupów w konsekwencji sprowadziłaby się do wystawienia misji kanonicznej, a władze szkolne *de facto* stałyby się jedynym czynnikiem decydującym o nauczaniu religii¹³³.

W listopadzie 1932 r. bp S. Łukomski przypomniał biskupom, że katecheci nie mogą osobiście wносить podań o przyznanie etatów do władz szkolnych. Przedstawić

¹²⁸ AKMK TS XIV, 27, *Protokół posiedzenia Komisji Szkolnej Episkopatu, Kraków 6 VII 1938*.

¹²⁹ AKMK TS XIV, 112, *Abp Sapieha do Świętosławskiego, 12 III 1939*.

¹³⁰ *Przepisy o praktycznym egzaminie na nauczyciela publicznych szkół powszechnych*, Dz. U. RP 1939, nr 1, poz. 3.

¹³¹ *Okólnik MWRIOP z dnia 12 IV 1926 r. w sprawie postępowania władz szkolnych przy mianowaniu nauczycieli religii katolickiej*, Dziennik Urzędowy MWRIOP 1926, nr 9, poz. 104.

¹³² W diec. łomżyńskiej kurator OSz. Brzeskiego nie wydał nominacji na prefekta dla szkoły powszechnej w Ostrołęce, dla żeńskiego gimnazjum i seminarium w Łomży i dla gimnazjum w Ostrowie Mazowieckim, ponieważ prefekci nie wnieśli osobiście podań do Inspektoratu i kuratorium. Zob. AAN MWRIOP 955, 122, *Bp Łukomski do KOSz. Brzeskiego, 28 XII 1933*. Stanowisko Inspektora w Ostrołęce poparł kurator R. Petrykowski. Zob. AAN MWRIOP 955, 121, *R. Petrykowski do bpa Łukomskiego, 5 I 1934*.

¹³³ AKMK TS XII, 133 s. 3, *Konferencja Komisji Prawnej Episkopatu, 20 I 1934*. Jeszcze w marcu 1926 r. biskupi na wniosek abpa Sapichy postanowili, że o misję konieczną do wykładania religii mają się starać władze szkolne, a nie kandydat na katechetę. Zob. AKMK TS XIII, 36, s. 12-13, *Protokół Zjazdu Bp. Polskich, Warszawa 2-5 III 1926*.

kandydata na nauczyciela religii mógł jedynie ordynariusz, nie składając podania-prośby. Sekretarz Episkopatu był zdania, że sama prezentacja kandydata przez biskupa takie podanie zastępuje¹³⁴.

Hierarchom zebranych we wrześniu 1933 r. na Konferencji Plenarnej ordynariusz łomżyński zwrócił uwagę, że powinni się takim żądaniem sprzeciwić, gdyż „wskazanie księdza przez Ordynariusza obejmuje już zgodę kandydata na objęcie stanowiska”¹³⁵. Ponieważ roszczenia władz w tej sprawie nie ustawały, zajęto się tą kwestią ponownie na posiedzeniu Komisji Prawnej Episkopatu w grudniu 1933 r. Biskupi po raz kolejny nie zgodzili się na wymagania stawiane przez władze szkolne. W uzasadnieniu stanowiska zwrócili oni uwagę, że ustalenia z czerwca 1926 r., dotyczące mianowania katechetów, należały do tych, „co do których Prezes Rady Ministrów protokołem z d. 30 I 1931 r. dał Komisji Papieskiej zapewnienie, że one mają charakter umów obustronnie wiążących i nie mogą być przez Rząd ani przez Komisję Papieską jednostronnie zmienione”¹³⁶. Twierdzenie to oparł biskup na oświadczeniu premiera złożonym na Konferencji Komisji Papieskiej z przedstawicielami rządu 30 I 1931 r. Przywołana przez bpa Łukomskiego wypowiedź premiera wywołała konsternację w ministerstwie. Minister zarządził prawne analizy deklaracji premiera. Według urzędników wydziału prawnego premier oświadczył wtedy bez wątpliwości, że umowy zawarte z Komisją Papieską przez rząd nosiły charakter umów obustronnie wiążących. Zaznaczyli jednak, że rozporządzenia nie zatwierdzone przez rząd mogły być jednostronnie zmienione. Wydział prawny nie potrafił jednak powiedzieć, czy sporny okólnik należał do zatwierdzonych¹³⁷.

Spełnienie żądań władz szkolnych ułatwili, niestety, sami biskupi. Niektóre kurie biskupie podporządkowały się rozporządzeniu władz, wyrażając zgodę na wnoszenie przez księży do inspektoratów i kuratoriów osobistych podań o przyznanie posady prefektowskiej¹³⁸. Na takie precedensy powoływali się przedstawiciele ministerstwa w rozmowach i pismach skierowanych do Episkopatu. Występujący na spotkaniu Komisji Prawnej Episkopatu w lutym 1934 r. bp S. Łukomski stwierdził, że takie postępowanie ze strony ordynariuszy stanowi poważne zagrożenie dla wszystkich umów pokonkordatowych. Prawdopodobnie na jego wniosek komisja

¹³⁴ AAKat. KBA 78, Bp S. Łukomski, *Sprawy szkolne. Referat na Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa 23 XI 1932*.

¹³⁵ AKMK TS XIII, 91, s. 1, *Konferencja Plenarna Episkopatu Polski, Częstochowa 19-20 IX 1933*.

¹³⁶ AKMK TS XII, 132, s. 5-6, *Konferencja Komisji Prawnej Episkopatu, 2 XII 1933*.

¹³⁷ AAN MWRIOP 955, 154, [Potocki do Wydziału Prawnego, notatka służbowa w sprawie skargi bpa Łomżyńskiego do NTA dotyczącej nauczania religii w Cuplu], 13 XII 1935.

¹³⁸ AAKat. KBA 78, Bp S. Łukomski, *Sprawy szkolne. Referat na Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa 23 XI 1932*. W archidiecezji krakowskiej na życzenie kuratora Kupeczyńskiego przy przenoszeniu prefektów składano osobistą prośbę przenoszonego, ale zawsze za pośrednictwem Kurii Metropolitalnej i na wniosek tejże. Zob. AKMK Akta szkolne 1934-1935 (b. sygn.), *Odpowiedź ks. Hanuszka i ks. Ślepickiego na ankietę Komisji Papieskiej w sprawie postępowania przy nominacji prefektów, lipiec 1932*. W diecezji katowickiej kuratorium nie żądało wnoszenia podań. Zob. AAKat. KBA 78, Bp Adamski do bpa Łukomskiego, 3 I 1934. Informacje te nie zawsze były prawdziwe. Na przykład kurator brzeski w piśmie do bpa Łukomskiego pisał, że w Poznańskim kard. Hlond zlecił księżom prefektom podporządkowanie się wymaganiom kuratorium co do wnoszenia podań. AAN MWRIOP 955, 124, R. Petrykowski do bpa Łomżyńskiego, 5 I 1934. Prawda była inna. Kurator Pollak w porozumieniu z bpem Okoniewskim i kard. Hlondem postanowili, by podania i wszelkie inne pisma wnosić do kuratorium za pośrednictwem biskupa. Zob. AAN MWRIOP 955, 171, Pollak do Departamentu Wyznań, 10 IX 1936.

ta poprosiła ordynariuszy, by nie prowadzili na własną rękę rozmów na tematy konkordatowe¹³⁹.

Zgodnie z tymi ustaleniami na Konferencji Plenarnej w lutym 1934 r. przypomniano biskupom, „że w tych diecezjach, w których kandydaci na prefektów składali omyłkowo podania do władz szkolnych o przyznanie im stanowiska prefekta, tego zgłoszenia należy stanowczo zaniechać”¹⁴⁰. Po tej konferencji wystosowano memoriał do premiera w sprawach szkolnych. Między innymi protestowano w nim przeciwko nominacji księży oraz zwalnianiu prefektów z zajmowanych stanowisk bez uprzedniego porozumienia się z władzami kościelnymi. Ponadto wyrażono sprzeciw wobec praktyk pozbawiania proboszczów i wikariuszy prawa udzielania nauki religii¹⁴¹.

Ponieważ rozwiązanie niektórych kwestii spornych należało do Komisji Papieskiej, a innych do Komisji Szkolnej, przewodniczący obu komisji, bp H. Przeździecki i abp A. Sapieha, odbyli konferencję z przedstawicielami Ministerstwa WROiP. Protokół z tej rozmowy, zredagowany w ministerstwie, przekazano bpowi H. Przeździeckiemu. Ponieważ biskup zakwestionował niektóre sformułowania dotyczące przedmiotu sporu, poprosił przedstawicieli rządu o pisemne wyjaśnienie¹⁴². W archiwach nie udało się odnaleźć ministerialnej odpowiedzi. Ostatecznie jednak doszło do kompromisu pomiędzy Episkopatem a ministerstwem. Biskupi H. Przeździecki i S. Łukomski, po zasięgnięciu opinii o sposobie dotychczasowego postępowania poszczególnych ordynariuszy, zmienili zdanie¹⁴³. Na posiedzeniu Komisji Papieskiej w dniu 26 VII 1934 r. przedstawili nowe – kompromisowe – rozwiązanie sporu. Obecni na posiedzeniu hierarchowie przyjęli nowe rozstrzygnięcie. Podjętą wówczas decyzję zakomunikowano wszystkim ordynariuszom. Komisja zaproponowała, aby księża, z wyjątkiem duchowieństwa parafialnego, wnosili podania do władz szkolnych, ale tylko za pośrednictwem kurii. Ustępstwem ministerstwa było to, że podań nie trzeba było składać przy zmianie prefekta dokonanej przez władze kościelne. Ostatecznie propozycję tę zaaprobowano na wrześniowej Konferencji Episkopatu¹⁴⁴. W przygotowanym wówczas liście biskupi powiadamiali Ministra WROiP, że księża parafialni nie będą wnosić podań, ale jak dotąd będą zgłaszać do kierowników szkół lub inspektorów szkolnych, w których szkołach i ile godzin będą uczyć religii¹⁴⁵. W odpowiedzi Jędrzejewicz napisał, że jeśli duchowni i świeccy będą chcieli uzyskać posadę nauczyciela w szkołach publicznych, będą musieli składać podanie

¹³⁹ AKMK TS XII, 133 s. 2-4, *Konferencja Komisji Prawnej Episkopatu, 20 I 1934*.

¹⁴⁰ AKMK TS XIII, 93 s. 4, *Konferencja Plenarna Episkopatu Polski Warszawa, dnia 20 [-21] II 1934*. Na prośbę biskupów sekretarz Episkopatu rozesłał do diecezji formularze pism, jakie należy wnosić do kuratorium. Zob. AKMK TS XIV, 45, *Bp Łukomski do Ordynariuszy, 24 II 1934*.

¹⁴¹ AKMK TS XIV, 226 s. 1, 3, *[Memoriał Episkopatu podpisany przez] kard. Kakowskiego do Premiera, 24 II 1934*.

¹⁴² AKMK TS XIV, 94, s. 3, *Konferencja Episkopatu Polski, Częstochowa 5-7 IX 1934*.

¹⁴³ Przygotowując się do tego spotkania, bp Przeździecki w imieniu Komisji Papieskiej 10 VII 1934 r. rozesłał do diecezji zapytania: Czy wyznaczony na stanowisko nauczającego religii w szkołach składał od siebie podanie do władz szkolnych o przydzielenie mu takiego stanowiska? Czy wymaganie władz szkolnych było uwzględniane przez Kurie bądź przez kandydatów i od którego terminu? Pytania dotyczyły również nominacji przed 1918 r. Zob. AKMK Akta szkolne 1934-1935 (b. sygn.), *Ankieta Komisji Papieskiej w sprawie postępowania przy nominacji prefektów, 10 VII 1932*.

¹⁴⁴ AKMK TS XIII, 94, s. 3, *Konferencja Episkopatu Polski, Częstochowa 5-7 IX 1934*.

¹⁴⁵ AKMK TS XI, 62, *Pismo Episkopatu Polski podpisane przez kard. Hłonda i kard. Kakowskiego do Ministra WROiP, 5 IX 1934*.

o nadanie stanowiska nauczyciela. Z tego obowiązku, zgodnie z dawniejszą praktyką i obecnymi sugestiami Episkopatu, zwolniono duchownych parafialnych.

Niepokojące było jednak to, że złożona przez księdza w inspektoracie deklaracja o podjęciu nauczania religii w szkole nie była równoznaczna z dopuszczeniem deklarującego do zajęć szkolnych. Ze zgłoszenia „władze będą mogły skorzystać, zależnie od swej decyzji” – napisał minister Jędrzejewicz¹⁴⁶. Czytając to biskupi odnieśli wrażenie, że minister w ukrytej formie odniósł się odmownie do życzenia Kościoła. Z korespondencji bpa S. Adamskiego z wiceministrem ks. B. Żongółtówiczem wynika, że władze oświatowe nie miały takiej intencji. Ordynariusz śląski prosił wiceministra, by porozmawiał z kard. A. Kakowskim, wyjaśnił mu intencje ministerstwa i wskazał właściwy sposób odczytania wymienionego pisma¹⁴⁷. Kolejne decyzje ministerstwa pokazały, że biskupi właściwie odczytali sens pisemnego wystąpienia ministra. Korespondencja bpa Adamskiego i ks. Żongółtowicza była obliczona na uspokojenie nastrojów wśród hierarchów, a nie na rozwiązanie problemu w duchu oczekiwań Kościoła. Pytań o szczerość intencji Jędrzejewicza było tak wiele, że kard. A. Kakowski i kard. A. Hlond 1 III 1935 r. wystosowali w imieniu Episkopatu pismo w tej kwestii. Wyrazili w nim wątpliwość, czy inspektorzy nie zrozumieli opacznie pisma ministra – że to im przysługuje decyzja co do skorzystania z gotowości księży i co do liczby godzin nauki religii. Takie postawienie sprawy, przypomnieli, byłoby sprzeczne z okólnikiem ministra z 9 VII 1929 r. w sprawie udzielania misji kanonicznej do nauczania religii w szkołach powszechnych na terenie byłego zaboru rosyjskiego¹⁴⁸. Okólnik ten stwierdzał: jeśli duchowny nie mógł udzielać lekcji religii, wówczas inspektor szkolny zwracał się do biskupa o udzielenie upoważnienia innej osobie, posiadającej formalnie kwalifikacje do nauczania tego przedmiotu i podawał nazwisko jednego lub kilku nauczycieli danej szkoły (liczba kandydatów zależała od stopnia organizacji konkretnej placówki oświatowej). O udzieleniu misji biskup zawiadamiał upoważnionego nauczyciela za pośrednictwem wizytatora religii oraz inspektora szkolnego. Ten ostatni wydawał dalsze zarządzenia¹⁴⁹.

Biuro Personalne Ministerstwa, nie biorąc pod uwagę zapytań i protestów Episkopatu, wydało 8 VII 1935 r. zarządzenie, niemożliwe do zaakceptowania przez biskupów. Zgodnie z nim inspektorzy szkolni mogli według własnego uznania decydować o dopuszczeniu lub niedopuszczeniu duchowieństwa parafialnego do nauczania religii w szkołach powszechnych. Jeżeli z tylko sobie znanych powodów nie chcieli korzystać z gotowości księży, mieli wnosić do kurii prośby o wydanie misji dla nauczycieli świeckich¹⁵⁰. W praktyce mogło dojść do takiej sytuacji, że inspektor

¹⁴⁶ AKMK TS XIV, 144, *Jędrzejewicz do kard. Kakowskiego*, 13 XI 1934; „Kurenda Kurii Metropolitalnej Obrządku Łacińskiego we Lwowie” 1935, nr 13, s. 1.

¹⁴⁷ AAKat. KBA 77, *Bp Adamski do ks. Żongółtowicza*, 17 XI 1934.

¹⁴⁸ Archiwum Archidiecezji w Łodzi (dalej: AAŁ) AKDL B. 84, *Pismo Episkopatu podpisane przez kard. Hlonda i kard. Kakowskiego do Jędrzejewicza*, 1 III 1935.

¹⁴⁹ AAKat. KBA 46, *Okólnik ministra WRiOP w sprawie udzielania misji kanonicznej do nauczania religii w szkołach powszechnych na terenie byłego zaboru rosyjskiego z 3 VII 1929 r.* Okólnik ten został wydany przez ministra S. Czerwińskiego na prośbę Konferencji Episkopatu z 29 IV 1929 r. W rozmowach z Czerwińskim bp Łukomski zastrzegł, że ordynariusze będą mieli prawo zasięgania opinii o kandydatach zaproponowanych przez inspektora. AAKat. KBA 46, *Bp Łukomski do bpów Ordynariuszy*, 6 VIII 1929.

¹⁵⁰ AKMK TS XIV, 120, *Okólnik Ministerstwa WRiOP do Kuratorów Okręgów Szkolnych*, Warszawa 8 VII 1935.

mógł nie dopuścić do szkoły żadnego księdza, ani proboszcza, ani wikariusza – bez podania najmniejszego powodu. By być w zgodzie z rozporządzeniem z 1929 r., inspektor podawał konsystorzowi nazwiska nauczycieli świeckich gotowych uczyć religii, oczekując od władzy kościelnej nadesłania im misji. Jeśli kuria nie nadesłała misji, zdaniem władz szkolnych za brak nauczania religii odpowiadał konsystorz, a nie inspektor.

Z odpowiedzi na rozpisaną przez Sapiechę ankietę wiemy, że takie postawienie sprawy nie tylko było możliwe, ale w wielu diecezjach podobne wydarzenia miały miejsce. Biskup Cz. Sokołowski poinformował przewodniczącego Komisji Szkolnej, że w roku szkolnym 1934/1935 inspektor bielski zabronił księżom nauczania religii, motywując to brakiem pieniędzy na ich opłacanie. Godziny przeznaczone na lekcje religii przekazał nauczycielom świeckim i poprosił dla nich o misję. Po interwencji w kuratorium zarządzenie cofnięto, ale kuratorium zwróciło się do biskupa z prośbą o bezpłatne udzielanie lekcji ze względu na kłopoty finansowe. Bp Przeździecki przystał na takie rozwiązanie, byle władze nie redukowały liczby godzin lekcji religii¹⁵¹. Metropolita lwowski przesłał do Krakowa wykaz 140 szkół w archidiecezji lwowskiej, w których nie było religii, bowiem władze szkolne nie wyznaczyły nikogo z księży. Zdarzały się tam nawet kuriozalne zarządzenia. Polecano uczyć religii nie we własnych parafiach, ale w sąsiednich. Inspektor czortkowski, p. Inglot, bez ogródek powiedział do ks. Sasuły, administratora ze Słobódki Dziurzyńskiej: „W kilku szkołach inspektoratu czortkowskiego nie pozwolono uczyć księżom. Jeśli się to uda przeprowadzić, to w bliskiej przyszłości wcale księży nie wpuszczę do szkoły”¹⁵². W diecezji łomżyńskiej w styczniu 1934 r. inspektor białostocki nie pozwolił uczyć księżom w Płonce. Po interwencji w kuratorium brzeskim zakaz cofnięto. Mimo to na terenie tego samego okręgu szkolnego wydano podobne zakazy w Tykocinie, Puńsku i Bogutach¹⁵³. Podobne postawienie sprawy tak zirytowało ordynariusza, że wikarym w Tykocinach i Puńsku, po odmowie zezwolenia na naukę religii w szkole, wydał polecenie katechizowania poza szkołą¹⁵⁴. W diecezji przemyskiej w roku szkolnym 1934/1935 nie dopuszczono do szkół wikariuszy i proboszczów w Pniowie i Łętowni. Księża ci nie podpisali podsunętej przez inspektora deklaracji o powierzeniu nauki w szkole przez władze szkolne. W następnym roku w inspektoracie Nisko usiłowano odsunąć duszpasterzy od nauczania we wszystkich szkołach jednoklasowych. Inspektor wniósł do kurii o misję dla 50 nauczycieli. Ponieważ misji im nie udzielono, ostatecznie nie odważył się nie dać zezwolenia duszpasterzom. W tym samym roku inspektor w Jarosławiu poprosił o misję dla 30 nauczycieli ze szkół jednoklasowych, potrzebne do uzupełnienia etatów¹⁵⁵. W diecezji łódzkiej był tylko jeden przypadek, w Pabianicach, odebrania godzin siostrze zakonnej i oddania ich nauczycielce świe-

¹⁵¹ AMKK TS XIV, 183, *Bp Sokołowski do abpa Sapiechy*, 5 II 1936.

¹⁵² AMKK TS XIV, 177, *Abp Twardowski do abpa Sapiechy*, 6 XII 1935.

¹⁵³ AMKK TS XIV, 176, *Bp Łukomski do abpa Sapiechy*, [listopad 1935]; AAN MWRIOP 955, 151, [*Nauka religii katolickiej w Tykocinie, notatka służbowa Departamentu Wyznań*], 28 X 1935.

¹⁵⁴ AAKat. KBA77, *Bp Łukomski do Chylińskiego*, 21 XI 1935; AMKK TS XIV, 129, *Bp Łukomski do abpa Sapiechy*, 21 XI 1935. W piśmie tym informuje o wystosowanym do ministerstwa proteście i prosi Sapiechę o interwencję.

¹⁵⁵ AMKK TS XIV, 180, *Bp Bara do abpa Sapiechy*, 28 XII 1935.

ckiej¹⁵⁶. W diecezji pińskiej w inspektoracie nieświeskim 5 nauczycieli świeckich uczyło bez misji; po interwencji zwolniono ich z tego obowiązku¹⁵⁷.

Nie ma się co dziwić, że wydarzenia te wywołały zaniepokojenie w Episkopacie. Przeciw wspomnianemu rozporządzeniu 4 XI 1935 r. zaprotestował ostro abp A. Sapieha¹⁵⁸. Odpowiedź przewodniczącego Komisji Szkolnej, podpisana przez K. Chylińskiego, nadeszła 5 XII 1935 r. Zdaniem K. Chylińskiego kwestionowane przez biskupów zarządzenie nie jest sprzeczne ani z konstytucją, ani z konkordatem. Robiąc taktyczny unik, Chyliński wyraził zdziwienie, że abp A. Sapieha zabiera głos w imieniu pozostałych biskupów, bo – jak napisał – „o ile mu wiadomo, w diecezji krakowskiej nie było nieporozumień w tej sprawie”. Metropolita potraktował wypowiedź Chylińskiego jako zarzut o niekompetencje. Miesiąc później wysłał do Jędrzejewicza pismo, w którym jeszcze raz wyrażał stanowczy sprzeciw wobec lipcowego okólnika. Starał się przekazać ministrowi, że do podstawowych obowiązków duchownych parafialnych należy nauczanie, a jedynie władza kościelna może decydować, kto gdzie ma uczyć i prowadzić pracę duszpasterską w imieniu Kościoła. Każda ingerencja władz szkolnych w tę sprawę odbiera biskupom wolność w mianowaniu i przenoszeniu duchownych¹⁵⁹. Odpowiedź z ministerstwa nie nadeszła¹⁶⁰.

Ponownie Episkopat zaprotestował w tej sprawie w memoriale wysłanym w kwietniu 1936 r., omawiającym całokształt stosunków państwo-Kościół w dziedzinie szkolnej. Biskupi stwierdzili w nim: „Dotychczas odpowiedzi nie otrzymało, a okólnik uwłaczający prawom Kościoła dalej istnieje!”¹⁶¹. Reakcji ze strony ministerstwa nadal nie było. Kolejny sprzeciw wystosowano po obradach Komisji Szkolnej Episkopatu w maju 1936 r.¹⁶²

W tym samym czasie na Konferencji Episkopatu ordynariusz wrocławski bp Radoński informował o nowych wymaganiach władz szkolnych. Żądały one – poza korespondencją z kurią – osobistych podań od księży prefektów przy ich przenoszeniu i zwalnianiu. Po raz kolejny biskupi musieli przekazać MWRiOP swoje stanowisko w sprawie nominacji: tylko księży kandydujący na stanowisko prefekta składają podanie do władz szkolnych za pośrednictwem kurii¹⁶³. Odpowiadając w lipcu na pisma abpa A. Sapiehy, minister W. Świątowski pokrętnie wyjaśnił metropolicie, że duchowieństwo wchodzi w stosunek prywatno-prawny, różni się to od mianowania w ścisłym tego słowa znaczeniu. Ci duchowni, którzy wchodzi w zależności publiczno-prawne, oraz duchowni parafialni opłacani przez państwo są „od władz szkolnych służbowo zależni”. Jego zdaniem wymagania Kościoła są wygórowane, bowiem z konkordatu nie wynika, „aby pod względem doboru personalnego nauczycieli religii władze szkolne ograniczone były innymi względami aniżeli wymogiem

¹⁵⁶ AMKK TS XIV, 179, *Bp Jasieński do abpa Sapiehy*, 24 XII 1935.

¹⁵⁷ AMKK TS XIV, 185, *Bp Burkraba do abpa Sapiehy*, 20 I 1936.

¹⁵⁸ AKMK TS XIV, 128, *Abp Sapieha do K. Chylińskiego*, 4 XI 1935.

¹⁵⁹ AKMK TS XIV, 131, *Abp Sapieha do Ministra*, 9 I 1936.

¹⁶⁰ W AAN znajdują się opinie Departamentu Prawnego, dotyczące projektu odpowiedzi na pismo Episkopatu z 9 stycznia 1936 r. Według notatki służbowej odpowiedź została wysłana 15 IV 1935 r. Zob. AAN 955, 158, 162, [*Polocki do departamentu szkół ogólnokształcących – notatka służbowa*], 8 IV 1936.

¹⁶¹ TS XIV, 248, s. 2, *Komisja Szkolna Episkopatu do Ministra WRIOP*, 17 IV 1936.

¹⁶² AAKat. KBA 74, *Konferencja Komisji Szkolnej Episkopatu Polski*, Warszawa 26 V 1936.

¹⁶³ AKMK TS XIII, 111, s. 4, *Konferencja Plenarna Episkopatu Polski*, 26 V 1936.

posiadania przez kandydata misji kanonicznej". Z tego powodu W. Świątosławski nie widział potrzeby zmiany lipcowej decyzji¹⁶⁴.

Po zasięgnięciu opinii członków Komisji Szkolnej¹⁶⁵ Sapieha wystosował 18 VII 1936 r. kolejne pismo do ministerstwa. Sprzeciwił się w nim sformułowaniu, że duchowieństwo wchodzi ze szkołą w stosunek służbowy prywatno-prawny, z definicji uzależniający księży od władz oświatowych. Przypomniawszy Świątosławskiemu, że duchowieństwo uczy na podstawie powołania, a to, że nauka religii odbywa się w szkole, nie zmieniło zupełnie charakteru ich misji. Metropolita zdecydowanie oświadczył, że jeśli rozporządzenie nie będzie cofnięte, Episkopat zajmie bardziej zdecydowane stanowisko. „Ufamy, że do tego nie przyjdzie, bo wszyscy w Polsce zdajemy sobie sprawę z następstw, jakie by to pociągnęło dla Kościoła, Państwa i spokoju społecznego”¹⁶⁶.

Następne pismo w tej sprawie do ministra arcybiskup krakowski skierował 24 XI 1936 r. Było one kolejną nieudaną próbą wpłynięcia na władze państwowe, by unieważniły podjęte w lipcu decyzje. Na potwierdzenie swoich racji Sapieha przytoczył w liście wypowiedź ministra opieki społecznej z 8 X 1936 r. w sprawie ubezpieczenia duchownych nauczających religii w szkołach powszechnych. Można było w nim wyczytać, że zdaniem M. Zyndrama-Kościałkowskiego nauka religii była uboczną działalnością duchowieństwa parafialnego. Duszpasterze nauczający religii na terenie własnej parafii nie zawiązywali stosunku pracy zależnej. W związku z tym nie byli traktowani jako pracownicy szkoły, podlegający władzom szkolnym pod względem osobistym oraz w kwestiach nauczania. Nadzór nad nimi wynikał jedynie z troski o całokształt interesów państwa, a nie ze stosunku służbowego¹⁶⁷. Pomysł takiego dowodzenia zaproponował abpowi A. Sapieże bp S. Łukomski¹⁶⁸. I to pismo nic nie zmieniło w nastawieniu władz szkolnych. Późniejsza normalizacja stosunków pomiędzy państwem a Kościołem spowodowała ukrócenie samowoli inspektorów, ale ministerstwo do wybuchu wojny rozporządzenia nie odwołało.

4. Zmiana przez władze państwowe rozporządzenia wykonawczego do konkordatu w sprawie zapłaty za naukę religii

W grudniu 1933 r. podczas obrad Komisji Prawnej sygnalizowano, że niektórzy inspektorzy samowolnie zarządzają ograniczenie wypłacania nauczycielskich stawek, tak że księża otrzymują pensję tylko za pewną liczbę udzielanych lekcji. Po raz kolejny biskupi wyrazili opinię, że księża mogą część lekcji udzielać bezpłatnie, ale zawsze po wyrażeniu na to zgody¹⁶⁹. Zaistniały problem był zwiastunem szykan, podjętych wobec duchowieństwa na skalę ogólnopolską przez władze oświatowe

¹⁶⁴ AKMK TS XIV, 135, *Świątosławski do abpa Sapiehy*, 8 VII 1936.

¹⁶⁵ AAKat. KBA77, *Abp Sapieha do bpa Adamskiego*, 11 VII 1936; AAKat. KBA77, *Bp Adamski do abpa Sapiehy*, 17 VII 1936.

¹⁶⁶ AKMK TS XIV, 136, *Abp Sapieha do MWRIOP*, 18 VII 1936; AAKat. KBA 77, *Projekt pisma do Ministerstwa WRiOP*.

¹⁶⁷ AKMK TS XIV, 137, *Abp Sapieha do Ministra WRiOP*, 24 XI 1936.

¹⁶⁸ AAKat. KBA 77, *Bp Łukomski do abpa Sapiehy*, 28 X 1936.

¹⁶⁹ AKMK TS XII, 132, s. 6, *Konferencja Komisji Prawnej Episkopatu*, Warszawa 2 XII 1933.

w styczniu 1934 r. Inspektoraty zaczęły wówczas przysyłać księżom katechetom pisma informujące o tym, że będą otrzymywać obniżone wynagrodzenie – po 1 zł za każdą udzieloną lekcję. Podejmując taką decyzję, inspektorzy powoływali się na zarządzenie ministra z 24 I 1934 r.¹⁷⁰ Rozporządzenie to było sprzeczne z okólnikiem Ministra WRiOP z 1 III 1926 r.¹⁷¹, uzgodnionym z Komisją Papieską, a wydanym w ramach legislacyjnych prac pokonkordatowych. Ponieważ miało ono charakter umowy dwustronnej, nie mogło być jednostronne, decyzją rządu, zmienione¹⁷². Postanowienie z 1926 r. ustalało wynagrodzenie za udzielanie lekcji religii w szkole powszechnej na sumę 60 zł za jedną godzinę tygodniowo w skali roku. Pieniądze miały być wypłacane w 10 równych ratach¹⁷³. Według bpa S. Łukomskiego sprawę należało szybko wyjaśnić¹⁷⁴. Sekretarz Episkopatu był zdania, że jeśli protesty w sprawie obniżania pborów nie wywołają oczekiwanej reakcji ze strony ministerstwa, wówczas któryś z księży powinien wnieść skargę do Najwyższego Trybunału Administracyjnego¹⁷⁵. Ponieważ ministerstwo zrozumiało, że na podstawie rozporządzenia z 24 I 1934 r. nie da się obronić jego stanowiska, wydało dnia 30 IV 1934 r. nowe rozporządzenie. Powoływano się w nim na zarządzenie Prezydenta RP z 28 X 1928 r. o uposażeniu funkcjonariuszy państwowych¹⁷⁶. Dokument ten postanawiał, że z dniem 1 II 1934 r. straciła moc ustawa z 9 X 1923 r. o uposażeniu funkcjonariuszy państwowych i wojska¹⁷⁷. W związku z tym wszystkie inne ustawy wydane na jej podstawie, a więc i ustawa z 1 III 1926 r., przestały obowiązywać.

W oparciu o to orzeczenie, okólnikiem z 1 VIII 1935 r., kuratoria zarządziły obniżkę stawek. Według nowych reguł katecheta nawet za maksymalną liczbę godzin miał otrzymywać 80 zł miesięcznie, i to w nierównych ratach. Wakacje były bezpłatne. Za każdą opuszczoną, nawet usprawiedliwioną, godzinę potrącano 1 zł. Dla jasności trzeba dodać, że pensje innych nauczycieli nie zostały obniżone¹⁷⁸. Inspektor w Bielsku-Białej, na podstawie rozporządzenia Ministra WRiOP z 30 IV 1935 r., poinformował oddzielnym okólnikiem, że wynagrodzenie nauczycieli zatrudnionych przez publiczne szkoły powszechne w niepełnym wymiarze wynosi 1 zł za godzinę¹⁷⁹. Na tej podstawie obniżono duchowieństwu parafialnemu wynagrodzenia wypłacane z kasy państwowej¹⁸⁰. Księża protestowali, odwoływali się od tych decyzji,

¹⁷⁰ AKMK TS XIV, 132, *Bp Łukomski do abpa Sapiehy*, 11 I 1936.

¹⁷¹ *Rozporządzenie Ministra WRiOP z 1 III 1926 r. w sprawie wynagrodzenia duchownym za udzielanie nauki religii w publicznych szkołach powszechnych*, „Dziennik Urzędowy MWRiOP” 1926, nr 13, poz. 169.

¹⁷² Same władze szkolne umieściły to rozporządzenie w spisie ustaw i rozporządzeń wydanych w związku z konkordatem. Zob. AAN MWRiOP 403, 117, *Ustawy i rozporządzenia wydane w wykonaniu Konkordatu względnie dotyczące pośrednio Konkordatu*.

¹⁷³ Według owego rozporządzenia za nieusprawiedliwione godziny nieobecności kuratorium potrącało po 1,50 zł za każdą godzinę (par. 3). Za usprawiedliwioną uznawano godzinę opuszczoną z powodu choroby, eksportacji zwłok, wizyty u chorego (par. 3, 4). Późniejsze rozporządzenie uznało również za usprawiedliwioną nieobecność w święta zniscone. Zob. AKMK TS XIV, 134, *Rozporządzenie MWRiOP z dnia 24 VI 1928 r. Nr 1-9300/28*.

¹⁷⁴ AKMK TS XIV, 113, *Bp Łukomski do abpa Sapiehy*, 7 XII 1934.

¹⁷⁵ AAKat. KBA 164, *Bp Łukomski do bpa Adamskiego*, 21 I 1934.

¹⁷⁶ Dz. U. RP 1928, nr 86, p. 663.

¹⁷⁷ Dz. U. RP 1923, nr 16, p. 924.

¹⁷⁸ AKMK TS XIV, 121, *Kard. Kakowski do Ministra WRiOP*, 31 VIII 1935.

¹⁷⁹ AKMK TS XIV, 122, *Wypis z okólnika Inspektora Szkolnego z Białej*, 14 IX 1935.

¹⁸⁰ AKMK TS XIV, 126, *Inspektorat w Białej do ks. Rutany w Białej*, 26 X 1935; AKMK TS XIV, 127, *Inspektorat w Białej do ks. Puzyny*, 26 X 1935.

ale bezskutecznie. Inspektor w Białej wyjaśnił ks. Makowskiemu z Cięciny, że „co innego mieć prawo do uczenia, a co innego być zatrudnionym”. Udzielenie prawa do nauczania w szkole nie pociąga za sobą żadnego zobowiązania władz szkolnych; jeśli nie ma powierzenia czynności, nie ma wynagrodzenia¹⁸¹. Takie same działania podjęły inspektoraty w innych częściach Polski¹⁸².

Biskup Łukomski, informując ordynariuszy o zaistniałych faktach, kilkakrotnie prosił, by księży składali protesty. Sugerował, by powoływać się w nich na rozporządzenie z 1 III 1926 r., które – jako że zostało uzgodnione z Komisją Papieską – nie mogło być zniesione¹⁸³. W wyniku apelu sekretarza Episkopatu kurie i poszczególni duchowni zaczęli gremialnie wyrażać swój sprzeciw¹⁸⁴. Zdarzało się, że inspektorzy, zdziwieni oporem księży, prosili kurie o interwencję w tej sprawie, sądząc, że ordynariaty rozkażą duchownym podporządkować się władzy¹⁸⁵.

Zmiana wynagrodzenia bez porozumienia z Episkopatem nie zyskała poparcia wszystkich urzędników ministerialnych. Rozmawiając z nimi bp Adamski dowiedział się, że próbę obniżenia katechetom zapłaty do 1 zł za godzinę uznano w samym ministerstwie za bezprawną. Usłyszał, że rozumiano, iż „polega to na porozumieniu wykonawczym do konkordatu i nie może być zmienione jednostronnie, a tylko po uprzednich pertraktacjach z Episkopatem”. Ta wypowiedź wywołała zdumienie, że okólnik rychło będzie odwołany¹⁸⁶. Niestety, tak się nie stało. Ponieważ oficjalnie ministerstwo nie zmieniło zdania i nie zamierzało wpłynąć na działania inspektorów, bp Łukomski poprosił metropolitę krakowskiego o podjęcie następnych działań. Przy okazji wyjaśnił abpowi Sapieże kwestie prawne. Sugerował, że powoływanie się przez ministra na rozporządzenia z 28 X 1933 r. i 9 X 1923 r. było bezprawne, ponieważ duchowni nie należeli do kategorii urzędników państwowych. Sprawę wynagrodzenia księży – duszpasterzy parafialnych uczących w szkole, należało rozstrzygnąć pomiędzy Komisją Papieską a rządem, co stało się 1 III 1926 r. Z przykrością informował abpa Sapiechę, że obrona w diecezjach nie była jednolita. Proponował negocjacje z rządem nowej umowy dwustronnej, nawet mniej korzystnej, byle nie dopuścić do tego, że ministerstwo narzuci jednostronne zarządzenia¹⁸⁷. Na wszystkie protesty ministerstwo było głuche. Chyliński w piśmie do kuratora lwowskiego ze stycznia 1936 r. stwierdził, że decyzja w spornej sprawie nie zapadła, a sytuacja księży jest nadal rozpatrywana¹⁸⁸.

¹⁸¹ AKMK TS XIV, 130, *Inspektor St. Opiełowski do ks. Makowskiego*, 26 XI 1935.

¹⁸² *W sprawie wynagrodzenia za nauczanie religii*, [Katowickie] „Wiadomości Diecezjalne” 9:1934, nr 9, s. 174-175.

¹⁸³ AKMK TS XIV, 123, *Bp Łukomski do Ordynariuszy*, 9 X 1935; *Bp Łukomski do bpa Przeździeckiego*, 9 I 1935, „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie” 16:1934, nr 3, s. 106.

¹⁸⁴ AAKat. KBA 165, *Bp Łukomski do bpa Lisowskiego*, 23 IV 1935; AKMK TS XIV, 124, *Kuria w Łomży do Ministra WRIOP*, 19 X 1935; AKMK TS XIV, 125, *Bp Łukomski do abpa Sapiehy*, 21 X 1935; AAPrz. Nauka religii w szkołach (b. sygn.), *Ks. Szpunar do kurii biskupiej*, 6 V 1936; AAPrz. Nauka religii w szkołach (b. sygn.), *Kuria przemyska do KOŚz. Lwowskiego*, 25 X 1935; Archiwum Kurii Diecezjalnej w Siedlcach (dalej: AKDS) AO Lit. N Dz. III, Nr 1, T. VII, *Kuria w Łomży do MWRIOP*, 19 X 1935; *Wynagrodzenie za naukę religii*, „Kurenda Kurii Metropolitalnej Obrządku Łacińskiego w Lwowie” 1934, nr 9, s. 43; *W sprawie wynagrodzenia duszpasterzy udzielających nauki religii*, [Katowickie] „Wiadomości Diecezjalne” 10:1935, nr 5, s. 203.

¹⁸⁵ AKDS AO Lit. N Dz. III, Nr 1, T. VI, k. 71, *Inspektor w Siedlcach do kurii podlaskiej*, 27 IV 1924.

¹⁸⁶ AKMK TS XIV, 59, s. 2, *Bp Adamski do abpa Sapiehy*, 21 XII 1935.

¹⁸⁷ AKMK TS XIV, 132, *Bp Łukomski do abpa Sapiehy*, 11 I 1936.

¹⁸⁸ AKMK TS XIV, 62, *Chyliński do Kuratora OSz. Lwowskiego*, 9 I 1936.

Brak reakcji ministra na protesty mocno zdenerwował sekretarza Episkopatu. Pisał do abpa Sapiehy, że odpowiedź ministra „zapoczątkowała wprowadzanie metody Hitlera, tj. jednostronne zrywanie umów”. Bp Łukomski był zdania, że mimo braku odpowiedzi z ministerstwa nie należy zaprzestać protestów. Sugerował, by zapytać premiera, czy Kościół może się jeszcze spodziewać zachowania umów zawartych z Komisją Papieską i mających charakter umów dwustronnych¹⁸⁹.

Władze całkowicie ignorowały ciągle ponawiane apele Kościoła. W 1936 r. w diecezji łódzkiej nawet wstrzymano, aż na 3 miesiące, zapłatę katechetkom i katechetom opłacanym od godziny. Tak samo było w roku następnym. Jeszcze w marcu 1938 r. katecheci kontraktowi nie otrzymali poborów wstrzymanych w grudniu 1937 r.¹⁹⁰ Duchowni nie mieli z czego żyć, ale i ich dramatyczne protesty pozostały bez echa¹⁹¹. Do wybuchu II wojny światowej władze szkolne nie zmieniły swojego stanowiska.

¹⁸⁹ AKMK TS XIV, 134, *Bp Łukomski do abpa Sapiehy*, 12 III 1936.

¹⁹⁰ „Biuletyn Katolickiej Agencji Prasowej”, 22 I 1938, s. 1.

¹⁹¹ AAL AKDŁ B. 84, *Ks. Dankowski do bpa Jasińskiego*, 23 XI 1936.

Zdzisław Zarzycki

KONKORDATOWE I POZAKONKORDATOWE GWARANCJE POSZANOWANIA NIEDZIELI I DNI ŚWIĄTECZNYCH JAKO DNI WOLNYCH OD PRACY

1. Wstęp

W rozumieniu potocznym mianem „święta” określa się wszystkie obchody, tj. święta i uroczystości religijne, jak i wszelkiego rodzaju święta państwowe (świeckie). Natomiast w liturgii katolickiej termin ten ma precyzyjne znaczenie. Mianowicie rok liturgiczny w Kościele katolickim pokrywa się z rokiem kalendarzowym, przy czym rozpoczyna się on w pierwszą niedzielę Adwentu (tj. między 27 listopada a 3 grudnia). W przeciągu jednego roku przekazywana jest cała biblijna historia zbawienia. Każdy dzień (liturgiczny) trwa od północy do północy, przy czym obchód niedzieli i uroczystości oraz niektórych świąt (wypadających w niedziele zwykle albo w niedziele okresu Narodzenia Pańskiego i zajmujących ich miejsce) rozpoczyna się już wieczorem dnia poprzedniego, tj. od nieszporów (tzw. w wigilię uroczystości). Obchody liturgiczne w zależności od przypisanego znaczenia dzielą się zgodnie z hierarchią ważności na: uroczystości, święta i wspomnienia.

Uroczystość w liturgii Kościoła rzymskokatolickiego jest ważniejsza od święta. We mszy św. sprawowanej w uroczystość odmawia się (lub śpiewa) zarówno hymn „Chwała na wysokości Bogu”, jak i „Wierzę w jednego Boga”, a w święto jedynie ten pierwszy.

Uroczystości dzielą się na nakazane, w które obowiązuje uczestnictwo w Eucharystii, oraz nienakazane (np. Zwiastowania Pańskiego).

Uroczystości wypierają z kalendarza liturgicznego święta, tzn. wówczas w danym roku liturgicznym święto to opuszcza się. Dla przykładu, jeżeli w święto Marka Ewangelisty (25 kwietnia) przypadłaby druga Niedziela Wielkanocna (zw. Białą Niedzielą), która kończy Oktawę Wielkanocną, to wówczas w tym roku liturgicznym święto św. Marka Ewangelisty nie jest obchodzone. Natomiast, jeżeli w daną uroczy-

stość przypada dzień ważniejszy od niej, to jest ona przenoszona na kolejny dzień (lub na inny dzień), który w liturgii jest niższej rangi od tej uroczystości. Dla przykładu, jeżeli uroczystość Zwiastowania Pańskiego (25 marca) przypadłaby w danym roku liturgicznym w Wielki Piątek, wówczas jest ona przenoszona np. na poniedziałek po drugiej Niedzieli Wielkanocnej (Białej Niedzieli), tj. 4 kwietnia. Wówczas jednak uroczystość Zwiastowania Pańskiego nie ma swojej wigilii, czyli w drugą Niedzielę Wielkanocną odprawia się jeszcze mszę św. z niedzieli, a nie z uroczystości.

Z kolei, gdyby uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP przypadła na drugą Niedzielę Adwentu, to wówczas zostałaby ona przeniesiona na kolejny dzień (tj. na poniedziałek i również nie miałaby swojej wigilii).

Według Katechizmu Kościoła Katolickiego należy uczestniczyć we mszy św. w każdą niedzielę oraz w następujące uroczystości (tzw. nakazane): Bożego Narodzenia (25 XII), Objawienia Pańskiego (6 I), Wniebowstąpienia Pańskiego (czwartek po VI Niedzieli Wielkanocnej), Bożego Ciała (czwartek po Uroczystości Trójcy Przenajświętszej), Świętej Bożej Rodzicielki Maryi (1 I), Niepokalanego Poczęcia NMP (8 XII), Wniebowzięcia NMP (15 VIII), św. Józefa (19 III), św. św. Apostołów Piotra i Pawła (29 VI) oraz Wszystkich Świętych (1 XI).

Obchód największych uroczystości Zmartwychwstania i Narodzenia Pańskiego trwa przez osiem dni.

Natomiast tzw. wspomnienia dzielą się na obowiązkowe i dowolne, obchodzone według zasad liturgicznych. Z kolei dni tygodnia następujące po niedzieli nazywa się dniami powszednimi i obchodzi się je w różny sposób, zależnie od stopnia ich ważności.

W Kościele katolickim hierarchię dni liturgicznych reguluje specjalna tabela umieszczana zarówno w kalendarzach liturgicznych, jak i w brewiarzu. Należy zauważyć, że niektóre dni liturgiczne, pomimo że nie są uroczystościami (nawet nakazanymi), to jednak mają w liturgii pierwszeństwo przed nimi (np. Środa Popielcowa, Wspomnienie Wszystkich Wiernych Zmarłych (2 XI) i Oktawa Wielkanocna)¹.

2. Katalog dni ustawowo wolnych od pracy i dni wolnych od pracy

W Polsce „dniami ustawowo wolnymi od pracy” są w większości dni będące świętami religijnymi Kościoła rzymskokatolickiego², chociaż zdarza się, że niektóre z nich pokrywają się ze świętami religijnymi w kalendarzach liturgicznych innych Kościołów chrześcijańskich. Ustawa o dniach wolnych została uchwalona w okresie nasilającej się indoktrynacji komunistycznej w naszym kraju i od samego początku operuje pojęciem „dni wolne od pracy” bez żadnych naleciałości konfesyjnych; zresztą, wymieniając ich katalog, używa się terminu „dni niżej wymienione”. Początkowo w katalogu tym zamieszczono, oprócz wszystkich niedziel, dwanaście dni nie będących niedzielami (art. 1, pkt 1, lit. a-l), i były to po kolei: 1 stycznia – Nowy Rok, 6 stycznia – Trzech Króli, pierwszy dzień świąt Wielkiej Nocy, drugi dzień świąt

¹ Zob. M. Błaza SJ, *Czym się różni święto od uroczystości?*, <http://www.mateusz.pl/pow/pow000104.htm>, grudzień 2006.

² M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 241.

Wielkiej Nocy, 1 maja – Święto Państwowe, pierwszy dzień Zielonych Świątek, dzień Bożego Ciała, 22 lipca – Święto Odrodzenia Polski, 15 sierpnia – Wniebowzięcie, 1 listopada – Wszystkich Świętych, 25 grudnia – pierwszy dzień świąt Bożego Narodzenia i 26 grudnia – drugi dzień świąt Bożego Narodzenia³. Zatem, z konfesijnnością rzymskokatolicką spotykamy się przy określeniu dziewięciu wymienionych dni wolnych od pracy, które poza dwoma wyjątkami (1 maja i 22 lipca) pokrywały się z liturgicznym kalendarzem dni świątecznych nakazanych wówczas w Kościele katolickim. Dzień wolny od pracy, przypadający 1 stycznia, nazwano akonfesjynie „Nowym Rokiem”.

Ustawa o dniach wolnych z 1951 r. doczekała się do dnia dzisiejszego czterech nowelizacji, a ostatnie z nich miały miejsce w roku 1990⁴. W związku z instrumentalizacją prawa władze komunistycznej Polski w 1960 r.⁵ okroili ten pierwotny katalog dni wolnych od pracy, usuwając z niego dwie uroczystości nakazane w Kościele katolickim, tj. 6 stycznia – uroczystość Trzech Króli, i 15 sierpnia – uroczystość Wniebowzięcia. Natomiast w 1989 r., na fali zmian w stosunkach państwo-Kościół, władze ówczesnej PRL zmieniły katalog dni wolnych od pracy, przywracając tylko jedno ze zniesionych świąt katolickich nakazanych, tj. 15 sierpnia – Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny, oraz przywracając przedwojenną rangę dniowi 11 listopada – Narodowemu Świętu Niepodległości⁶, uznając go za ustawowo wolny od pracy. Ostateczny katalog dni ustawowo wolnych od pracy ustalono w 1990 r., kiedy to usunięto z niego 22 lipca – Święto Odrodzenia Polski⁷, i przywrócono 3 maja – Święto Narodowe Trzeciego Maja⁸.

Obecnie zatem do katalogu dni ustawowo wolnych od pracy należy każda niedziela oraz dwanaście innych dni świątecznych; nie należy do nich sobota.

W tym miejscu chciałbym zwrócić uwagę na pewną nieścisłość popełnioną przez ustawodawcę już w roku 1951, kiedy to w art. 1, pkt. 1, lit. c cytowanej ustawy wymieniono jako dni [ustawowo] wolne od pracy oprócz niedziel także pierwszy dzień Świąt Wielkanocy – chociaż wiadomo, że w kalendarzu liturgicznym Kościoła katolickiego (także Kościołów Wschodnich) święto to przypada zawsze w niedzielę⁹. Rozwiązania tego na szczęście już nie powielono w ustawie z dnia 17 V 1989 r.

³ Przecjawem restrykcyjnej polityki władz Polski Ludowej było znoszenie świąt kościelnych. Realizując w tym zakresie politykę laicyzacji życia publicznego (a także prywatnego), stosowano politykę ograniczania liczby dni świątecznych jako dni wolnych od pracy. Na mocy rzezoncej już ustawy z 1951 r. o dniach wolnych zniesiono cztery dni świąteczne (katolickie), tj.: Oczyszczenia NMP (2 lutego, święto), NMP, Królowej Polski, głównej patronki Polski (3 maja, uroczystość), drugi dzień Zesłania Ducha Świętego (święto ruchome) i Niepokalanego Poczęcia NMP (8 grudnia). Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 238.

⁴ Na mocy ustawy z dnia 6 IV 1990 r. o przywróceniu Święta Narodowego Trzeciego Maja (Dz. U. RP z 1990, nr 28, poz. 160) dzień 3 maja stał się dniem ustawowo wolnym od pracy.

⁵ Ustawą z dnia 16 XI 1960 r. o zmianie ustawy o dniach wolnych od pracy (Dz. U. RP z 1960, nr 51, poz. 297, art. 1), która weszła z dniem ogłoszenia, tj. 24 XI 1960 r.

⁶ Zmiany powyższe zaprowadzono art. 74 ust. 3 ustawy z dnia 17 V 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. RP z 1989, nr 29, poz. 154) z dniem 23 V 1989 r.

⁷ Ustawą z dnia 6 IV 1990 r. o zniesieniu 22 lipca jako Narodowego Święta Odrodzenia Polski (Dz. U. RP z 1990, nr 28, poz. 159), art. 2, z mocą od 28 IV 1990 r.

⁸ Ustawą z dnia 6 IV 1990 r. o przywróceniu Święta Narodowego Trzeciego Maja (Dz. U. RP z 1990, nr 28, poz. 160), art. 3, z dniem 28 IV 1990 r.

⁹ Świadczy to jedynie o niedoróbce legislacyjnej. Być może chciano dokonać dystynkcji jednego z dwóch największych świąt chrześcijańskich (w tym katolickich), których pominąć w katalogu ustawowym byłoby nie tylko niekonsekwencją, ale i dużym nietaktem wobec wiernych Kościołów chrześcijańskich.

o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. RP z 1989, nr 29, poz. 154, ze zm., zwaną dalej: ustawą katolicką) i w konkordacie zawartym między Rzeczpospolitą Polską i Stolicą Apostolską w dniu 28 VII 1993 r. (zwanym dalej: „polskim konkordatem”)¹⁰.

3. Dni wolne od pracy

W Polsce katalog tzw. „[dodatkowych] dni wolnych od pracy” jest znacznie szerszy niż katalog „dni ustawowo wolnych od pracy”, chociaż ten ostatni zawiera się z reguły w tym pierwszym. Dni wolne od pracy mogą być zarówno dniami świątecznymi (w kalendarzu liturgicznym jakiegoś Kościoła lub związku wyznaniowego), jak i nieświętecznymi. Do dni wolnych od pracy jako dni świątecznych mają prawo nie tylko wyznawcy Kościoła rzymskokatolickiego, ale i innych Kościołów chrześcijańskich, a także religii niechrześcijańskich, mających prawną regulację w polskim porządku prawnym. Dla wielu pracowników nieświętecznym dniem wolnym od pracy jest sobota albo inny dzień tygodnia, np. 2 maja każdego roku, przypadający między dwoma dniami ustawowo wolnymi od pracy. Katalog dni wolnych od pracy jest uregulowany w wielu, różnych hierarchicznie, źródłach prawa, od ustaw po akty wewnętrzne organów administracji publicznej lub niepublicznej¹¹.

Instytucja dni ustawowo wolnych od pracy ma szczególne znaczenie w polskim prawie procesowym: cywilnym¹², karnym¹³, administracyjnym¹⁴, podatkowym¹⁵, egzekucyjnym¹⁶ i innych, zwłaszcza w przepisach dotyczących zasad liczenia terminów (początku lub końca biegu terminu), np. dla wysłania pisma, wniesienia odwołania, zażalenia, apelacji itd. Dni wolne od pracy, w przeciwieństwie do dni ustawowo wolnych od pracy, mają węższy zakres gwarancji ich przestrzegania i wywołują znacznie mniejsze skutki prawne w polskim porządku prawnym.

¹⁰ Dz. U. RP z 1998, nr 51, poz. 318.

¹¹ W orzecznictwie utrwalił się pogląd, według którego jeżeli nawet znaczna część pracodawców, w tym również urzędy, traktują jakiś dzień, w drodze indywidualnych decyzji, jako wolny od pracy, podlegający odpracowaniu, to nie daje to podstaw do przyjęcia, że dzień ten był dniem ustawowo wolnym od pracy w rozumieniu przepisów ustawy z 1951 r. o dniach wolnych (por. wyrok NSA z 2 IX 1999 r., sygn. akt SA/Sz 1498/98, opublikowany w LEX nr 38994).

¹² Ustawa z dnia 17 XI 1964 r., Kodeks postępowania cywilnego (Dz. U. RP z 1964, nr 43, poz. 296 ze zm.), przewiduje np. w art. 134 § 1: „W dni ustawowo uznane za wolne od pracy, jako też w porze nocnej, doręczać można tylko w wyjątkowych wypadkach za uprzednim zarządzeniem prezesa sądu”.

¹³ Ustawa z dnia 6 VI 1997 r., Kodeks postępowania karnego (Dz. U. RP z 1997, nr 89, poz. 555 ze zm.), art. 123 § 3: „Jeżeli koniec terminu przypada na dzień uznany przez ustawę za dzień wolny od pracy, czynność można wykonać następnego dnia”.

¹⁴ Np. art. 57 § 4 ustawy z dnia 14 VI 1960 r., Kodeks postępowania administracyjnego (tj. Dz. U. z 2000, nr 98, poz. 1071 ze zm.), przewiduje, że „Jeżeli koniec terminu przypada na dzień ustawowo wolny od pracy, za ostatni dzień terminu uważa się najbliższy następny dzień powszedni”.

¹⁵ Ustawa z dnia 29 VIII 1997 r., Ordynacja podatkowa (tj. Dz. U. RP z 2005, nr 8, poz. 60 ze zm.), art. 12 § 5: „Jeżeli ostatni dzień terminu przypada na sobotę lub dzień ustawowo wolny od pracy, za ostatni dzień terminu uważa się następny dzień po dniu lub dniach wolnych od pracy”.

¹⁶ W art. 810 k.p.c.: „W dni ustawowo uznane za wolne od pracy, jako też w porze nocnej, czynności egzekucyjnych można dokonywać tylko w wypadkach szczególnie uzasadnionych za pisemnym zezwoleniem prezesa sądu rejonowego, które komornik na żądanie dłużnika okaże mu przy wykonywaniu czynności”.

Tytułem przykładu można przywołać kilka ustaw, np. ustawę katolicką (która weszła w życie z dniem 23 V 1989 r.); jeżeli chodzi o określenie katalogu dni ustawowo wolnych od pracy, należy ją traktować jako *lex specialis* w stosunku do ustawy z 1951 r. o dniach wolnych. Przede wszystkim ustawa katolicka operuje nieco węższym katalogiem dni wolnych od pracy, bo wprawdzie oprócz zaliczenia do nich standardowo wszystkich niedziel (art. 17 ust. 1 *in principio*), wymienia się tylko siedem enumeratywnie wyliczonych świąt (w tym pięć kościelnych uroczystości nakazanych), które ustawa ta nazywa wyraźnie „katolickimi” (art. 17 ust. 1 pkt. 1-7). Są to: 1 stycznia – uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi (dzień Nowego Roku), drugi dzień świąt Wielkiej Nocy, dzień Bożego Ciała, 15 sierpnia – uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, 1 listopada – dzień Wszystkich Świętych, 25 grudnia – pierwszy dzień świąt Bożego Narodzenia, i 26 grudnia – drugi dzień świąt Bożego Narodzenia¹⁷. Nie ulega wątpliwości, że z racji rodzaju ustawy z 1989 r. podkreślono katolicki charakter wymienionych tam świąt jako dni wolnych w Polsce od pracy.

Wszystkie z wymienionych świąt katolickich jako dni ustawowo wolne od pracy znajdują się także w katalogu dni wolnych od pracy, wymienionych w omówionej wyżej ustawie z 1951 r. o dniach wolnych, chociaż ustawa ta nie używa terminu „dni świąteczne”, a tym bardziej „święta katolickie”¹⁸, nawet po nowelizacji w 1990 r.

Kolejnym źródłem prawa, istotnym dla omawianej kwestii, jest ustawa z 17 V 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (zwana dalej: ustawą o gwarancjach)¹⁹, która przewiduje ogólnie, że osoby należące do Kościołów i innych związków wyznaniowych (mających regulację w formie ustawy indywidualnej lub decyzji administracyjnej i w jej następstwie wpis do Rejestru²⁰), których święta religijne nie są dniami ustawowo wolnymi od pracy, mogą na własną prośbę uzyskać zwolnienie od pracy (lub nauki) na czas niezbędny do obchodzenia tych świąt, zgodnie z wymogami wyznawanej przez siebie religii. Z kolei osoby niepełnoletnie mogą korzystać z powyższego prawa na wniosek swych rodziców bądź opiekunów prawnych (art. 42 ust. 1 i 2). Powyższe zwolnienie od pracy może być udzielone pod warunkiem odpracowania czasu zwolnienia, bez prawa do dodatkowego wynagrodzenia za pracę w dni ustawowo wolne od pracy lub pracę w godzinach nadliczbowych (art. 42 ust. 3).

Sposób udzielenia zwolnienia i wszelkie szczegóły z tym związane reguluje akt wykonawczy do ustawy²¹. Otóż pracownik, który należy do Kościoła lub innego

¹⁷ Pomimo że w art. 17 ust. 1 rzeczonej ustawy zamieszczono wykaz siedmiu świąt określanych mianem „katolickie”, to jednak nie są one najważniejszymi świętami katolickimi, co oznacza, że poza tym katalogiem znalazły się święta katolickie, które należą do najważniejszych, np. Objawienia Pańskiego (6 stycznia, zwane też uroczystością Trzech Króli), por. A. Mezglewski, [w:] A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 195.

¹⁸ Art. 1, pkt 1: „Dniami wolnymi od pracy są dni niżej wymienione (...)”.

¹⁹ Tj. Dz. U. RP z 2005 r., nr 231, poz. 1965 ze zm.

²⁰ Rejestr Kościołów i innych związków wyznaniowych prowadzony jest przez Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji w oparciu o art. 30 ustawy o gwarancjach i przepisy wykonawcze.

²¹ Rozporządzenie Ministrów Pracy i Polityki Socjalnej oraz Edukacji Narodowej z 11 III 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 (Dz. U. nr 26, poz. 235); weszło w życie 14 IV 1999 r.

związku wyznaniowego, którego święta religijne nie są dniami ustawowo wolnymi od pracy, swoją prośbę o udzielenie zwolnienia od pracy, powinien zgłosić pracodawcy co najmniej 7 dni przed planowanym dniem zwolnienia. Następnie pracodawca musi, w terminie nie później niż 3 dni przed dniem zwolnienia, zawiadomić pracownika o warunkach odpracowania zwolnienia (§ 1 ust. 1). Jeżeli by się okazało, że pracownik obchodzi święta religijne w określonym dniu każdego tygodnia (np. w piątek lub sobotę), to pracodawca na wyraźną prośbę pracownika powinien ustalić dla niego indywidualny rozkład czasu pracy (§ 1 ust. 2). Dla ewentualnych celów dowodowych pracownik powinien swoją prośbę przedstawić w formie pisemnej, a jeżeli byłby to pracownik młodociany, w jego imieniu prośbę o udzielenie zwolnienia powinni zgłosić rodzice lub opiekunowie prawni (§ 3). Wymienione wyżej akty prawne nie przewidują możliwości odmowy zwolnienia od pracy (lub nauki) na czas obchodzenia świąt religijnych, które nie są w Polsce dniami ustawowo wolnymi od pracy. Niemniej, w literaturze przedmiotu, podpartej wnikliwą obserwacją praktyki w tym zakresie, podnosi się spotykane różnorodne przeszkody ze strony pracodawców (lub innych pracowników) w realizacji uprawnień do dochodzenia przez mniejszościowe związki wyznaniowe świąt religijnych, które nie są dniami [ustawowo] wolnymi od pracy²².

Kościół nierymskokatolickie, mające w Polsce regulację w postaci ustawy indywidualnej, zastrzegły sobie – każdy zgodnie ze swoją doktryną wiary – katalog dni świątecznych, w które ich wierni mają prawo do dni wolnych od pracy, poza wykazem określonym w ustawie z 1951 r. o dniach wolnych. Oczywiście, niektóre z tych dni pokrywają się ze świętami katolickimi uznanymi również za dni ustawowo wolne od pracy (np. niedziela). Otóż wierni Kościoła Prawosławnego mają prawo do obchodzenia swoich świąt kościelnych (prawosławnych) stosownie do swojego kalendarza liturgicznego (opartego na kalendarzu juliańskim). Są to dni: 7 stycznia – pierwszy dzień Bożego Narodzenia, 8 stycznia – drugi dzień Bożego Narodzenia, 19 stycznia – Chrystus Pański, 7 kwietnia – Zwiastowanie Najświętszej Maryi Panny, drugi dzień Wielkiej Nocy (święto ruchome), 19 sierpnia – Przemienienie Pańskie, i 28 sierpnia – Zaśnięcie Najświętszej Maryi Panny²³. Osobom należącym do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego przysługuje prawo zwolnienia od pracy w następujące święta ewangelickie, nie będące dniami ustawowo wolnymi od pracy: Wielki Piątek – Pamiątka Śmierci Chrystusa Pana, Święto Wniebowstąpienia Chrystusa Pana (święta ruchome) i 31 października – Święto Reformacji (art. 14 pkt 1-3)²⁴. Powyższe prawo przysługuje także wiernym (członkom) następujących wspólnot religijnych: Kościoła Ewangelicko-Reformowanego²⁵ lub Ewangelicko-Metodystycznego²⁶, ale

²² M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe...*, s. 242.

²³ Art. 14 ust. 1 ustawy z dnia 4 VII 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (Dz. U. RP z 1991, nr 66, poz. 287 ze zm.).

²⁴ Ustawa z dnia 13 V 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. RP z 1994, nr 73, poz. 323 ze zm.).

²⁵ Art. 14 ustawy z dnia 13 V 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. RP z 1994, nr 73, poz. 324 ze zm.).

²⁶ Art. 12 ust. 1 pkt 1-2 ustawy z dnia 30 VI 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. RP z 1995, nr 97, poz. 479 ze zm.).

tylko w Wielki Piątek oraz Święto Wniebowstąpienia Chrystusa Pana. Z kolei wierni Kościoła Chrześcijan Baptystów mają prawo do zwolnienia od pracy w Wielki Piątek – pamiątkę śmierci Jezusa Chrystusa, i Święto Wniebowstąpienia Pańskiego²⁷; Kościoła Zielonoświątkowego – w Wielki Piątek, Wniebowstąpienie Pańskie i drugi dzień Pięćdziesiątnicy²⁸. Wierni Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego mają prawo do zwolnienia od pracy (i nauki) na czas święta adwentystycznego, to jest od zachodu słońca w piątek do zachodu słońca w sobotę²⁹. Z kolei wierni Kościoła Katolickiego Mariawitów posiadają gwarancje dnia wolnego od pracy w święto Objawienia Dzieła Wielkiego Miłosierdzia (2 sierpnia) i w Święto Krwi Przenajdroższej Pana Jezusa i Ofiar Mateczki (23 sierpnia)³⁰, natomiast wierni Kościoła Starokatolickiego Mariawitów tylko w dniu 2 sierpnia (pamiątka objawienia Dzieła Wielkiego Miłosierdzia)³¹.

Członkowie Gmin Wyznaniowych Żydowskich mają prawo do zwolnień od pracy (lub nauki) na czas szabasu trwającego od zachodu słońca w piątek do zachodu słońca w sobotę oraz w następujące święta religijne, które określone są według kalendarza żydowskiego, a nie są wymienione jako dni wolne od pracy w ustawie z 1951 r. o dniach wolnych: Nowy Rok (2 dni), Dzień Pojednania (1 dzień), Święto Szalasów (2 dni), Zgromadzenie Ósmego Dnia (1 dzień), Radość Tory (1 dzień), Pesach (4 dni), Szawuot (2 dni)³².

Członkowie Muzułmańskiego Związku Religijnego³³ i Karaïmskiego Związku Religijnego³⁴ mogą uzyskać zwolnienia od pracy na zasadach określonych w ustawie o gwarancjach, przy czym dniem świątecznym dla muzułmanów jest piątek, a dla karaïmów sobota.

²⁷ Art. 11 ust. 1 ustawy z dnia 30 VI 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. RP z 1995, nr 97, poz. 480 ze zm.).

²⁸ Art. 12 ust. 1 ustawy z dnia 20 II 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. RP z 1997, nr 41, poz. 254 ze zm.).

²⁹ Art. 11 ust. 1 i 2 ustawy z dnia 30 VI 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. RP z 1995 nr 97, poz. 481 ze zm.). Z kolei w ust. 3 zagwarantowano, że na prośbę pracownika złożoną na początku okresu zatrudnienia lub w jego trakcie, nie później jednak niż 7 dni przed dniem zwolnienia, zakład pracy ustala dla niego indywidualny rozkład czasu pracy. Przepis ten stosuje się odpowiednio do uczniów i studentów, z tym że szkoły, udzielając zwolnień od nauki, określają sposób wyrównania zaległości dydaktycznych spowodowanych zwolnieniem.

³⁰ Art. 9 pkt 1-2 ustawy z dnia 20 II 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. RP z 1997, nr 41, poz. 252 ze zm.).

³¹ Art. 9 ustawy z dnia 20 II 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. RP z 1997, nr 41, poz. 253 ze zm.).

³² Art. 11 ust. 1-3 ustawy z dnia 20 II 1997 r. o stosunku Państwa do Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. RP z 1997, nr 41, poz. 251 ze zm.).

³³ W myśl art. 34 ustawy z dnia 21 IV 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. RP z 1936, nr 30, poz. 240 ze zm.) podczas nabożeństwa w piątki każdego tygodnia oraz w dniu uroczystych świąt duchowni muzułmańscy odmawiać powinni modlitwy za pomyślność Rzeczypospolitej i jej Prezydenta, w dniu zaś świąt państwowych odprawiać uroczyste nabożeństwo w intencji Rzeczypospolitej, jej Prezydenta, Rządu i Wojska (art. 34 ust. 1).

³⁴ Ustawa z dnia 21 IV 1936 r. o stosunku Państwa do Karaïmskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. RP z 1936, nr 30, poz. 241 ze zm.); podobnie jak duchowni islamscy w Polsce, również duchowni karaïmscy zobowiązani są w sobotę odmawiać podczas nabożeństwa modlitwę za pomyślność Rzeczypospolitej i jej Prezydenta, a w dni świąt państwowych powinni odprawiać uroczyste nabożeństwo w intencji Rzeczypospolitej, jej Prezydenta, Rządu i Wojska (art. 27 (1)).

Osoby należące do Kościoła Polskokatolickiego³⁵ i wierni Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego³⁶ nie mają w swoich ustawach indywidualnych zagwarantowanego prawa do obchodzenia dnia świątecznego jako dnia wolnego od pracy; korzystają zatem z gwarancji ogólnych.

4. Konkordatowe gwarancje poszanowania dni wolnych od pracy

Konkordat polski w art. 9 ust. 1 wylicza katalog dni wolnych od pracy³⁷; są to wszystkie niedziele (art. 9 ust. 1 *in principio*) i siedem dni świątecznych (w tym pięć kościelnych uroczystości nakazanych), które niedzielami nie są, a więc (art. 9 ust. 1 pkt 1-7): 1 stycznia – uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi (dzień Nowego Roku), drugi dzień Wielkanocy, dzień Bożego Ciała, 15 sierpnia – uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, 1 listopada – dzień Wszystkich Świętych, 25 grudnia – pierwszy dzień Bożego Narodzenia, i 26 grudnia – drugi dzień Bożego Narodzenia³⁸.

Konkordatowy katalog dni wolnych od pracy pokrywa się idealnie (łącznie z kolejnością wyliczenia) z zamieszczonym w ustawie katolickiej, w art. 17 ust. 1, w punktach od 1 do 7³⁹.

Ponadto różny stopień uszczegółowienia spraw związanych z dniami wolnymi od pracy znajdziemy w innych źródłach prawa, m.in. w Konstytucji RP, w źródłach prawa międzynarodowego, w polskim kodeksie pracy, ustawie z 17 V 1989 r. o gwarancjach oraz w wielu aktach podstawowych.

Powstaje zatem zasadnicze pytanie o znaczenie konkordatowych gwarancji dni wolnych od pracy na tle innych aktów prawa obowiązującego w Polsce. Otóż, zgodnie z art. 87 ust. 1 Konstytucji RP z 2 IV 1997 r. źródłami powszechnie obowiązującego prawa Rzeczypospolitej Polskiej są: Konstytucja, ustawy, ratyfikowane umowy międzynarodowe oraz rozporządzenia. Z kolei art. 91 ust. 1 Konstytucji przewiduje, że ratyfikowana umowa międzynarodowa, po jej ogłoszeniu w Dzienniku Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej, stanowi część krajowego porządku prawnego i jest bezpośrednio stosowana, chyba że jej stosowanie jest uzależnione od wydania ustawy.

W świetle powyższych przepisów prawa nie ma przeszkód prawnych, żeby nie można było konkordatu polskiego bezpośrednio stosować w polskim porządku prawnym, nie jest też ta umowa międzynarodowa sprzeczna z ustawami, które są źródłami prawa chronologicznie wcześniejszymi. Wydaje się jednak, że konkordat polski też będzie traktowany jako *lex specialis* w stosunku do ustawy z 1951 r. o dniach wolnych. Konkordat polski zawiera zamknięty katalog dni wolnych od pracy; pomimo

³⁵ Ustawa z dnia 30 VI 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. RP z 1995, nr 97, poz. 482 ze zm.).

³⁶ Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 22 III 1928 r. o stosunku Państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego, nie posiadającego hierarchii duchownej (Dz. U. RP z 1928, nr 38, poz. 363 ze zm.).

³⁷ Wyraźne odesłanie do tych przepisów i przepisów ustawowych znajdziemy w art. 151^o § 1 Kodeksu pracy.

³⁸ Dz. U. RP z 1998, nr 51, poz. 318.

³⁹ Dz. U. RP z 1989, nr 29, poz. 154 ze zm.

wręcz dosłownego powielenia z ustawy katolickiej katalogu katolickich dni świątecznych jako dni wolnych od pracy (z tą redakcyjną różnicą, że nie używa się występującego tam terminu „święta katolickie”, mimo że ich rodzaj niewątpliwie wskazuje na konfesyjność katolicką). W literaturze przedmiotu panuje zgodny pogląd, że katalog dni świątecznych ustawowo wolnych od pracy zamieszczony w konkordacie polskim został przejęty ze stanu faktycznego obowiązującego w Polsce po 1989 r.⁴⁰

Z treści art. 1 konkordatu polskiego wynika, że zarówno Państwo Polskie, jak i Stolica Apostolska potwierdziły, że Państwo i Kościół Katolicki są – każde w swej dziedzinie – niezależne i autonomiczne, oraz że zobowiązują się do pełnego poszanowania tej zasady we wzajemnych stosunkach i we współdziałaniu dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego. W treści konkordatu lub w aktach prawnych opublikowanych w jego wykonaniu można znaleźć rozwiązania prawne, które mogłyby rodzić obawy, czy nie zachwieją one wyrażonymi wyżej zasadami.

W literaturze przedmiotu panuje pogląd, że państwo [polskie] sankcjonując dni świąteczne jako dni wolne od pracy, w żaden sposób nie ogranicza swojej autonomii i niezależności, a realizacja tego prawa wynika jedynie z poszanowania przez państwo wolności religijnej nie tylko swoich obywateli, ale wszystkich, którzy się na jego terytorium w danej chwili znaleźli⁴¹. Prawo to jest oderwane od kryterium obywatelstwa, rodzaju i charakteru pracy oraz innych cech występujących po stronie pracodawcy lub pracownika. Chociaż w szczególnych sytuacjach, determinowanych chociażby przez rodzaj pracy, prawo to może ulegać pewnym modyfikacjom, z tendencją do zawężania.

Zatem treść art. 9 konkordatu polskiego jest gwarancją ochrony jednego z praw podstawowych człowieka, tj. wolności religijnej w życiu publicznym oraz prawa do odpoczynku. Chociaż, zdaniem J. Dudziaka, ustalony w konkordacie katalog dni wolnych od pracy jest zrealizowaniem gwarancji wolności religijnej w zakresie swobody uprawiania kultu religijnego oraz konstytucyjnego obowiązku współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego⁴². Ich respektowanie ma być gwarancją umożliwiającą ludziom odpoczynek w sensie fizycznym i duchowym i w zgodzie ze swoimi przekonaniem uczestniczenie w aktach kultu religijnego wykonywanego zarówno publicznie⁴³, jak i prywatnie, w wymiarze indywidualnym, jak i ogólnym, zbiorowym, zinstytucjonalizowanym. Ponadto pracodawca jest obowiązany potraktować te dni jako dni płatne.

⁴⁰ J. Krukowski, *Konkordat polski. Znaczenie i realizacja*, Lublin 1999, s. 125; S. Gąsior, *Regulacja stosunków pomiędzy kościołem a państwem w konkordatach polskich z 1925 i 1993 r. – studia porównawcze*, Kraków 2000, s. 157, przypis 565 i s. 159; zob. także W. Adamczewski, [w:] W. Góralski, W. Adamczewski, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r.*, Płock 1994, s. 32.

⁴¹ Por. W. Góralski, A. Piendyk, *Zasady niezależności i autonomii państwa i kościoła w konkordacie polskim z 1993 roku*, Warszawa 2000, s. 58.

⁴² Por. J. Dudziak, *Gwarancje wolności religijnej w konkordacie zawartym między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską w 1993 roku*, Tarnów 2002, s. 37. Należy ponadto zauważyć, że stosunki między państwem a Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego (art. 25 ust. 3 konstytucji).

⁴³ A. Mezglewski, *op. cit.*, s. 195.

Prawo konkordatowe i jego historia zna regulacje, które gwarantowały lub nie gwarantowały państwowego uszanowania kościelnych dni świątecznych. Polski konkordat z 10 II 1925 r. oprócz ustanowienia dnia 3 maja pojedynczym aktem kultu nie zawierał państwowo uznanego katalogu świąt wolnych od pracy⁴⁴. Na mocy konkordatu z 1925 r. dzień 3 maja był świętem narodowym (Trzeciego Maja) i kapłani sprawujący liturgię w tym dniu byli zobowiązani (art. 8 Konkordatu) do odprawiania modlitwy „o pomyślność Rzeczypospolitej i jej Prezydenta”⁴⁵. Zasadność tego rodzaju przepisu ustanawiającego pojedynczy akt kultu uzasadniano ochroną dobra Państwa Polskiego. Obecny konkordat nie zawiera tego rodzaju instytucji.

Przykładem pozytywnym może tu być konkordat włoski z 1929 r., w którym Państwo Włoskie uznało katalog aż dziesięciu dni świątecznych (oprócz wszystkich niedziel), ustalonych przez Kościół Rzymskokatolicki (art. 11), tj.: pierwszy dzień w roku (1 stycznia), Objawienie Pańskie (6 stycznia), św. Józefa (19 marca), Wniebowstąpienie i Boże Ciało (święta ruchome), Święto Świętych Apostołów Piotra i Pawła (29 czerwca), Wniebowzięcie NMP (15 sierpnia), Wszystkich Świętych (1 listopada), Niepokalanego Poczęcia NMP (8 grudnia), Boże Narodzenie (25 grudnia)⁴⁶. Z kolei konkordat z Austrią z 1933 r. oprócz wszystkich niedziel uznawał za dni wolne od pracy dziewięć dni świątecznych katolickich; katalog ten pokrywał się z katalogiem w konkordacie włoskim, z wyjątkiem dnia św. Józefa – 19 marca (art. XI)⁴⁷.

5. Pozakonkordatowe gwarancje poszanowania dni wolnych od pracy

Konstytucja RP z 2 IV 1997 r.⁴⁸ w rozdziale drugim traktującym o „wolnościach, prawach i obowiązkach człowieka i obywatela”, w art. 66 ust. 1 gwarantuje każdemu pracownikowi prawo do określonych w ustawie dni wolnych od pracy; obowiązek przestrzegania powyższego prawa i korzystania z niego spoczywa na każdym człowieku⁴⁹. Oznacza to, że każdy człowiek (także pracownik) ma prawo do nieujawniania swoich przekonań religijnych i nieskorzystania ze zwolnienia od pracy w dzień,

⁴⁴ S. Gąsior, *Regulacja stosunków...*, Kraków 2000, s. 156.

⁴⁵ Art. 8 Konkordatu: „W niedziele i w dzień święta narodowego Trzeciego Maja księża, odprawiający nabożeństwa, odmawiać będą modlitwę liturgiczną za pomyślność Rzeczypospolitej Polskiej i jej Prezydenta”. Tekst modlitwy został ustalony przez Konferencję Episkopatu Polski dnia 28 V 1928 r. i zamieszczony w Rytuale Polskim. Por. H. Misztal, *Druga Rzeczypospolita (1918-1939)*, [w:] *Prawo wyznaniowe. Stan prawny na 1 lipca 2003 r.*, Lublin 2003, s. 104. Modlitwa ta miała być (od 1934 r.) także odmawiana 15 sierpnia – w rocznicę zwycięstwa nad Wisłą, i 11 listopada – w dzień odzyskania niepodległości.

⁴⁶ T. Włodarczyk, *Konkordaty. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*, Warszawa 1986, t. 2, s. 556. Ponadto, zgodnie z art. 12 konkordatu, w niedziele oraz święta nakazane w kościołach, w których nabożeństwo odprawia kapituła, celebrowanie mszy konwentualnej miał odśpiewać, zgodnie z przepisami liturgicznymi, modlitwę za pomyślność króla i państwa włoskiego.

⁴⁷ A. Hess, *Państwo a Kościół. Doświadczenia austriackie. Uregulowania konkordatowe*, Kraków 2003, s. 58-59. Dzień 19 marca (św. Józefa) jest dniem świątecznym w Księstwie Lichtenstein i w niektórych kantonach szwajcarskich (Lucerna, Uri, Schwyz, Nidwalden, Ticino [Tessyn] i Valais; za: http://www.dni-swiateczne.com/re-ligion_2006_10.htm, kwiecień 2006), a na Malcie świętem państwowym.

⁴⁸ Dz. U. RP z 1997, nr 78, poz. 483.

⁴⁹ „Każdy ma obowiązek przestrzegania prawa Rzeczypospolitej Polskiej” (art. 83 Konstytucji RP).

który nie jest ustawowo uznany za dzień wolny od pracy⁵⁰. Demokratyczne państwo prawa, którym jest Rzeczypospolita (art. 2 Konstytucji) posiada zespół środków gwarantujących przestrzeganie powyższych praw⁵¹. Także ustawa o gwarancjach przewiduje katalog uprawnień obywateli korzystających z wolności sumienia i wyznania; w szczególności obywatele mogą, zgodnie z zasadami swojego wyznania, uczestniczyć w czynnościach i obrzędach religijnych oraz wypełniać obowiązki religijne i obchodzić święta religijne (art. 2 pkt 2).

Gwarancje poszanowania dni świątecznych jako dni wolnych od pracy znajdziemy także w innych niż konkordat źródłach prawa międzynarodowego, które Polska recypowała do wewnętrznego porządku prawnego. Pod tym względem gwarancje konkordatowe są przejawem wzmocnienia prawnomiędzynarodowych deklaracji i zobowiązań Polski w zakresie ochrony dni świątecznych i nieświątecznych jako dni wolnych od pracy. Mianowicie, w Deklaracji Zgromadzenia Ogólnego ONZ z dnia 25 XI 1981 r. w sprawie wyeliminowania wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii lub przekonaniach⁵² zagwarantowano (art. 6 lit. h), iż prawo do wolności myśli, sumienia, religii lub przekonań będzie obejmowało między innymi wolność przestrzegania dni odpoczynku oraz obchodzenia świąt i ceremonii zgodnie z przepisami czyjejs religii lub przekonań. Z kolei z art. 7 Deklaracji wynika, że ww. prawa i wolności będą przyznawane w ustawodawstwie krajowym w taki sposób, by każdy dysponował możliwością korzystania w praktyce z takich praw i wolności⁵³.

Wreszcie, istotne znaczenia posiada Europejska Karta Społeczna sporządzona w Turynie dnia 18 X 1961 r., do której Polska przystąpiła i którą ratyfikowała⁵⁴. W art. 2 (Prawo do odpowiednich warunków pracy) w pkt 2 Karty, w celu zapewnienia skutecznego wykonywania prawa do odpowiednich warunków pracy, umawiające się strony zobowiązują się zapewnić płatne dni świąteczne i (pkt 5) zapewnić tygodniowy wypoczynek, który będzie, w miarę możliwości, zbiegał się z dniem uznanym za dzień wolny od pracy zgodnie z tradycją lub zwyczajem danego kraju lub regionu. Przy czym jednocześnie, zgodnie z art. 20 Karty, Rzeczpospolita Polska dołożyła zastrzeżenie, że uważa się za związaną postanowieniami Karty między innymi w zakresie artykułu 2 ustępami 1, 3-5, ale już nie ustępem 2.

Polska ratyfikowała ponadto Międzynarodową Konwencję (nr 14) o odpoczynku tygodniowym w zakładach przemysłowych, przyjętą jako projekt dnia 17 XI 1921 r. na Ogólnej Konferencji Międzynarodowej Organizacji Pracy Ligi Narodów

⁵⁰ Co do Kościołów i innych związków wyznaniowych będzie miał zastosowanie także przepis art. 53 ust. 2 Konstytucji RP, traktujący o wolnościach i prawach osobistych, w myśl którego „Nikt nie może być obowiązany przez organy władzy publicznej do ujawnienia swojego światopoglądu, przekonań religijnych lub wyznania”.

⁵¹ Wśród środków ochrony wolności i praw Konstytucja RP w art. 80 przewiduje, że „Każdy ma prawo wystąpienia, na zasadach określonych w ustawie, do Rzecznika Praw Obywatelskich z wnioskiem o pomoc w ochronie swoich wolności lub praw naruszonych przez organy władzy publicznej”.

⁵² Deklaracja została ogłoszona rezolucją ZO ONZ 36/55 z dnia 25 XI 1981 r., wydana w językach angielskim i francuskim w zbiorze *Human Rights. A Compilation of International Instruments*, UN-New York 1988. Por. J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 134.

⁵³ Art. 5 ust. 3 Deklaracji gwarantuje, że każde dziecko będzie chronione przed jakąkolwiek formą dyskryminacji z powodu religii lub przekonań.

⁵⁴ Dz. U. RP z 1999, nr 8, poz. 67.

w Genewie⁵⁵. Artykuł 2 Konwencji brzmi: „Cały personel zatrudniony w zakładzie przemysłowym publicznym czy prywatnym, lub w jego oddziałach, winien korzystać w każdym okresie siedmiodniowym z co najmniej 24-godzinnego nieprzerwanego odpoczynku, z zastrzeżeniem wyjątków, przewidzianych przez artykuły następne. Odpoczynek ten winien być udzielany, o ile to możliwe, całemu personelowi zakładu jednocześnie. Winien on przypadać, o ile to możliwe, w dni uświęcone przez tradycję lub zwyczaj kraju albo prowincji”. Przewiduje się jednak, w art. 4 Konwencji, wyjątki od zasad tu wyrażonych.

Polskę wiąże także postanowienia Konwencji ramowej o ochronie mniejszości narodowych, sporządzonej w Strasburgu dnia 1 II 1995 r.⁵⁶ W dokumencie tym (art. 5 ust. 1) Strony zobowiązały się wspierać tworzenie warunków koniecznych do utrzymania i rozwijania przez osoby należące do mniejszości narodowych ich kultury, jak również zachowania zasadniczych elementów ich tożsamości, to jest ich religii, języka, tradycji i dziedzictwa kulturowego. Zapewniono także (art. 7) poszanowanie praw każdej osoby należącej do mniejszości narodowej do swobodnego, pokojowego zgromadzania się, swobodnego stowarzyszania się, wolności wyrażania opinii, wolności myśli, sumienia i religii.

Szczególne znaczenie dla Polski po dniu 1 V 2004 r. ma prawo unijne w zakresie ochrony praw człowieka, w tym gwarancji poszanowania dni świątecznych jako dni wolnych od pracy. Traktat z Maastricht z 7 II 1992 r. przewiduje, że (art. 6 ust. 1) działalność Unii Europejskiej ma się opierać na zasadzie poszanowania praw człowieka i podstawowych wolności (myśli, sumienia i wyznania), demokracji, państwa prawa i respektowania tożsamości narodowej państw członkowskich. Powyższe prawa gwarantuje także Deklaracja Nr 11 „O statusie kościołów i związków światopoglądowych” z 1997 r., dołączona do Traktatu Amsterdamskiego. Unia respektuje prawa podstawowe, zagwarantowane w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 4 XI 1950 r. (art. 6 ust. 1 i 2)⁵⁷. Omówione powyżej prawa znajdują potwierdzenie swojej ochrony również w Karcie Praw Podstawowych, przyjętej w grudniu 2000 r. w Nicei⁵⁸, oraz w wielu innych dokumentach unijnych⁵⁹.

⁵⁵ Ratyfikowana przez Polskę 11 VI 1924 r. (Dz. U. RP z 1925, nr 54, poz. 384) i od dnia 28 V 1925 r. wiąże nasz kraj.

⁵⁶ Dz. U. RP z 2002, nr 22, poz. 209.

⁵⁷ Art. 6 ust. 1 Konwencji: „Każda osoba ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania. Prawo to obejmuje wolność zmiany wyznania lub przekonań oraz wolność uczęszczania indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swego wyznania lub przekonań poprzez uprawianie kultu, czynności religijnych, praktykowanie i nauczanie”. Art. 6 ust. 2: „Wolność uczęszczania wyznania lub przekonań nie może podlegać innym ograniczeniom od tych, które są przewidziane przez ustawę i są konieczne w społeczeństwie demokratycznym dla bezpieczeństwa publicznego, ochrony porządku, zdrowia i moralności publicznej albo ochrony praw i wolności osób trzecich”. Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności sporządzona w Rzymie dnia 4 XI 1950 r., zmieniona następnie Protokołami nr 3, 5 i 8 oraz uzupełniona Protokołem nr 2, została przez Polskę ratyfikowana (Dz. U. z 1993, nr 61, poz. 284 ze zm.) i wiąże nasz kraj od 19 I 2003 r.

⁵⁸ Art. 10 (1) „Wolność myśli, sumienia i wyznania”: „Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania. Prawo to obejmuje wolność zmiany wyznania lub przekonań oraz wolność uczęszczania, indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swego wyznania lub przekonań poprzez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie (...)”. Z kolei art. 21 (1) zakazuje jakiegokolwiek dyskryminacji, w tym także ze względu na wyznanie lub przekonania.

⁵⁹ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe...*, s. 284 i n.

6. Kanoniczne gwarancje poszanowania dni wolnych od pracy

W świetle tego, co już powiedziano, na to, który dzień będzie przez państwo uznany za dzień wolny od pracy, ma wpływ m.in. tradycja lub zwyczaj danego kraju, w tym tradycja religijna; w Polsce – w szczególności katolicka. Kościół katolicki posiada własny kalendarz liturgiczny, w którym znajdziemy dni uroczystości, świąt i wspomnień liturgicznych ważnych dla tej religii. Rok liturgiczny, zwany również rokiem kościelnym, rozpoczyna się w pierwszą niedzielę Adwentu i posiada dwa cykle świąteczne, związane z dwoma największymi świętami chrześcijańskimi, tj. z Bożym Narodzeniem i Wielkanocą (Paschą). Oba cykle świąteczne z przypadającymi pomiędzy nimi niedzielami w ciągu roku, zw. niedzielami zielonymi, składają się na rok liturgiczny (rok kościelny). Sposób stosowania prawa wyrażonego w konkordacie polskim i w wymienionych ustawach (o dniach wolnych i katolickiej) w zakresie obowiązku religijnego wiernych określają przepisy kościelne (wewnętrzne) danej wspólnoty religijnej. Na przykład Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. (dalej: KPK) w kan. 1246-1248 określa katalog dni świątecznych i sposób ich poszanowania. W całym Kościele jako święta nakazane, czyli takie, które muszą obchodzić wszyscy katolicy, prawo powszechne uznaje (kan. 1246 § 1 KPK) każdą niedzielę – jako najstarszy dzień świąteczny, pamiątkę Zmartwychwstania Pańskiego⁶⁰ – oraz dziewięć dni świątecznych w ciągu roku, tj.: Narodzenia Jezusa Chrystusa (25 grudnia, uroczystość z oktawą), Objawienia Pańskiego (6 stycznia, uroczystość Trzech Króli), święto ruchome Wniebowstąpienia Chrystusa (zw. Wniebowstąpieniem, uroczystość z oktawą), Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa (Bożego Ciała, uroczystość, święto ruchome), Świętej Bożej Rodzicielki Maryi (1 stycznia, uroczystość), Niepokalanego Poczęcia NMP (8 grudnia, uroczystość), Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (15 sierpnia, uroczystość), Świętego Józefa, Oblubieńca Maryi (19 marca, uroczystość)⁶¹, Świętych Apostołów Piotra i Pawła (29 czerwca, uroczystość) oraz Wszystkich Świętych (1 listopada, uroczystość). W tym wykazie brakuje dwóch dni świątecznych, które znajdują się w wykazie ustawowym (ustawie z 1951 r. o dniach wolnych i ustawie katolickiej) i w konkordacie polskim, tj. drugiego dnia Bożego Narodzenia (święto św. Szczepana, pierwszego męczennika) i drugiego dnia Wielkanocy (poniedziałek w oktawie Wielkanocy), które są zaliczane do dni świątecznych wolnych od pracy w Polsce (i niektórych krajach katolickich) na mocy zwyczaju kościelnego.

Należy zauważyć, że nowa lista dni świątecznych nakazanych według zmodyfikowanego kalendarza liturgicznego (kościelnego) obowiązuje w Polsce od Adwentu

⁶⁰ Pierwszym i najstarszym dniem świątecznym w Kościele jest niedziela, w czasie której zgodnie z tradycją apostołską jest czczona tajemnica paschalna na podstawie tradycji apostołskiej. W każdą niedzielę wierni powinni się wspólnie gromadzić, aby słuchając słowa Bożego i uczestnicząc w Eucharystii, wspominać mękę, zmartwychwstanie i uwielbienie Pana Jezusa oraz składać dziękczynienie Bogu za doznane łaski.

⁶¹ Z uwagi na to, że w 2006 r. uroczystość św. Józefa, Oblubieńca Najświętszej Maryi Panny, przypada w niedzielę Wielkiego Postu, a niedziele Wielkiego Postu mają pierwszeństwo przed uroczystościami, uroczystość ta jest przeniesiona na dzień następny, tj. 20 III 2006 r.

2003 (czyli od 30 XI 2003 r.) – są to wszystkie niedziele oraz sześć uroczystości nie będących niedzielami⁶²; do tego czasu świąt nakazanych było dziesięć⁶³.

Obecnie wśród dziewięciu dni świątecznych (katolickich) cztery nie są dniami ustawowo (i konkordatowo) wolnymi od pracy; są to: Objawienia Pańskiego (6 stycznia, uroczystość Trzech Króli), św. Józefa (19 marca, uroczystość), Świętych Apostołów Piotra i Pawła (29 czerwca, uroczystość) i Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny (8 grudnia, uroczystość)⁶⁴.

Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 1247 określa sposób świętowania w niedziele i dni świąteczne: „W niedzielę oraz w inne dni świąteczne nakazane wierni są zobowiązani uczestniczyć we Mszy świętej oraz powstrzymać się od wykonywania tych prac i zajęć, które utrudniają oddawanie Bogu czci, przeżywanie radości właściwej dniowi Pańskiemu oraz korzystanie z należnego odpoczynku duchowego i fizycznego”⁶⁵.

Niemniej, KPK w myśl kan. 1246 § 2 dopuszcza, żeby Konferencja Biskupów (Konferencja Episkopatu Polski) mogła – za uprzednią aprobatą Stolicy Apostolskiej – niektóre z dni świątecznych nakazanych znieść lub przenieść na niedzielę; nie może ona natomiast ustanowić świąt nakazanych⁶⁶. Katalog dni świątecznych jako dni wolnych od pracy wymienionych w konkordacie polskim ma na dziś charakter zamknięty. Jednakże umawiające się Strony (Państwo i Kościół Katolicki) zastrzegły sobie w ust. 2 art. 9 konkordatu polskiego możliwość rozszerzenia powyższego wykazu w przyszłości; może to nastąpić po uprzednim wzajemnym porozumieniu układających się Stron⁶⁷. Gramatyczna wykładnia treści cytowanego przepisu może wskazywać, że niedopuszczalne byłoby zawężenie tego wykazu. Trudno zresztą byłoby sobie wyobrazić, żeby któreś ze świąt kościelnych (katolickich) mogło stracić

⁶² Tj. Świętej Bożej Rodzicielki Maryi – Nowy Rok (1 stycznia), Objawienia Pańskiego (6 stycznia), Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa – Boże Ciało (czwartek po Uroczystości Trójcy Przenajświętszej), Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny – zw. Matki Boskiej Zielnej (15 sierpnia), Wszystkich Świętych (1 listopada) i Boże Narodzenie (25 grudnia). Konferencja Episkopatu Polski podała do wiadomości dekret Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z dnia 4 III 2003 r. (Prot. 1784/01/L). W akcie tym udzielono pozwolenia, aby obchodzenie Uroczystości Wniebowstąpienia Pańskiego było przypisane do następującej po nim siódmej niedzieli Wielkanocy. Kongregacja zatwierdziła nowy Kalendarz diecezji polskich, według którego dzień liturgiczny trwa od północy do północy, obchód niedzieli i uroczystości zaś rozpoczyna się wieczorem dnia poprzedniego. Ustalone zasady można i należy stosować do obrządku rzymskiego i wszystkich innych obrządków.

⁶³ Ponadto były to uroczystości: Świętego Józefa (19 marca), Świętych Apostołów Piotra i Pawła (29 czerwca) i Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny (8 grudnia). Pomimo że wierni w tych trzech dniach nie są już zobowiązani do udziału we mszy św. i do powstrzymania się od prac niekoniecznych, to jednak zachęca się ich do udziału we mszy św. w te uroczystości. Księży proboszczów nie obowiązują w te dni msza św. za parafian.

⁶⁴ Konkordat polski i ustawa z 1951 r. o dniach wolnych oraz ustawa katolicka nie wymieniają jako dnia wolnego od pracy uroczystości Wniebowstąpienia Pańskiego, które obchodzone było w czwartek po szóstej Niedzieli Wielkanocnej. Zgodnie z dekretem Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z dnia 4 III 2003 r. (Prot. 1784/01/L) obchodzenie tej uroczystości zostało przypisane do następującej po nim siódmej niedzieli Wielkanocy. Por. J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe...*, s. 135.

⁶⁵ Nakazowi uczestniczenia we Mszy św. czyni zadość ten, kto bierze w niej udział, gdziekolwiek jest odprawiana w obrządku katolickim (nie tylko rzymskim), bądź w sam dzień świąteczny, bądź też wieczorem dnia poprzedzającego (kan. 1248 KPK). Jeśli z braku kapłana lub z innej poważnej przyczyny nie można uczestniczyć w Eucharystii, zaleca się bardzo, ażeby wierni brali udział w liturgii Słowa, gdy jest ona odprawiana w kościele parafialnym lub innym świętym miejscu według przepisów wydanych przez biskupa diecezjalnego, albo poświęcali odpowiedni czas na modlitwę indywidualną w rodzinie lub grupach rodzin (*Ibidem*, § 2).

⁶⁶ A. Mczglewski, *op. cit.*, s. 195.

⁶⁷ A. Mczglewski, *op. cit.*, s. 196.

charakter świątecznego dnia wolnego od pracy. Powyższe porozumienie mogłoby objąć w przyszłości te dni świąteczne w Kościele katolickim wymienione w kan. 1246 § 2 KPK⁶⁸, które dniami wolnymi od pracy obecnie nie są (tj. Objawienia Pańskiego – uroczystość Trzech Króli, św. Józefa i Niepokalanego Poczęcia NMP).

Jeszcze dalej idzie ustawa katolicka, której art. 17 ust. 2 przewiduje, że zmiana wykazu świąt określonych w art. 17 ust. 1 musi być poprzedzona obligatoryjnym uzgodnieniem między Rządem a Konferencją Episkopatu Polski. Zatem gramatyczna wykładnia ustawy nie zabrania modyfikacji wykazu świąt, zwanych „katolickimi”, w obydwu kierunkach, tj. ich zawężenia, jak i rozszerzenia, a także ewentualnie transpozycji, tj. w miejsce świąt istniejących zaprowadzenia nowych⁶⁹.

W Polsce dniem ustawowo wolnym od pracy jest również 3 maja jako jedno ze świąt patronalnych (święto NMP Królowej Polski), mające bezpośredni związek z doniosłymi wydarzeniami w życiu narodu (pamiętka uchwalenia w roku 1791 Konstytucji 3 Maja⁷⁰).

7. Gwarancje poszanowania dni wolnych od pracy dla wiernych związków wyznaniowych o nieustalonej sytuacji prawnej w Polsce

W literaturze przedmiotu dominuje pogląd (np. A. Mezglewski), w myśl którego tylko członkom związków wyznaniowych o uregulowanej sytuacji prawnej (w formie ustawy indywidualnej lub decyzji administracyjnej i wpisu do Rejestru) przysługuje uprawnienie do uzyskania dnia wolnego od pracy (lub nauki)⁷¹. Zatem prawa tego są pozbawieni wierni związków wyznaniowych o nieuregulowanej sytuacji prawnej w Polsce. Zresztą, trudno byłoby się wylegitymować pracownikowi przynależnemu do związku wyznaniowego o nieuznanej pozycji prawnej w Polsce, bo mogłoby to prowadzić do sytuacji, kiedy pracodawca byłby zaskoczony roszczeniem pracownika, a także do jeszcze innych nadużyć.

Pomimo konstytucyjnego rozdziału państwa i Kościoła, państwo afirmując z reguły najważniejsze święta Kościoła, do którego należy przeważająca część społeczeństwa, wychodzi naprzeciw ich oczekiwaniom, jak i oczekiwaniom władz kościelnych. Afirmacja ta jest wyraźnie ukierunkowana na związki wyznaniowe o tradycji

⁶⁸ J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe...*, s. 135.

⁶⁹ <http://www.institutslowacki.pl/strony/swiacta.htm>, kwiecień 2006. Tytułem przykładu w Słowacji w roku 2006 dniami wolnymi od pracy jest 8 świąt kościelnych, tj.: 6 stycznia – Święto Trzech Króli (Boże Narodzenie chrześcijan prawosławnych), 13 kwietnia – Wielki Piątek, 16 kwietnia – Poniedziałek Wielkanocny, 15 września – Święto Matki Boskiej Bolesnej, 1 listopada – Dzień Wszystkich Świętych, 24 grudnia – Wigilia Bożego Narodzenia, 25 grudnia – pierwszy dzień Świąt Bożego Narodzenia i 26 grudnia – drugi dzień Świąt Bożego Narodzenia. Ponadto świętem państwowym jest 5 lipca – Święto Cyryla i Metodego – patronów Słowacji. Z kolei w katolickiej Polsce obchodzi się 8 świąt kościelnych, jako świąta państwowe (na ogólną liczbę 13): Nowy Rok (1 stycznia), Dzień św. Pawła Rozbitka (10 lutego), Dzień św. Józefa (19 marca), Wielki Piątek, Dzień Świętych Piotra i Pawła i Dożynki (29 czerwca), Święto Panny Marii od Zwycięstw (8 września), Święto Niepokalanego Poczęcia (8 grudnia) i Boże Narodzenie (25 grudnia). Za: <http://przewodnik.onet.pl/1244,1603,342142,notka.html>, kwiecień 2006.

⁷⁰ J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe...*, s. 135. Ponadto tradycja zaleca uczestniczyć we Mszy św. w inne jeszcze święta patronalne np.: św. Wojciecha, biskupa i męczennika – 23 kwietnia, św. Stanisława, biskupa i męczennika – 8 maja, św. Andrzeja Boboli, kapłana i męczennika – 16 maja, św. Stanisława Kostki, zakonnika i wyznawcy – 18 września.

⁷¹ A. Mezglewski, *op. cit.*, s. 196.

chrześcijańskiej, a katolickiej w szczególności. Nie bez znaczenia pozostaje tradycja historyczna i kulturowe dziedzictwo w tym zakresie. Zatem trudno się spodziewać, żeby w społeczeństwie polskim państwo afirmowało święta obce kulturowo, np. buddyjskie lub hinduskie albo też innych religii, które u nas nie mają swoich wyznawców lub mają w ilościach śladowych. Niemniej władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym (art. 25 ust. 2 Konstytucji) i dlatego zapewniają też alternatywę innym mniejszościowym związkom wyznaniowym proporcjonalnie do ich znaczenia społecznego. Niemniej muszą to być organizacje o charakterze wyznaniowym, mające prawnie uregulowaną pozycję w polskim porządku prawnym, bo tylko z taką formą ich działalności wiąże się prawo domagania się respektowania ich świąt religijnych, jako dni wolnych od pracy. Zresztą nasz kraj w tym zakresie wiąży umowy międzynarodowe⁷².

8. Gwarancje poszanowania dni wolnych od pracy w polskim prawie pracy

Szczegółowe uregulowania odnoszące się do niedziel i świąt jako dni wolnych od pracy w Polsce znajdują się w ustawie z dnia 26 czerwca 1974 r. Kodeksu pracy⁷³. Kodeks wśród naczelnych zasad prawa pracy wymienia zakaz jakiegokolwiek dyskryminacji w zatrudnieniu, bezpośrednio lub pośrednio, w szczególności ze względu na przekonania religijne (art. 11³ K.p.). Zabronione jest również dyskryminowanie pracowników w zakresie nawiązywania i rozwiązywania stosunku pracy, warunków zatrudnienia, awansowania oraz dostępu do szkolenia w celu podnoszenia kwalifikacji zawodowych, w szczególności bez względu na religię i wyznanie (art. 18^{3a} § 1 i 2). Równe traktowanie w zatrudnieniu oznacza niedyskryminowanie w jakikolwiek sposób, bezpośrednio lub pośrednio, z wyżej wymienionych przyczyn. Wreszcie, pracownik ma prawo do wypoczynku, który zapewniają przepisy o czasie pracy, dniach wolnych od pracy oraz o urlopach wypoczynkowych (art. 14 K.p.). Pracodawca jest obowiązany szanować godność i inne dobra osobiste pracownika (art. 11¹ K.p.). Ewentualne naruszenie dóbr osobistych poprzez obrazę uczuć religijnych może być dochodzone w procesie cywilnym (w oparciu o art. 23 i 24 K.c.⁷⁴) lub ścigane jako przestępstwo karne⁷⁵.

⁷² Np. konwencja ramowa o ochronie mniejszości narodowych, sporządzona w Strasburgu dnia 1 II 1995 r. (Dz. U. RP z 2002, nr 22, poz. 209).

⁷³ Dz. U. RP z 1974, nr 24, poz. 141 ze zm.

⁷⁴ Art. 23 ustawy z dnia 23 IV 1964 r. Kodeks cywilny (Dz. U. RP z 1964, nr 16, poz. 93 ze zm.): „Dobra osobiste człowieka, jak w szczególności zdrowie, wolność, cześć, swoboda sumienia, nazwisko lub pseudonim, wizerunek, tajemnica korespondencji, nietykalność mieszkania, twórczość naukowa, artystyczna, wynalazcza i racjonalizatorska, pozostają pod ochroną prawa cywilnego niezależnie od ochrony przewidzianej w innych przepisach”.

⁷⁵ W szczególności chodzi o przestępstwo przeciwko prawom osób wykonujących pracę zarobkową (art. 218 § 1 ustawy z dnia 6 VI 1997 r. Kodeks karny (Dz. U. RP nr 88, poz. 553 ze zm.): „Kto, wykonując czynności w sprawach z zakresu prawa pracy i ubezpieczeń społecznych, złośliwie lub uporczywie narusza prawa pracownika wynikające ze stosunku pracy (...)”. W grę mogą wchodzić także przestępstwa wymienione w rozdziale XXIV K.k. „Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania”, art. 194-196, czyli np. ograniczanie człowieka w przysługujących mu prawach ze względu na jego przynależność wyznaniową albo bezwyznaniowość, albo ewentualnie obraza uczuć religijnych innych osób.

Omówione wyżej akty prawne nie przewidują możliwości odmowy zwolnienia od pracy (lub nauki) na czas obchodzenia świąt religijnych, które nie są dniami ustawowo wolnymi od pracy. Niemniej, art. 130 § 2 K.p. przewiduje, że: „Każde święto występujące w okresie rozliczeniowym i przypadające w innym dniu niż niedziela obniża wymiar czasu pracy o 8 godzin. Jeżeli jednak w tygodniu obejmującym siedem dni od poniedziałku do niedzieli wystąpią dwa święta w inne dni niż niedziela, obniżenie wymiaru czasu pracy o 8 godzin następuje tylko z tytułu jednego z tych świąt”. Oznacza to, że co do zasady pracownikowi przysługuje w każdym tygodniu prawo do co najmniej 35 godzin nieprzerwanego odpoczynku, który w szczególnych przypadkach może być skrócony co najwyżej do 24 godzin, przy czym musi być zapewnione w obydwu sytuacjach co najmniej 11 godzin nieprzerwanego odpoczynku dobowego. Wymogiem kodeksowym jest, żeby powyższy odpoczynek przypadał w niedzielę. Przy czym niedziela obejmuje 24 kolejne godziny, poczynając od godziny 6.00 w tym dniu, chyba że u danego pracodawcy została ustalona inna godzina (art. 133 § 3 K.p.)⁷⁶. Wprowadzając taki zapis, ustawodawca zmierza do zmuszenia do odrabiania przez pracowników owego drugiego święta w tygodniu. Oznacza to, że obydwie dni świąteczne będą wolne od pracy (art. 151⁹ § 1 K.p.), ale w układzie rozliczeniowym czasu pracy trzeba będzie drugie święto odpracować.

Za pracę w niedzielę i święta, niebędące dla pracownika dniami pracy, zgodnie z obowiązującym go rozkładem czasu pracy pracownikowi przysługuje prawo do wynagrodzenia zasadniczego powiększonego o dodatek za pracę w godzinach nadliczbowych w wysokości 100% wynagrodzenia (art. 151 § 1 pkt 1 lit. b K.p.)⁷⁷.

Kodeks pracy precyzyjnie określa, w jakim kalendarzowym czasie pracę uważa się za wykonywaną w niedzielę i święta⁷⁸, i enumeratywnie wylicza rodzaje pracy, która jest dozwolona w niedzielę i święta⁷⁹. Trzeba uznać, że pojęcie dni ustawowo wolnych od pracy obejmuje nie tylko wymóg zwolnienia pracownika z obowiązku

⁷⁶ W przypadkach pracy dozwolonej w niedzielę nieprzerwany odpoczynek może przypadać w innym dniu niż niedziela (art. 133 § 4 K.p.).

⁷⁷ Kierownikom wyodrębnionych komórek organizacyjnych za pracę w godzinach nadliczbowych przypadających w niedzielę i święto przysługuje prawo do wynagrodzenia oraz dodatku z tytułu pracy w godzinach nadliczbowych w wysokości określonej w art. 151¹ § 1 K.p., jeżeli w zamian za pracę w takim dniu nie otrzymali innego dnia wolnego od pracy (art. 151⁴ § 2 K.p.).

⁷⁸ Za pracę w niedzielę i święto uważa się pracę wykonywaną między godziną 6.00 w tym dniu a godziną 6.00 w następnym dniu, chyba że u danego pracodawcy została ustalona inna godzina (art. 151⁹ § 2 K.p.).

⁷⁹ W myśl art. 151¹⁰ pkt 1-10 K.p. praca w niedzielę i święta jest dozwolona: w razie konieczności prowadzenia akcji ratowniczej w celu ochrony życia lub zdrowia ludzkiego, ochrony mienia lub środowiska albo usunięcia awarii; w ruchu ciągłym; przy pracy zmianowej; przy niezbędnych remontach; w transporcie i w komunikacji; w zakładowych strażach pożarnych i w zakładowych służbach ratowniczych; przy pilnowaniu mienia lub ochronie osób; w rolnictwie i hodowli; przy wykonywaniu prac koniecznych ze względu na ich użyteczność społeczną i codzienne potrzeby ludności, w szczególności w: placówkach handlowych, zakładach świadczących usługi dla ludności, gastronomii, zakładach hotelarskich, jednostkach gospodarki komunalnej, zakładach opieki zdrowotnej i innych placówkach służby zdrowia przeznaczonych dla osób, których stan zdrowia wymaga całodobowych lub całodziennych świadczeń zdrowotnych, jednostkach organizacyjnych pomocy społecznej oraz placówkach opiekuńczo-wychowawczych, zapewniających całodobową opiekę, zakładach prowadzących działalność w zakresie kultury, oświaty, turystyki i wypoczynku i w stosunku do pracowników zatrudnionych w systemie czasu pracy, w którym praca jest świadczona wyłącznie w piątki, soboty, niedzieli i święta. Zasady ekwiwalentnego obowiązkowego zapewnienia pracownikowi dnia wolnego od pracy w zamian za pracę wykonywaną w niedzielę i święta,

obecności w zakładzie pracy i świadczenia przez pracownika obowiązkowych zajęć w tym zakładzie za wynagrodzeniem⁸⁰, ale ma zakres znacznie szerszy, bo obejmuje także sprawy związane z jego dojazdem do pracy i bycia w gotowości do świadczenia pracy. Należy zauważyć, że nie jest to prawo absolutne i niepodlegające modyfikacjom albo ograniczeniom, chociażby w zakresie, o którym mowa w art. 53 ust. 5 Konstytucji RP⁸¹.

Do obowiązków pracodawcy należy zapewnienie pracownikowi pracującemu w niedzielę co najmniej raz na 4 tygodnie niedzieli wolnej od pracy (art. 151¹² K.p.). Nie dotyczy to pracownika zatrudnionego w systemie czasu pracy, o którym mowa w art. 144 K.p.⁸². Dodatkowe dni wolne od pracy dla zawodów na przykład tzw. służb mundurowych, przewidują akty szczegółowe⁸³.

9. Zakończenie

Omawiany tu rodzaj gwarancji wolności religijnej został uregulowany w polskim porządku prawnym w kilku aktach prawnych, m.in. w ustawie katolickiej. Jej zasadniczym celem, wskazanym w preambule do tej ustawy, było wypełnienie zobowiązań określonych następnie w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r., dotyczących swobody sumienia i wyznania, oraz zapewnienie (zgodnie ze zobowiązaniami przyjętymi przez Polskę na podstawie umów międzynarodowych) wyeliminowania wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji z powodów religijnych lub przekonań. W tym kontekście należy uznać, że ustawa o dniach wolnych i inne akty prawne na wystarczającym poziomie gwarantują wynikające z art. 53 ust. 1 i 2 Konstytucji RP prawa do wolności sumienia i religii. Z kolei wolność religii obejmuje wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie. Wolność religii obejmuje także posiadanie świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących oraz prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują.

poza wypadkiem ostatnim, określa art. 151¹¹ § 1 K.p. Pracodawca jest obowiązany zapewnić inny dzień wolny od pracy na następujących zasadach:

1) w zamian za pracę w niedzielę – w okresie 6 dni kalendarzowych poprzedzających lub następujących po takiej niedzielę,

2) w zamian za pracę w święto – w ciągu okresu rozliczeniowego.

⁸⁰ Tak wąsko ujmując sprawę J. Krukowski, *Konkordat polski...*, s. 125.

⁸¹ „Wolność uzewnętrzniania religii może być ograniczona jedynie w drodze ustawy i tylko wtedy, gdy jest to konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób”.

⁸² Art. 144 K.p. przewiduje, że na pisemny wniosek pracownika może być stosowany system czasu pracy, w którym będzie on świadczył pracę wyłącznie w piątki, soboty, niedziele i święta. W tym systemie jest dopuszczalne przedłużenie dobowego wymiaru czasu pracy, nie więcej jednak niż do 12 godzin, w okresie rozliczeniowym nieprzekraczającym jednego miesiąca.

⁸³ Np. rozporządzenie Ministra Obrony Narodowej z dnia 27 I 2004 r. w sprawie dodatkowych dni wolnych od służby oraz rozkładu czasu służby żołnierzy zawodowych (Dz. U. RP z 2004, nr 16, poz. 161).

Zapewnienie dni ustawowo wolnych od pracy ma bowiem służyć pewnym celom – oprócz kultowym także zdrowotnym, ekonomicznym czy społecznym, preferowanym przez ustawodawcę. W tym przypadku celem tym niewątpliwie miało być zapewnienie – nie tylko Kościołowi katolickiemu, ale także wiernym (członkom) innych Kościołów i związków wyznaniowych o uregulowanej sytuacji prawnej w polskim porządku prawnym – możliwości wykonywania w sposób nieskrępowany zadań określonych w konkordacie czy ustawie katolickiej (organizowanie i sprawowanie kultu publicznego).

Julian Sutor

JAN PAWEŁ II – WIELKI AMBASADOR POKOJU, POJEDNANIA I SPRAWY POLSKIEJ¹

W ponad 26-letniej posłudze na Stolicy Piotrowej wielkiego papieża Jana Pawła II na szczególne podkreślenie zasługuje jego wytrwałe działanie na rzecz sprawiedliwego pokoju, pokojowego załatwiania sporów międzynarodowych, pojednania i sprawy polskiej.

Na tę bezprecedensową w dziejach Kościoła powszechnego aktywność Jana Pawła II na forum międzynarodowym można spojrzeć w dwóch zasadniczych aspektach: ewangeliczno-historycznym, upatrując w niej kontynuację myśli i dzieła najwybitniejszych przedstawicieli Kościoła katolickiego, w tym uczonych, zwolenników „przekuwania mieczy na lemiesz”, pragnących ustrzec ludzi od plagi wojen niesprawiedliwych, występujących przeciwko tym, którzy nie pokój przynoszą, lecz miecz; oraz w aspekcie współczesności, czyli w odniesieniu do – jak napisał Ojciec Święty w swym Testamencie – „trudnego stulecia”, w którym „z wyroków Opatrzności” dane mu było żyć.

¹ Autor artykułu napisanego w hołdzie zmarłemu Janowi Pawłowi II znał Karola Wojtyłę osobiście w czasach, kiedy pełnił on posługę wikarego w parafii Niegowić niedaleko Krakowa (Ojciec Święty wspomina o niej w swym Testamencie). Autor, wówczas licealista, prowadził niekiedy w skromnej wiejskiej „wikarówce” z przyszłym wielkim papieżem długie, młodzieńcze „dysputy”, zwłaszcza na tematy związane z przeczytanymi lekturami, wskazanymi przez ks. Wojtyłę. Dyskusje te były najczęściej wysłuchiwaniami uczonych opinii błyskotliwego księdza-crudyty. Działy na wyobraźnię młodego człowieka, znajdującego się w bardzo trudnej sytuacji materialnej i życiowej, roznecając w nim zainteresowania wybiegające niekiedy daleko poza problematykę miejscową i krajową. Przyszły papież szczególnie aktywnie zajmował się młodzieżą. Autor znalazł się w gronie młodych ludzi, grających z wikarym Wojtyłą w siatkówkę, występujących w reżyserowanych przez niego skeczach oraz uczestniczących w organizowanych przez księdza Karola eskapadach na przedstawienia Teatru Rapsodycznego w Krakowie, z którym Karol Wojtyła był wcześniej związany. Te spotkania, rozmowy i dobroć serca Wikarego z Niegowici dla autora zostały opisane w publikacjach katolickich, zwłaszcza w książce ks. J. Cieleckiego *Wikary z Niegowici. Ksiądz Karol Wojtyła*.

Co się tyczy aspektu ewangeliczno-historycznego, to działalność Jana Pawła II na rzecz pokoju i pojednania na forum międzynarodowym była jednocześnie kontynuacją myśli i działań Kościoła powszechnego od początków jego istnienia, czyli od Chrystusa – Księcia Pokoju („Pokój zostawiam wam, pokój mój wam daję”, J 14,27). Warto na wstępie przypomnieć pokrótce pewne podstawowe prawdy i koncepcje, do których odwoływał się ten wielki Papież. Był on przede wszystkim świadom tego, że ludzkość od zarania swego istnienia rozwiązywała konflikty i spory, uciekając się głównie do stosowania przemocy, do wojny. Wiedział, że pokój stanowi właściwie krótszą lub dłuższą przerwę między wojnami i że działania wojenne, także obie wojny światowe w XX wieku, nierzadko miały na celu totalne zniszczenie i ograbienie przeciwnika oraz debellację, czyli zawładnięcie jego terytorium. Wizję świata bez wojen i możliwość życia w sprawiedliwym pokoju Kościół katolicki głosił także w średniowieczu, chociaż w owych czasach, pełnych wojen i anarchii, nie było to zadanie łatwe i popularne.

Szczególnie niebezpieczne, także dla samego Kościoła, były podziały, odejścia w stronę polityki i władzy. Zwłaszcza w okresie po Reformacji Europa Zachodnia – jak mówi Papież – „pograża się w wojnach religijnych, którym usiłowano zapobiec, przyjmując niesłuszną zasadę: *cuius regio, eius religio*”². W takiej sytuacji każde ograniczenie – choćby w sferze psychologiczno-obyczajowej – niszczycielskiego działania siły zbrojnej miało znaczenie. Dlatego też Kościół katolicki działał na rzecz łagodzenia zwyczajów wojennych, zwłaszcza eliminowania niektórych okrutnych praktyk, jak wyniszczanie całych grup ludności, mordowanie dzieci i stosowanie niektórych rodzajów broni, przynoszących nadmierne cierpienia. Na przykład, w 1139 r. Sobór Laterański II wprowadził zakaz używania w walce kusz, które miały znaczny, jak na owe czasy, zasięg i siłę rażenia. Dążył on także do wyeliminowania tzw. wojen prywatnych między panami feudalnymi, wprowadzając *treuga Dei* – „rozejm Boży”, czyli religijny zakaz, pod groźbą klątwy kościelnej, prowadzenia walk w niektóre dni tygodnia oraz w okresie świąt kościelnych i postów. Kościół wspierał także szerzenie zasad rycerskości, zgodnie z którymi rycerz powinien odznaczać się takimi przymiotami, jak: wierność, szlachetność, słowność, łagodność wobec pokonanych i bezbronnych, stosowanie tylko dozwolonych sposobów walki. To wszystko prowadziło do kształtowania się norm prawnych obowiązujących w konfliktach zbrojnych (*ius in bello*).

Św. Augustyn, biskup z Hippony (354-430), w dziele *O państwie Bożym (De civitate Dei)* sformułował koncepcję wojny sprawiedliwej („słusznej”), głosząc m.in., że wojny nie powinny być wszczynane bez uzasadnienia, a więc powinny być prowadzone (przez księcia) w słusznej sprawie i ze szlachetnych pobudek. Jeśli zaś wojna wybuchnie jako ostateczność (*ultima ratio*), po walce powinien nastąpić pokój i bezpieczeństwo. W swym dziele św. Augustyn postrzegał pokój w szerszym

² Na ten aspekt Papież zwrócił uwagę już wcześniej pisząc, iż „Europa Zachodnia (...) u progu czasów nowożytnych doznała (...) poważnych podziałów, które utrwały się w dalszych stuleciach. W ślad za tym wystąpiły także konsekwencje o charakterze politycznym, towarzyszące zasadzie *cuius regio, eius religio*. Pośród tych konsekwencji nie można nie wymienić smutnej rzeczywistości wojen religijnych”, zob. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 101 i 143.

aspekcie – jako *tranquillitas ordinis*, pokój płynący z ładu, który pozwala szanować i urzeczywistniać w pełni prawdę o człowieku.

Doktrynę wojny sprawiedliwej rozwijał także św. Tomasz z Akwinu (1225-1274), zwłaszcza w dziele *Summa teologiczna*. Dopuszczał on prowadzenie wojen jedynie przez władców, których intencja musi być prawa (*recta intentio*), a nie przez osoby prywatne, które swoje spory powinny rozstrzygać w sądach. Takie poglądy znalazły też swój wyraz w tzw. zbiorze Gracjana (*Concordantia Discordantium Canonum*) z XII wieku, zwanym Dekretem Gracjana. Tak ukształtowała się doktryna Kościoła w sprawie wojny i sprawiedliwego pokoju. Wnosili do niej wkład także uczeni świeccy, w tym polscy.

Janowi Pawłowi II znane były szczególnie poglądy uczonych krakowskich z XV wieku, rektorów Wszechnicy Jagiellońskiej: Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica z Brudzenia. Stanisław ze Skarbimierza (zmarł w 1431 r.) dowodził w swym słynnym kazaniu *De bellis iustis*, że pokój jest najcenniejszym dobrem doczesnym, że wojna prowadzona dla odzyskania naruszonego pokoju jest sprawiedliwa, podobnie jak sprawiedliwa jest wojna w obronie ojczyzny. Nawiązując do nauki św. Tomasza z Akwinu, iż każdy ma prawo bronić się, jak może, stał też faktycznie na gruncie prawa do samoobrony. Myśli zawarte w kazaniu Stanisława ze Skarbimierza rozwijał Paweł Włodkowic z Brudzenia, starając się wcielać je w życie na soborze powszechnym w Konstancji (1415-1418), gdzie bronił interesów Rzeczypospolitej przeciwko zaborom krzyżackim. Głosił on m.in. zasadę, że wiarę wolno szerzyć jedynie słowem, a nie mieczem, że państwa pogańskie – dopóki nie atakują chrześcijan – mają prawo do istnienia i pokoju. Na uwagę zasługuje fakt, że Jan Paweł II w swym wystąpieniu przed Zgromadzeniem Ogólnym ONZ (5 października 1995 r.), dając wyraz swego przywiązania do idei sprawiedliwego pokoju, odwołał się do nauki Pawła Włodkowica z Brudzenia. Podkreślał, że bronił on odważnie prawa niektórych państw i ludów europejskich do istnienia i niepodległości, mając na myśli przede wszystkim Polskę, atakowaną wówczas przez Zakon Krzyżacki. Takie odwołanie się na forum organizacji światowej do przedstawiciela nauki polskiej z XV wieku było przypadkiem bezprecedensowym, jeśli chodzi o wystąpienia reprezentantów Polski w ONZ.

Do koncepcji wojen sprawiedliwych nawiązywał, już w XX wieku, m.in. papież Pius XII, którego mottem było *Opus iustitiae pax* („Pokój jest dziełem sprawiedliwości”). Warto także przypomnieć, że papieże niejednokrotnie, zwłaszcza w średniowieczu, rozstrzygali spory między ówczesnymi władcami opierając się na zasadzie *ex aequo et bono*, która to metoda, zwana także „sądownictwem polubownym”, czyli faktycznie arbitrażowym, ze względu na ówczesny brak norm prawnych oraz rozwiniętych procedur sądowych i arbitrażowych zastępowała często arbitraż *sensu stricto*. Sądy polubowne wydawały swe wyroki, odwołując się do „rozsądku”, „sprawiedliwości” lub „słuszności” (*ratio, iustitia, aequitas*). Jak wiadomo, zasada rozstrzygania sporów międzynarodowych na podstawie *ex aequo et bono* przetrwała do naszych czasów i może być stosowana także obecnie, na podstawie Statutu Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości, który władny jest orzekać *ex aequo et bono*, o ile strony na to się zgadzają (art. 38 ust. 2).

Kościół katolicki wspierał konsekwentnie wysiłki społeczności międzynarodowej na rzecz możliwego ograniczenia niszczycielskich skutków wojny, zwłaszcza poprzez rozbudowę międzynarodowego prawa humanitarnego³, a także opowiadał się za wyeliminowaniem *ius ad bellum*, co jednak ostatecznie nastąpiło dopiero na mocy Karty ONZ.

Faktycznie do wejścia w życie Karty ONZ, mimo wcześniejszych prób ograniczenia *ius ad bellum* (w pakcie Ligi Narodów i Pakcie Brianda-Kellogga) państwa mogły się uciekać do wojny pod pretekstem obrony prawa, które według nich zostało naruszone. Chodziło zwłaszcza o kwestie dotyczące honoru, „żywotnych interesów” itp. Wojnę uważano za „legalną”, gdy jej rozpoczęcie poprzedzało formalne wypowiedzenie lub też niespełnienie warunków zawartych w ultimatum. Ponadto, ówczesne prawo międzynarodowe sankcjonowało tzw. prawo zwycięzcy, a więc zabór (rabunek) wszystkiego, co zostało zdobyte *manu militari*, czyli siłą zbrojną, w tym terytoriów sąsiednich państw. Odpowiedzialność państwa nie rozciągała się faktycznie na wojnę i jej skutki. Prawo międzynarodowe nie przewidywało wtedy norm, na których podstawie rozpoczynanie wojny (nie obronnej) uznane byłoby za akt agresji. Dopiero IV Konwencja Haska z 1907 r. wprowadziła dla strony wojującej obowiązek odszkodowania z tytułu dopuszczenia się naruszenia praw i zwyczajów wojennych. Do Konwencji tej odwoływano się po zakończeniu drugiej wojny światowej w toku sądenia zbrodniarzy niemieckich w Norymberdze.

Jakby w nawiązaniu do apelu papieża Benedykta XV do przywódców walczących narodów o zastąpienie „materialnej siły broni moralną siłą prawa” (1 sierpnia 1917 r.) Jan Paweł II wskazywał, że „prawo międzynarodowe, które przez długi czas było prawem wojny i pokoju, powinno być podstawowym narzędziem w staraniach o pokój, pojmowanym jako owoc sprawiedliwości i solidarności”⁴.

Jak już wspomniano, okres, w jakim Janowi Pawłowi II przyszło wprowadzać w życie nauczanie Kościoła powszechnego, m.in. nauczanie i decyzje Soboru Watykańskiego II⁵, w którego pracach tak aktywnie uczestniczył, oraz otwierać bramy Stolicy Piotrowej na świat, był pełen dramatycznych wyzwań i niebezpiecznych zagrożeń. Papież podkreśla w swym Testamencie, że jego pontyfikat przypadł na czasy, które były „niewymownie trudne i niespokojne”, kiedy ciężka i nabrzmiała stała się także droga Kościoła, zarówno wiernych, jak i pasterzy. Według Ojca Świętego, „wiek XX był w jakimś sensie widownią narastania procesów dziejowych, a także procesów ideowych, które zmierzały w kierunku wielkiego «wybuchu» zła, ale także

³ Na ten aspekt zwrócił uwagę papież Benedykt XVI w swym pierwszym orędziu na Światowy Dzień Pokoju (1 I 2006 r.), podkreślając, że „Wspólnota międzynarodowa stworzyła międzynarodowe prawo humanitarne, aby do maksimum ograniczyć niszczące skutki wojny, zwłaszcza w odniesieniu do ludności cywilnej. W wielu sytuacjach i na różnoraki sposób Stolica Apostolska wyrażała swoje poparcie dla owego humanitarnego prawa, zachęcając do respektowania go i do wprowadzania w życie, w przekonaniu, że również podczas wojny istnieje prawda o pokoju. Międzynarodowe prawo humanitarne to jedna z najszcześliwszych, najskuteczniejszych odpowiedzi na wymogi wynikające z prawdy o pokoju. Właśnie dlatego poszanowanie tego prawa jest obowiązkiem wszystkich narodów”.

⁴ Z przemówienia wygłoszonego 13 I 1997 r. do Korpusu Dyplomatycznego, akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej.

⁵ Według Soboru ludzkość nie zdoła zbudować bardziej humanitarnego świata dla wszystkich ludzi na całej ziemi, o ile wszyscy nie zwrócą się w duchu odnowy ku prawdziwemu pokojowi.

był widownią ich pokonywania”⁶. Jan Paweł II był świadkiem tego „wybuchu zła”: II wojny światowej, która pochłonęła ponad 50 milionów ofiar; okresu tzw. zimnej wojny, kiedy niebezpieczeństwo zbrojnego konfliktu nuklearnego wisiało nad światem; okresu napięć i konfliktów, zwłaszcza o podłożu ideologicznym (totalitaryzmy: faszystowski i komunistyczny); podziału świata na dwa przeciwstawne bloki; działalności różnych ruchów kontestacyjnych, „teologii wyzwolenia” itp.; pojawienia się wśród ponad stu nowych państw postkolonialnych takich, które były niechętne Kościołowi i podatne na „eksport” rewolucji z Moskwy, Pekinu czy Hawany.

Na okoliczności historyczne, w jakich przyszło działać wielkiemu Papieżowi, zwrócił uwagę także polski Parlament, który w swym akcie oddania hołdu pamięci Jana Pawła II (6 kwietnia 2005 r.) podkreślił, że „wiek XX przyniósł zagubienie moralne ludzkości jako wiek charakteryzujący się szybko zachodzącymi zmianami cywilizacyjnymi, narastającymi współzależnościami między narodami, zwiększającymi się nierównościami, które wyzwały coraz większą ilość napięć i konfliktów. Właśnie w tym świecie, pełnym niepewności, przemocy i zwątpienia, Jan Paweł II podejmował inicjatywy ułatwiające rozwiązanie konfliktów społecznych, politycznych i międzynarodowych. Był prawdziwie człowiekiem pokoju i nadziei”.

Jan Paweł II jako człowiek wielkiego umysłu, głębokiej wiary i wyjątkowo charyzmatycznej osobowości kontynuował dzieło swych poprzedników, zwłaszcza tych z XX wieku, a jednocześnie był architektem własnej wizji porządku powszechnego i własnej oryginalnej filozofii pokoju.

Głosił ideę budowy cywilizacji miłości, wzniesionej na fundamencie wartości uniwersalnych – pokoju, solidarności, sprawiedliwości, przebaczeniu i wolności. Patrzył na sprawę pokoju jako na „dobro publiczne” o charakterze globalnym, sprawę „wspólnego interesu” mieszkańców planety, „wartość powszechną”, dobro, które należy wprowadzać poprzez dobro, gdyż „zła nie zwycięża się złem”. Już w czasie mszy św. z okazji objęcia tronu Piotrowego 22 października 1978 r. nowy Papież apelował odważnie o otwarcie granic państw oraz systemów ekonomicznych i politycznych na wartości cywilizacji i postępu. Według Ojca Świętego, „pokój to myślenie o innych ludziach, to budowanie sprawiedliwości i podejmowanie takiej polityki, która uszanuje każdego człowieka i która zapewni także wolność wyznania jako znaczącej kwestii dla pokoju na świecie” (ONZ, 1979 r.).

Swą filozofię pokoju i budowy społeczności międzynarodowej, opartą na podstawach nauki chrześcijańskiej, na chrześcijańskim fundamencie prawdy, sprawiedliwości, wolności, poszanowania praw człowieka, przebaczenia, miłości i dialogu, Papież prezentował przede wszystkim w kolejnych 26 orędziach na Światowy Dzień Pokoju. Poruszył w nich wszystkie najważniejsze problemy współczesnego świata. W jednym z orędzi głosił, że nie ma istoty ludzkiej, dla której pokój nie byłby dobrodziejstwem. Nie ma ludzkiego serca, które nie radowałoby się osiągnięciem pokoju. Wszystkie narody świata tylko wówczas będą urzeczywistniać swoje wspólne cele, jeżeli będą razem dążyć do pokoju jako wartości powszechnej, nieznającej podziałów na Północ – Południe i Wschód – Zachód. Chodzi bowiem o budowanie jednego pokoju, opartego na sprawiedliwości społecznej, godności i prawach każdej osoby

⁶ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...*, s. 11.

ludzkiej, na wzajemnym powiązaniu wszystkich narodów świata oraz na przebaczeniu, zgodnie z sentencją Jana Pawła II: „Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia”.

W homilii wygłoszonej w Bazylice św. Piotra 12 marca 2000 r. Papież podkreślił, iż jedyną drogą do pokoju jest przebaczenie. Przyjęcie i ofiarowanie przebaczenia umożliwia nadanie relacjom między ludźmi nowej jakości, przerywa spiralę nienawiści i zemsty, kruszy kajdany zła krępujące serca przeciwników. Dla krajów dążących do pojednania i dla wszystkich, którzy pragną pokojowego współistnienia ludzi i narodów, nie ma innej drogi niż przebaczenie – przyjęte i darowane. Chrześcijanin winien zawrzeć pokój nawet wówczas, gdy czuje się ofiarą kogoś, kto go niesłusznie znieważył i uderzył; tak postąpił sam Chrystus.

Działając przede wszystkim jako duszpasterz, zgodnie z podstawową misją Kościoła, jaką jest prowadzenie ludzi do zbawienia, Ojciec Święty należną uwagę poświęcał także doczesnym problemom, nękającym współczesnego człowieka i całą ludzkość. Reagował żywo na różne patologie, szczególnie konflikty, wojny, akty terroru, masowe naruszanie praw człowieka, zbrodnie dokonywane w imię nieludzkich ideologii, faszystowskiej i komunistycznej, szaleńczy wyścig zbrojeń, zwłaszcza nuklearnych.

Według Jana Pawła II pokój jest tak wielką wartością, że winien być głoszony na nowo i popierany przez wszystkich. Dlatego też Ojciec Święty nieustraszenie podejmował wysiłki na rzecz łagodzenia napięć i pokojowego rozwiązywania sporów i konfliktów między państwami i wewnątrz państw oraz pokonywania podziałów między Kościołami chrześcijańskimi. Na podkreślenie zasługuje fakt, iż stojąc na gruncie dialogu ekumenicznego i odnosząc się z szacunkiem do różnic kulturowych i religijnych, Papież zdecydowanie wykluczał włączanie religii do walki politycznej, czemu dawał wyraz zwłaszcza w czasie swych wizyt w państwach Ameryki Łacińskiej.

W swym przemówieniu w UNESCO (2 czerwca 1980 r.), poświęconym roli kultury w życiu narodów, Jan Paweł II wskazywał na zależności przyszłych losów człowieka od kultury i od prymatu Ducha, zaznaczając, iż „pokojowa przyszłość ludzkości zależy od miłości”. Jednocześnie w dramatycznych słowach wzywał do „dołożenia wszelkich starań na rzecz uchronienia rodziny człowieczej przed straszną perspektywą wojny nuklearnej”.

Ojciec Święty szczególnie wysoko cenił poświęconą sprawie powszechnego pokoju encyklikę Jana XXIII *Pacem in terris* z 11 kwietnia 1963 r.⁷ oraz inicjatywę Pawła VI, który w 1967 r. ustanowił Światowy Dzień Pokoju, od tego czasu obchodzony w Kościele powszechnym 1 stycznia każdego roku, zawsze poświęcony określonej tematyce, wybranemu przez papieża. Praktykę tę Jan Paweł II kon-

⁷ W swym orędziu na Światowy Dzień Pokoju 1 I 2003 r. Papież, przypominając, że Kościół od wielu wieków naucza o pokoju rozumianym jako *tranquillitas ordinis*, czyli „pokój płynący z ładu”, nawiązał do encykliki Jana XXIII *Pacem in terris*, przytaczając w całości jej pierwsze zdanie, iż: „Pokój na świecie, którego wszyscy ludzie wszystkich czasów tak żarliwie pragnęli, nie może być budowany i utrwalany inaczej, jak tylko przez wieme zachowanie porządku ustanowionego przez Boga”. Ponadto Jan Paweł II wyraził w swym orędziu nadzieję, że zostanie zbudowany świat, w którym między wszystkimi narodami zapanuje pokój, coraz mocniej wsparty na czterech filarach, które błogosławiony Jan XXIII wskazał w swej historycznej encyklice: na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności.

sekwentnie kontynuował. Jego pierwsze orędzie na 1979 rok (z 1 stycznia 1979 r.) nosiło tytuł: „Osiągniemy pokój, wychowując do pokoju”, a ostatnie, na 2005 rok (podpisane przez Ojca Świętego 8 grudnia 2004 r.), jako tytuł miało pouczenie św. Pawła z Listu do Rzymian: „Nie daj się zwyciężać złu, ale złu dobrem zwyciężaj”.

Swą aktywność na rzecz pokoju Ojciec Święty opierał przede wszystkim na chrześcijańskich zasadach przebaczenia, wyrzeczenia się nienawiści i odwetu oraz gotowości do wzajemnych ustępstw oraz prawdzie. Jak zauważa o. Maciej Zięba OP, prowincjał Zakonu Dominikanów w Polsce, Papież wielokrotnie podkreślał w swym nauczaniu, że warunkiem długofalowej skuteczności polityki, a także trwałego⁸ pokoju jest prawda. Jest ona również warunkiem ekumenizmu – taktyka czy dyplomacja nie mogą przesłaniać rzeczywistości („Newsweek”, kwiecień 2005).

Według Jana Pawła II „polityka jako działalność ludzka poddana jest osądowi moralnemu”. Odnosi się to także do polityki międzynarodowej, a „pokój jest nie tyle kwestią struktur, co osób. (...) Gesty pokoju rodzą się z życia osób, w duszach których stale mieszka pokój”⁹. Nawoływał przeto do poszanowania „gramatyki” dialogu, jaką jest „uniwersalne prawo moralne, zapisane w sercu człowieka”¹⁰.

Dlatego też Papież od samego początku swego pontyfikatu kładł szczególnie nacisk na wychowanie dla pokoju, co znalazło wyraz zarówno we wspomnianym orędziu z 1 stycznia 1979 r., jak i w orędziu na 1994 rok – „Rodzina źródłem pokoju dla ludzkości”. Jan Paweł II podkreślał, że tylko rodzina, zbudowana na miłości i otwarta na dar życia, nosi w sobie przyszłość społeczeństwa, a jej doniosłe zadanie polega na tym, że ma ona skutecznie przyczyniać się do budowania przyszłości opartej na pokoju.

Znamienny był apel polskiego Papieża skierowany w lutym 1981 r. z Parku Pokoju w Hiroszynie do głów państw i szefów rządów oraz „wszystkich, trzymających władzę polityczną i gospodarczą”. Ojciec Święty apelował o sprawiedliwy pokój i wyrzeczenie się wojny nuklearnej jako środka załatwiania sporów, o zakaz produkcji wszelkich rodzajów broni nuklearnej, by nigdy nie powtórzyła się przeszłość przemocy i zniszczenia, o wejście „na stromą i trudną drogę pokoju: jedyną drogę, która prowadzi do realizacji powołania człowieka, jedyną drogę ku przyszłości”. Część apelu stanowiła modlitwa, w której Jan Paweł II prosił Boga, by „usłyszał jego głos, bo jest to głos ofiar wszystkich wojen i zbrodni pomiędzy jednostkami i narodami, by zaszczerpił w sercach wszystkich istot ludzkich i krajów mądrość pokoju i radość braterstwa”, tak abyśmy zawsze mogli na nienawiść odpowiedzieć

* W swym pierwszym orędziu na Światowy Dzień Pokoju (1 I 2006 r.), zatytułowanym „Pokój w Prawdzie”, papież Benedykt XVI oddając hołd swym poprzednikom, „Wielkim Papieżom Pawłowi VI i Janowi Pawłowi II, światłym orędownikom pokoju”, podkreślił, że jego pierwsze przesłanie na Światowy Dzień Pokoju stanowi kontynuację tego szlachetnego nauczania (...) i niezmienną wolę Stolicy Apostolskiej kontynuowania służby dla pokoju. Dodał, że samo imię Benedykt, jakie przyjął w dniu wyboru na Stolicę św. Piotra, wskazuje, że zdecydowanie pragnie zaangażować się na rzecz pokoju. Warto zaznaczyć, że Benedykt XVI w swym orędziu wielokrotnie nawiązuje do nauczania Jana Pawła II, np. gdy wyraża przekonanie, że „gdy człowiek pozwala, by oświecił go blask prawdy, niejako naturalnie wchodzi na drogę pokoju”, lub podkreśla, iż „wobec niebezpieczeństw, jakie grożą ludzkości żyjącej w obecnej epoce, wszyscy katolicy mają obowiązek wzmocnić głoszenie «Ewangelii pokoju» i dawanie jej świadectwa w każdej części świata”.

⁸ Z orędzia na Światowy Dzień Pokoju 1 I 2003 r.

¹⁰ Z przemówienia z okazji 50-lecia ONZ, 5 X 1995 r.

miłością, na wojnę pokojem. Swą modlitwę Papież zakończył wołaniem: „O Boże, usłysz mój głos i ofiaruj światu Twój nie mający końca pokój!”.

Jan Paweł II niejednokrotnie angażował się bezpośrednio w rozwiązywanie sporów i konfliktów, zwłaszcza na Bliskim Wschodzie, Bałkanach¹¹, w Afryce i Ameryce Łacińskiej¹². Przyjmował wpływowych polityków z tych regionów świata, podejmując niekiedy praktyczne kroki na rzecz rozwiązywania poszczególnych sporów i konfliktów. Będąc przeciwnikiem wszelkich wojen, w tym tzw. prewencyjnych, odważnie sprzeciwiał się militarnej interwencji USA w Iraku, wskazując, że: „stosowanie przemocy i broń nigdy nie rozwiążą problemów człowieka”, i podejmując jednocześnie kroki mające na celu pokojowe rozwiązanie konfliktu. Wydelegował do Bagdadu swego specjalnego wysłannika, francuskiego kardynała Rogera Etcheberry'ego, który miał nakłonić Saddama Husajna do wyrażenia zgody na przeprowadzenie przez inspektorów rozbrojeniowych ONZ kontroli na terytorium Iraku. Jan Paweł II działał na rzecz ustanowienia pokoju na Bliskim Wschodzie poprzez łagodzenie wzajemnej nienawiści między wyznawcami judaizmu i islamu. Dawał przykład konieczności przebaczenia i pojednania. Jako pierwszy papież w historii odwiedził rzymską synagogę, modlił się pod Ścianą Płaczu w Jerozolimie, doprowadził do nawiązania stosunków dyplomatycznych między Stolicą Apostolską i Izraelem; jako pierwszy z papieży przekroczył także próg muzułmańskiego meczetu. Mając na uwadze głównie sprawę pokoju na Bliskim Wschodzie, podtrzymywał także kontakty z przedstawicielami niektórych państw arabskich, a nawet spotkał się z przywódcą Autonomii Palestyńskiej Jasssem Arafatem. Na sercu leżał mu również skomplikowany status prawnomiędzynarodowy Jerozolimy, której okupacji przez Izrael, jak wiadomo, nie uznaje ONZ, a więc społeczność międzynarodowa, łącznie ze Stolicą Apostolską. W związku z interwencją zbrojną USA w Iraku Papież nie

¹¹ Papież bardzo aktywnie angażował się w przywrócenie pokoju na Bałkanach. Już na początku krwawego konfliktu, bo we wrześniu 1991 r., ogłosił dzień modlitwy o pokój w Jugosławii, a 1 III 1993 r. skierował list do sekretarza generalnego ONZ, apelujący o położenie kresu wojnie na Bałkanach. 23 I 1994 r. przewodniczył Światowemu Dniu Modlitwy o pokój na Bałkanach, przygotowując się jednocześnie do złożenia wizyty w oblężonym przez Serbów Sarajewie. Ze względu na sytuację wojenną odwiedził Bośnię i Hercegowinę dopiero w 1997 r., po zakończeniu działań wojennych. Zamierzał odwiedzić także Belgrad, jednak ze względu na brak zgody Serbskiej Cerkwi Prawosławnej, pozostającej w ścisłych związkach z Cerkwią Rosyjską, do tej wizyty nie doszło.

¹² Głośnym i niemal klasycznym przykładem, szeroko przytaczanym w mass mediach i fachowej literaturze, było pokojowe rozwiązanie – dzięki osobistemu zaangażowaniu się Jana Pawła II – ciągnącego się całymi latami sporu granicznego między Argentyną i Chile w strefie Kanału Beagle. Groził tam nagły, niekontrolowany wybuch wojny chilijsko-argentyńskiej. Oba państwa zerwały stosunki dyplomatyczne. W grudniu 1978 r. armie skonfliktowanych państw, rozmieszczone po obu stronach granicy, były w stanie pełnej gotowości do podjęcia działań zbrojnych. Spór, ciągnący się od XIX wieku, dotyczył trzech bezludnych wysepek, położonych w Kanale Beagle. Sytuacja była tym bardziej groźna, że w obu państwach rządili dyktatorzy, generałowie Videla i Pinochet. Argentyński generał J. Videla odrzucił werdykt arbitrażu ONZ, potwierdzający przynależność wysepek do Chile. Niemal w przeddzień ataku wojsk argentyńskich na Chile Jan Paweł II interweniował osobiście (telefonicznie) u gen. Videli, powstrzymując go od interwencji zbrojnej i doprowadzając do wyrażenia zgody obu dyktatorów na mediację Stolicy Apostolskiej. Mediacja trwała kilka lat. W jej wyniku 2 V 1985 r. oba państwa podpisały w Watykanie traktat o pokoju i przyjaźni. Dwa lata później Jan Paweł II odwiedził Chile i Argentynę, gdzie witano go jako „papieża pokoju”. W początkach maja 2005 r. oba państwa obchodziły 20-lecie „papieskiego pokoju”, który uchronił je przed wojną, i oddały jednocześnie hołd zmarłemu Papieżowi Polakowi („Papa Polacco”). Jak stwierdził z tej okazji jeden z argentyńskich posłów, inicjator uroczystości, w której wzięli udział parlamentarzyści obu państw, dzięki Janowi Pawłowi II Chilijczycy i Argentyńczycy wiedzą, że pokój nie jest tylko brakiem wojny, lecz procesem, który należy ciągle wspierać. „Polski papież pozostawił nam dziedzictwo, o którym nigdy nie zapomniemy” – powiedział poseł.

ukrywał obaw, czy wojna w tym państwie arabskim nie uruchomi demonów wojny i nie pogłębi konfliktu religijnego i cywilizacyjnego między światem chrześcijańskim a światem islamu.

Wielki talent dyplomatyczny Jana Pawła II znalazł swój wyraz w tym, że potrafił on się wznieść, zwłaszcza w czasach zimnej wojny, ponad podziałami politycznymi i prowadzić dialog także z przedstawicielami reżimów totalitarnych. Tak było np. z gen. Jaruzelskim w Polsce, z którym Papież się spotkał. Jednocześnie wspierał dyskretnie „Solidarność”, przyczyniając się ostatecznie do upadku Muru Berlińskiego i w efekcie – do likwidacji bloku wschodniego (Układu Warszawskiego). Tym samym przyczynił się do budowy w Europie nowego ładu, opartego na systemie bezpieczeństwa zbiorowego i poszanowaniu praw człowieka. Ojciec Święty przeciwstawiał się współczesnemu złu cywilizacji nie tylko w bogatych państwach Zachodu, lecz także w ubogich krajach Trzeciego Świata oraz w Europie Środkowej i Wschodniej. Brał w obronę tamtejsze prześladowane, milczące Kościoły, kierując swe przesłanie przede wszystkim do pozbawionych podmiotowości pojedynczych ludzi, a także całych narodów za „żelazną kurtyną”.

W swym orędziu „Pokój i młodzież idą razem” (1985 r.) Papież wskazywał m.in. na zło tkwiące w reżimach totalitarnych. Niemal od samego początku swego pontyfikatu postawił na aktywną dyplomację wobec państw komunistycznych Europy Środkowej, spotykając się ze zrozumieniem i wsparciem, szczególnie ze strony ówczesnego prezydenta USA Ronalda Reagana (np. otrzymywał od Amerykanów informacje na temat realnej sytuacji w państwach „za żelazną kurtyną”). Między innymi dzięki temu od pierwszej pielgrzymki Papieża do Polski wyraźnie zarysowuje się proces kruszenia się jałtańskiego ładu i podziału w Europie.

Na szczególne podkreślenie zasługuje również fakt, że nasz wielki rodak Karol Wojtyła był przez cały okres swego pontyfikatu wielkim ambasadorem sprawy polskiej na forum międzynarodowym. Rozsławił Polskę na cały świat, a jednocześnie otworzył ją na świat. W niektórych państwach, zwłaszcza z tzw. Trzeciego Świata, dowiadywano się o Polsce dopiero przy okazji wizyty Papieża. Jak sam w związku z tym przyznał, „doświadczenia mojej ojczyzny bardzo mi ułatwiły spotkanie z ludźmi i narodami na wszystkich kontynentach”¹³. Jan Paweł II z nieukrywaną dumą podkreślał swą przynależność do narodu polskiego i swe przywiązanie do jego historii i kultury. Dał temu wyraz szczególnie w swym, wspomnianym już, przemówieniu w Organizacji NZ ds. Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO), które wygłosił w 1980 r., kiedy sytuacja w Polsce budziła zrozumiałą niepokój. Nawiązując do swej tezy, że tożsamość i suwerenność narodu wyraża się w jego kulturze, Jan Paweł II odwołał się do przykładu historii Polski i narodu polskiego, mówiąc do przedstawicieli kultury całego świata: „Jestem synem narodu, który przetrwał najstraszliwsze doświadczenia dziejów, którego wielokrotnie sąsiedzi skazywali na śmierć – a on pozostał przy życiu i pozostał sobą. Zachował własną tożsamość i zachował pośród rozbiorów i okupacji własną suwerenność jako naród (...), opierając się na kulturze.

Trudno, oczywiście, w tak skrótovej formie, pokusić się o choćby pobieżne wymienienie ważniejszych przykładów znanych i nieznanych kroków, jakie Jan Pa-

¹³ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...*, s. 90

węł II podejmował na rzecz „sprawy polskiej”. Można jednak stwierdzić, że Papież miał znaczący udział we wprowadzeniu Polski w XXI wiek, m.in. poprzez poparcie jej starań o wejście do Unii Europejskiej i NATO. W 1999 r. przed połączonymi izbami polskiego parlamentu powiedział jednoznacznie, że widzi Polskę w zjednoczonej Europie¹⁴, wskazując na historyczny łącznik – „od Unii Lubelskiej do Unii Europejskiej”. Przyjmował także „poza kolejką” wielu polityków i przedstawicieli różnych dziedzin życia z Polski i otwarcie lub dyskretnie bronił interesów narodu polskiego na arenie międzynarodowej. Po wprowadzeniu w Polsce przez reżim gen. Jaruzelskiego stanu wojennego (13 grudnia 1981 r.) wysłał osobisty list (16 grudnia 1980 r.) do Leonida Breżniewa, w którym powołując się na Akt Końcowy Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie, przyjęty w 1975 r. w Helsinkach, ostrzegł przed konsekwencjami podjęcia przez Moskwę ewentualnych kroków sprzecznych z duchem tego Aktu. Natomiast w liście skierowanym do gen. Jaruzelskiego apelował o zakończenie działań powodujących, że rozlewa się niewinna krew. W święta Bożego Narodzenia w oknie papieskim, na znak solidarności z rodakami w kraju, zapłonęła świeca. 12 lutego 1982 r. dyplomacja Stolicy Apostolskiej wystąpiła na forum odbywającej się w Madrycie konferencji Organizacji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie ze specjalną deklaracją, potępiającą wprowadzenie stanu wojennego w Polsce.

Jan Paweł II, cieszący się na całym świecie wielkim prestiżem moralnym i duchowym, łączył swą wierność dla polskiego dziedzictwa narodowego, dla „wszystkiego, co Polskę stanowi”, z troską o niepodległość Polski, czemu dał wyraz m.in. w swym słynnym wystąpieniu w Warszawie 2 czerwca 1979 r., w którym przypomniał, że „nie może być Europy sprawiedliwej bez Polski niepodległej na jej mapie”.

Na szczególne miejsce Jana Pawła II w historii Polski i Europy Sejm i Senat RP wskazały we wspomnianym już Akcie Hołdu Pamięci Ojca Świętego Jana Pawła II, stwierdzając m.in., że: „Jego nauczanie o prawie naszej Ojczyzny do wolności wśród narodów Europy, o jej prawie do miłości i solidarności, Jego praktyczna obrona praw naszego narodu – uczyniły Jana Pawła II najważniejszym z Ojców niepodległości Polski. (...) Jan Paweł II pomógł nam odbudować naszą tożsamość narodową. Od początku był z polskim narodem w jego dobrych i złych chwilach. Wsparł ruch «Solidarności» i uczył nas, na czym polega prawdziwa solidarność”. W nawiązaniu do powyższego można z całym przekonaniem powiedzieć, że tożsamość narodu polskiego i odzyskanie przez niego prawdziwej niezawisłości jest i pozostanie związana z osobą Jana Pawła II i Jego przesłaniem.

To Jan Paweł II dał nowy impuls ekumenizmowi, przyczyniając się jednocześnie do niwelowania podziałów politycznych na tle religijnym i cywilizacyjnym, stanowiących niekiedy źródło konfliktów nie tylko wewnątrz narodów, lecz także

¹⁴ Papież pragnął zjednoczenia Europy. Jak stwierdził w swym wystąpieniu w Parlamencie Europejskim w Strasburgu (11 X 1988 r.), jego pragnieniem było, by „Europa suwerenna, wyposażona w wolne instytucje, rozszerzyła się kiedyś aż do granic, jakie wyznaczają jej geografia, a bardziej jeszcze historia (...), tym bardziej, że inspirowana wiarą chrześcijańską kultura tak głęboko naznaczyła dzieje wszystkich ludów naszej Europy”. Papież widział Polskę w zjednoczonej Europie, wspominając o tym niejednokrotnie, m.in. podczas spotkania w Gnieźnie w 1997 r., w którym wzięło udział także kilku prezydentów z sąsiednich państw europejskich. Według Jana Pawła II „Europa to Polska, a Polska to Europa”.

między narodami. Odważnie podejmował nowatorskie inicjatywy. Należy do nich zaliczyć bezprecedensową w historii Kościoła powszechnego inicjatywę zorganizowania międzyreligijnego spotkania modlitewnego czołowych przedstawicieli różnych religii, by, jak powiedział Papież, modlić się „o zakończenie wzajemnej wrogości i poparcie prawdziwego pokoju”, który jest darem Bożym. Odbyły się trzy takie spotkania (1986, 1993 i 2002, nieprzypadkowo w Asyżu, mieście św. Franciszka, który w okresie krwawych walk w średniowieczu głosił, że należy je zastąpić miłością, i modlił się, by Bóg uczynił go narzędziem swego pokoju. W pierwszym spotkaniu Światowego Dnia Modlitwy o Pokój w październiku 1986 r. wzięło udział ponad 50 delegacji reprezentujących różne religie, w tym buddyści i indiańscy wodzowie (wypalono symboliczną fajkę pokoju). W swym wystąpieniu na kolejnym spotkaniu modlitewnym w intencji pokoju w Asyżu (24 stycznia 2002 r.) Jan Paweł II, nawiązując pośrednio do ataku terrorystycznego islamistów na World Trade Center w Nowym Jorku, wskazywał na konieczność stanowczego odrzucenia przez wspólnoty religijne i ludzi wierzących wszelkich przejawów gwałtu, w tym gwałtów dokonywanych pod przykrywką religii, wykorzystywania religii i imienia Boga do siania nienawiści między ludźmi, i zaznaczał, że religie nigdy nie mogą usprawiedliwiać wojny.

Jan Paweł II zdecydowanie potępił nihilizm terroryzmu, pisząc w swym orędziu na Światowy Dzień Pokoju w 2002 r., iż „ten, kto zabija przez akty terrorystyczne, żywi pogardę dla ludzkości, podchodząc z desperacją do życia i przyszłości”, i w takiej perspektywie może „wszystko znienawidzić i zniszczyć”. Według Papieża, „roszczenie sobie prawa do narzucania innym przemocą tego, co uważa się za prawdę, oznacza pogwałcenie godności człowieka i ostatecznie zniewagę Boga, którego jest on obrazem”.

Papież w ciągu całego pontyfikatu szczególną uwagę poświęcał, co jest rzeczą zrozumiałą, sytuacji na kontynencie europejskim, którą dobrze znał z autopsji. Wyrzucał Europie, że „w dwudziestym wieku nie zawsze dawała wyraziste przykłady sprawiedliwości, pokoju i solidarności”. Opowiadając się za zmianami w społeczności europejskiej, które „zapewniają przyszłość opartą na bezpieczeństwie, współpracy i pokoju”, wyjaśniał, że „bezpieczeństwo nie może opierać się ciągle na zbrojnym pokoju, podlegającym przecież nieustannym zmianom”. Według Papieża, „aby pokój mógł naprawdę być rzeczywistością w społeczności narodów europejskich, potrzeba nam prawdziwej solidarności (...), którą winna być silna i zdecydowana wola zaangażowania się na rzecz wspólnego dobra”. Zgodnie ze swą filozofią, łączącą sprawę pokoju z respektowaniem podstawowych praw człowieka, Papież przypomniał, iż „Kościół nigdy nie przestanie głosić, że każdej istocie ludzkiej przysługuje godność i prawa przyrodzone”, niezależnie od uznania tego faktu przez państwo czy system prawny. Zaznaczał: „jeśli Europa ma być budowana w warunkach sprawiedliwości i pokoju, jej kultura, prawa, sposób życia powinny uznać i chronić transcendentalny wymiar osoby ludzkiej”¹⁵.

Papież wierzył głęboko, że religie, zwłaszcza chrześcijańska, powinny stanowić fundament pokojowych stosunków między państwami, narodami i pojedynczymi

¹⁵ Wypowiedź Jana Pawła II na spotkaniu z uczestnikami konferencji na temat bezpieczeństwa europejskiego, zorganizowanym pod patronatem UZE i włoskiego Centrum Wyższych Stosunków Obrony, Castel Gandolfo, 17 IX 1996 r.

ludźmi. Marzył o zjednoczeniu chrześcijaństwa. Odwiedził szereg państw prawosławnych, m.in. Rumunię i Ukrainę. Pomimo podejmowanych wysiłków i czynionych gestów pojednania nie było mu jednak dane odwiedzenie Rosji, choć otrzymał oficjalne zaproszenie od prezydenta Jelcyna. Stało się tak głównie na skutek uporczywego sprzeciwu hierarchii Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej.

Jan Paweł II, Wielki Wędrujący¹⁶ Ambasador Pokoju, jak nikt inny spośród głów państw w historii ludzkości, odwiedził prawie wszystkie zakątki naszej planety (104 pielgrzymki do 129 państw świata), przemawiał do setek milionów ludzi. Prowadził dialog z całym światem, wytrwale budując nową cywilizację – „cywilizację miłości”. Jego głos był słyszany i szczegółowo analizowany w stolicach bardzo wielu państw świata.

O niestrudzonej działalności Jana Pawła II na rzecz pokoju na forum międzynarodowym świadczą m.in. jego liczne spotkania z wielkimi tego świata, prezydentami USA: Reaganem, Clintonem, Bushem seniorem, Bushem juniorem, a także Gorbaczowem, Jelcynem, Putinem, Mitterandem, królową Wielkiej Brytanii Elżbietą oraz dziesiątkami przywódców innych państw, w tym Polski. Papież występował ze swymi pokojowymi przesłaniami na trybunach największych organizacji międzynarodowych¹⁷, takich jak: ONZ, Rada Europy, Parlament Europejski i UNESCO.

Można przeto bez przesady stwierdzić, że druga połowa XX i początek XXI wieku upłynęły w znacznej mierze pod charyzmatycznym znakiem Jana Pawła II, który wywarł wielki wpływ na kształtowanie sytuacji międzynarodowej w okresie jego pontyfikatu. Papież przyczynił się zwłaszcza do tego, że w stosunkach międzynarodowych przeważała opcja pokojowa, że „zimna wojna” nie przekształciła się w „wojnę gorącą”, zwłaszcza nuklearną, że została zerwana „żelazna kurtyna”, oddzielająca przez dziesiątki lat lewe płuco Europy od prawego.

Po wielkim przełomie historycznym, jaki dokonał się w Europie w 1989 r., Papież był świadom wciąż istniejących problemów współczesnego człowieka, łączących się nie tylko z jego materialnym położeniem, lecz szczególnie ze stanem ducha.

Tak na przykład, dociekając przyczyn konfliktów między narodami i nawiązując do upadku Muru Berlińskiego, Jan Paweł II ubolewał, iż: „Po upadku jednego muru, tego widzialnego, jeszcze bardziej odsłonił się inny mur, niewidzialny, który nadal dzieli nasz kontynent – mur, który przebiega przez ludzkie serca. Jest on zbu-

¹⁶ W praktyce dyplomatycznej niektórych państw nazwę ambasadorów wędrujących noszą wystannicy, zwłaszcza głów państw, w misjach specjalnych (fr. *ambassadeur itinérant*).

¹⁷ Jan Paweł II występował na forum Zgromadzenia Ogólnego ONZ dwukrotnie, w 1979 i 1995 r., opowiadając się za wzmocnieniem tej najważniejszej organizacji, odpowiadającej za utrzymanie międzynarodowego pokoju i bezpieczeństwa, której Karta głosi uniwersalne wartości, mające na celu: „uchronić przyszłe pokolenia od plagi wojny”, „przywrócić wiarę w podstawowe prawa człowieka, godność i wartość jednostki”, „postępować tolerancyjnie, żyć z sobą w pokoju, jak dobrzy sąsiedzi”, „utrzymywać międzynarodowy pokój i bezpieczeństwo” oraz „załatwiać spory mogące prowadzić do naruszenia pokoju w drodze pokojowej, według zasad sprawiedliwości i prawa międzynarodowego”. Dlatego też w swym wystąpieniu w ONZ w 1995 r. Jan Paweł II wskazując na potrzebę wzmocnienia Organizacji, wzywał, by przestała być „zimną instytucją administracyjną i by przekształciła w «moralne centrum», w którym wszystkie narody będą się czuły u siebie”. W ten sposób nawiązał do znamienitych słów proroka Izajasza, wyrytych w języku angielskim na ścianie naprzeciw gmachu ONZ w Nowym Jorku: „[narody] swe miecze przekują na lemieszce, a swoje włócznie na sierpy. Naród przeciw narodowi nie podniesie miecza, nie będą się więcej zaprawiać do wojny” (Księga Izajasza 2, 4).

dowany z lęku i agresji, z braku zrozumienia dla ludzi o innym pochodzeniu i innym kolorze skóry, innych przekonaniach religijnych, jest zbudowany z egoizmu politycznego oraz osłabienia wrażliwości na wartość życia i godności każdego człowieka” (1997).

To, kim Jan Paweł II był dla świata i jaką rolę odegrał w historii współczesnej, można było widzieć nie tylko za jego życia, ale także po jego śmierci, śledząc uroczystości żałobne w Watykanie. Oprócz tych, którzy wypełnili po brzegi plac św. Piotra i pobliskie ulice Wiecznego Miasta, dzięki telewizji uczestniczyli w nich mieszkańcy chyba wszystkich zakątków świata, setki milionów ludzi. Wzięła w nim udział także bezprecedensowa w historii liczba przywódców państw, szefów rządów, królów, prezydentów, premierów i innych polityków z państw, w których dominują różne religie. Po raz pierwszy w historii w uroczystościach pogrzebowych w Watykanie wziął udział prezydent USA, któremu towarzyszyli dwaj byli prezydenci tego najpotężniejszego mocarstwa świata. Obecni byli także następca tronu i premier Wielkiej Brytanii oraz sekretarz generalny ONZ. Świat oglądał pojednawcze, pokojowe gesty, gdy dotychczasowi nieprzyjaciele podawali sobie ręce, np. prezydent Izraela z prezydentem Syrii i przedstawicielem Iranu. W wielu państwach, jak np. na Kubie i w Wietnamie, w których religia katolicka nie cieszy się względami władz, ogłoszono oficjalną żałobę narodową. Nawet na Białorusi telewizja transmitowała pierwszą godzinę uroczystości żałobnych.

Stanowiło to wyraziste potwierdzenie faktu, że w ponad ćwierćwiekowym pontyfikacie Jana Pawła II, według którego „racją bytu wszelkiej polityki jest służba człowiekowi” (ONZ, 1979), miały miejsce zdarzenia zmieniające bieg historii. Można bowiem z głębokim przekonaniem powiedzieć, że chociaż Jan Paweł II był przede wszystkim duszpasterzem, to jednak jako genialny wizjoner, obdarzony głębokim rozumieniem współczesnego świata, a także przymiotami dyplomatycznymi, wywarł wielki wpływ na bieg historii XX wieku, przyczyniając się walcie do upadku komunizmu w Europie, do połączenia w sposób pokojowy dwóch płuc rozdzielonej porządkiem jałtańskim Europy¹⁸ oraz odzyskania przez państwa, m.in. Polskę, pełnej suwerenności.

Nic też dziwnego, że wielu przedstawicieli państw, organizacji międzynarodowych i dziennikarzy zwracało uwagę na rolę, jaką Jan Paweł II odegrał w polityce światowej. Według prezydenta Włoch Carlo Ciampiego, „Jan Paweł II nazначył historię. Wspominany będzie jako jeden z tych mężów, którzy wskazali drogę wolności i sprawiedliwości, którzy dążyli do niej ze wszystkich sił. W momencie głębokiego poruszenia myśl biegnie ku nadzwyczajnemu wkładowi, jaki wniósł on do przezwyciężenia podziału między Wschodem i Zachodem, ku jego niezmordowanemu zaangażowaniu na rzecz budowy ładu światowego, opartego na zasadach i celach pokoju” (po śmierci Papieża, 2 kwietnia 2005 r.).

Zdaniem Margaret Thatcher, b. premier Wielkiej Brytanii, miliony ludzi zawdzięczają Papieżowi, bojownikowi o prawdę, „swą wolność, poczucie własnej godności”, a „cały świat zainspirowany jest jego przykładem”¹⁹. Sekretarz generalny

¹⁸ Nawet Gorbaczow wyrażał się o Papieżu z najwyższym uznaniem i przyznawał, że zmiany w Europie bez Jana Pawła II byłyby niemożliwe, por. „Newsweek”, 9 X 2005.

¹⁹ „Życie Warszawy”, 18 V 2005.

ONZ Kofi Annan stwierdził, że „Ojciec Święty był niezmordowanym orędownikiem pokoju (...). Bardzo troszczył się o świat, w którym żyjemy”²⁰. W opinii amerykańskiego dziennikarza Michaela Satchella²¹, Jan Paweł II był dyplomata obdarzonym zmysłem politycznym, który już w czasie pierwszej pielgrzymki do Polski „zręcznie zwiódł władze w Warszawie i wymanewrował je, stając się katalizatorem rewolucji”. Jak wiadomo, pierwsza pielgrzymka Jana Pawła II do Polski stała się początkiem końca komunistycznej hegemonii w ojczyźnie Karola Wojtyły; jej następstwem była także „jesień ludów” w całej Europie Środkowej i Wschodniej.

Według Kennetha L. Woodwarda²² Jan Paweł II był „zręcznym i dalekowzrocznym politykiem światowej miary”, który po obaleniu komunizmu „zaczął jawić się społeczności międzynarodowej jako światowy przywódca”. Woodward stwierdza, że Papież uczynił z Watykanu główny port, do którego zaczęli zawijać prezydenci i premierzy różnych krajów, dodając: „każdy amerykański przywódca, od Jimmy'ego Cartera po George'a Busha, składał tam wizytę”. Nie inaczej było z Michailem Gorbaczowem. Także Hiszpanie bardzo wysoko cenili Ojca Świętego, uważali go za „najskuteczniejszego w świecie dyplomatę”²³. Za pontyfikatu Jana Pawła II Stolica Apostolska zyskała największe od czasów renesansu znaczenie polityczne i uznanie dyplomatów.

Jak trafnie powiedział nowy papież Benedykt XVI, który przybrał imię wybitnych postaci – świętego Benedykta, patrona Europy, i papieża Benedykta XV, orędownika pokoju i obrońcy sprawy polskiej w czasie I wojny światowej – „Jan Paweł II pozostawił Kościół bardziej śmiały, bardziej wolny, młodszy. Kościół, który zgodnie z jego nauczaniem i przykładem ze spokojem patrzy w przeszłość i nie obawia się przyszłości”. Przy innej okazji Benedykt XVI zaznaczył: „to był człowiek, który walczył o wolność, sprawiedliwość i pokój w każdej części świata”²⁴.

Na zakończenie można z całym przekonaniem stwierdzić: mimo że papież jako głowa Kościoła katolickiego i zwierzchnik Państwa Watykańskiego, oprócz swej symbolicznej, liczącej stu szwajcarskich katolików, gwardii przybocznej, uzbrojonej w historyczne halabardy, nie dysponuje „działami”, o których liczbę tak ironicznie dopytywał się swego czasu krwawy dyktator wschodniego mocarstwa, Jan Paweł II – Wielki Ambasador i Orędownik Pokoju – wniósł bardzo znaczący, w niektórych przypadkach historyczny, wkład w dzieło zachowania i budowy pokoju na świecie, zwłaszcza w sztucznie podzielonej w czasach zimnej wojny Europie, a także w dzieło odzyskania przez naród polski pełnej suwerenności.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ US News and World Report, 2004.

²² „Newsweek”, IV 2005.

²³ „Rzeczpospolita”, 12 IV 2005.

²⁴ „Rzeczpospolita”, 19 XI 2005.

Jan Czaja

JAN PAWEŁ II A ŚWIAT WSPÓŁCZESNY

1. Papież w prawie międzynarodowym i stosunkach międzynarodowych

Przeżywając dni wielkiej żałoby narodowej i globalnego poruszenia, jakie wywołała śmierć Jana Pawła II, nie sposób nie zastanowić się i nie zapytać, kim jest w stosunkach międzynarodowych papież i kim był dla świata Jan Paweł II. Jakie jest znaczenie, w dzisiejszym zglobalizowanym i zmaterializowanym świecie, tego centrum władzy duchowej – bo przecież nie materialnej, jak to było jeszcze w średniowieczu – skupionej na zaledwie 44 hektarach Państwa Watykańskiego?

Jeszcze całkiem niedawno pewien dyktator chciał mierzyć tę władzę, pytając o ilość dywizji papieskich. Te „dywizje” widać było podczas uroczystości pogrzebowych Jana Pawła II, gdy w różnych punktach świata, nie tylko w Rzymie czy Polsce, Papieża żegnały miliony ludzi. Doczekał się on sprawiedliwej oceny ze strony – o paradoksie! – jednego z następców owego dyktatora, ostatniego przywódcy ZSRR, Michaiła Gorbaczowa, który po upadku komunizmu w znanym wywiadzie dla „La Stampa” stwierdził: „bez tego papieża (Jana Pawła II) przemiany w Europie nie byłyby możliwe”¹.

Z prawnego punktu widzenia sprawa wydaje się prosta. Papież zgodnie z prawem kanonicznym jest następcą św. Piotra, co oznacza pełnię wszelkiej władzy kierowniczej w Kościele katolickim. Jest jednocześnie szefem całego aparatu Kurii Rzymskiej, a więc kongregacji, trybunałów i urzędów, czyli aparatu kierowniczego Kościoła rzymskokatolickiego – Stolicy Apostolskiej. Jest także suwerenem, głową Państwa-Miasta Watykańskiego (*Lo Stato della Città del Vaticano*). Stolica Apostolska jest uznanym powszechnie podmiotem prawa międzynarodowego, choć sporny jest do dziś w doktrynie charakter tej podmiotowości. Dotyczy to kwestii, czy jest

¹ „La Stampa”, 3 V 1992.

on pierwotny czy też pochodny, a więc czy uznanie tej podmiotowości przez państwa miało skutek konstytutywny, czy też jedynie deklaratywny, biorąc od uwagę historyczne, strukturalne związki papieżstwa z Państwem Kościelnym². Rozważana jest w piśmiennictwie prawnomiędzynarodowym także sprawa suwerenności Stolicy Apostolskiej, przy czym część specjalistów – przede wszystkim przedstawiciele doktryny kościelnej³ – mówią o suwerenności duchowej Stolicy Apostolskiej; inni – biorąc pod uwagę unię organiczną z Państwem Watykańskim – o suwerenności w ogóle⁴. Podmiotem prawa międzynarodowego jest także Państwo Watykańskie, które zwłaszcza w okresie bezpośrednio po utworzeniu wskutek zawartych w 1929 roku między Włochami a Stolicą Apostolską Traktatów Laterańskich występowało jako samodzielna jednostka w prawie międzynarodowym o stosunkach międzynarodowych, zawierając umowy międzynarodowe (o treści pozakościelnej) i stając się członkiem organizacji międzynarodowych (np. UPU i ITU).

Od lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia praktyka odrębnej podmiotowości Państwa Watykańskiego uległa jakby ograniczeniu, przy czym sama Stolica Apostolska zwróciła się do Sekretariatu ONZ i agend Organizacji Narodów Zjednoczonych z wnioskiem, aby przedstawiciele papiescy w różnych strukturach międzynarodowych byli sygnowani jako „Stolica Apostolska”⁵.

Możemy więc mówić, że dominującą współcześnie praktyką jest występowanie w stosunkach międzynarodowych podmiotu watykańskiego, określanego jako „Stolica Apostolska”, obejmującego organiczny i personalny związek organu kierowniczego Kościoła rzymskokatolickiego (jw.) oraz jednostki terytorialnej, jaką jest Città del Vaticano⁶. Potocznie, a także historycznie, ze względu na zlokalizowanie Stolicy Piotrowej na wzgórzu Watykanusa⁷, związek ten nazywany jest „Watykanem”.

Atrybutami podmiotowości prawnomiędzynarodowej Stolicy Apostolskiej są:

- prawo legacji (*ius legationis*), czyli prawo do wysyłania i przyjmowania przedstawicieli dyplomatycznych;
- prawo zawierania umów (*ius tractatum*), i to zarówno w sprawach kościelnych (konkordaty), jak i pozakościelnych.

Zdolność Stolicy Apostolskiej do działań prawnych, która obejmuje jeszcze *ius processionis*⁸ – zdolność do bycia stroną w procesach sądowych (np. przed sądami międzynarodowymi), choć w zakresie spraw doczesnych (*res temporalis*) w porównaniu z państwami na pewno ograniczoną, daje także ze względu na szczególną pozycję papieża dodatkowe możliwości. To o nich generał Charles de Gaulle mawiał:

² Zob. więcej: J. Czaja, *Prawnomiędzynarodowy status Watykanu*, Warszawa 1983, s. 176 i n.

³ Na przykład: P. Mazurkiewicz, *Dyplomacja Jana Pawła II*, „Polska w Europie” 2004, nr 1(45), s. 195-207.

⁴ Zob. więcej: J. Czaja, *Prawnomiędzynarodowy status...*, s. 176.

⁵ Dokument Sekretariatu Stolicy Apostolskiej, nr 6752/57 z 16 X 1957 roku.

⁶ Praktyka odrębnego istnienia i zdolności do działania Państwa Watykańskiego jednak całkowicie nie wygaśnie ze względu na potrzebę obsługi „spraw doczesnych”, związanych z całym kompleksem watykańskim. Potwierdzeniem tego było zawarcie 5 III 2005 roku porozumienia między SCV a UE o rozszerzeniu strefy euro na obszar Watykanu.

⁷ W starożytności, zanim na tym wzgórzu powstał Cyrk Nerona, znajdowała się świątynia poświęcona bożkowi Watykanusowi.

⁸ Brak jednak w praktyce międzynarodowej potwierdzenia, iż Stolica Apostolska korzystała z takiego prawa.

„gdy rozmawiam z papieżem, to nie dlatego, że jest on głową miniaturowego Państwa Watykańskiego, lecz ze względu na to, iż jest on duchowym przywódcą liczącego ponad miliard wiernych Kościoła katolickiego”⁹.

Te różne możliwości oddziaływania papieża na świat rozwinął ogromnie Jan Paweł II. Jednak problem nie jest nowy. Kiedyś, gdy Stolica Apostolska toczyła z Cesarstwem Rzymskim walkę o *dominium mundi*, polityczna rola papieża była o wiele większa. Dziś jest to rola nie tylko (lub nie tyle) polityczna, co moralna, etyczna – swoista rola sumienia świata. Skutki tej „walki” jednak bywają przede wszystkim polityczne. To z tego względu mówi się niekiedy także o osobowości prawnomiedzynarodowej papieża. Teza o podmiotowości prawnomiedzynarodowej papieża, a także Kościoła katolickiego, jest rozpowszechniona w doktrynie prawa kanonicznego, choć jego przedstawiciele wyprowadzają ją z odnośnych artykułów „Kodeksu prawa kanonicznego”¹⁰. Pogląd ten nie jest jednak podzielany przez ogromną większość doktryny prawa międzynarodowego, która uważa, że praktyka międzynarodowa nie potwierdza tej tezy¹¹. Nie stanowi to jednocześnie zanegowania faktu, iż Kościół rzymskokatolicki jest ważnym uczestnikiem stosunków międzynarodowych, a papież emanacją i symbolem tej roli jako uczestnika¹².

2. Jana Pawła II wizja stosunków międzynarodowych i świata

Jest to wizja stosunków międzynarodowych opartych na ideach, moralności i etyce. Jan Paweł II to nawet dla ludzi spoza kręgu religii chrześcijańskiej „największy moralny autorytet świata”. Według Jonathana Sacksa, głównego rabina Anglii, Kościół katolicki za pontyfikatu Jana Pawła II miał większe znaczenie niż wszelkie struktury polityczne, a działał według zasady „myśl globalnie, działaj globalnie”. Jan Paweł II pełnił rolę pewnego rodzaju „globalnego moralnego systemu pozycyjnego”. „Możesz obrać zły kierunek, ale system zawsze naprowadzi cię na właściwą, moralną drogę. Politycy trzymają kierownice i potrafią zboczyć z drogi, ale satelitarny system nawigacyjny przypomni im o celu, do którego wyruszyli” – podkreśla Sacks¹³.

Wspólną cechą polityków, czy to nad Wisłą, czy też w wielu innych miejscach, które Jan Paweł II odwiedzał podczas swoich licznych pielgrzymek, było to, że szanując Papieża, na ogół go nie słuchali. Niekiedy bywało to politycznie kłopotliwe, a rachunek przychodził po czasie. „Papież nie może dyktować przywódcom żadnych decyzji, ale może tak wpłynąć na opinię społeczną, że te decyzje staną się bardziej kosztowne” – mówił Joseph Nye, członek administracji prezydenta Clintona, dziekan John F. Kennedy, School of Government na Harvardzie¹⁴.

⁹ „Le Figaro”, 12 VI 1962.

¹⁰ Określa to kanon 361 przyjętego w dniu 25 I 1983 roku Kodeksu prawa kanonicznego Kościoła Rzymskokatolickiego.

¹¹ Przegląd poglądów doktryny prawa międzynarodowego na ten temat zob.: J. Czaja, *Prawnomiedzynarodowy status...*, s. 66-68.

¹² Uznana to także, po długich dywagacjach, UE, wprowadzając do Traktatu amsterdamskiego tzw. klauzulę kościelną.

¹³ „The Christian Science Monitor”, 8 IV 2005.

¹⁴ *Ibidem*.

Żadnej z odmian komunizmu nie dało się zreformować, choć próbowano i w Polsce, i w innych krajach socjalistycznych, także w ZSRR. Jednak wiatry historii, przede wszystkim zaś impuls tchnięty przez Papieża, tak odmienił „oblicze tej ziemi”, że powstała nowa jakość, która wpłynęła na Europę i cały świat. Gorbaczowowi *pierestrojka* się nie udała, Janowi Pawłowi II chyba aż za bardzo. Także poza Europą. Przywódcy „People Power”, ruchu, który w 1986 roku obalił na Filipinach dyktaturę Ferdinanda Marcosa, przyznali, że czerpali „siłę” z homilii papieskich, które Jan Paweł II wygłosił do pięciu milionów wiernych zgromadzonych w Manili podczas pielgrzymki w 1981 roku. Podobnie w Chile – wizyta papieska w 1987 roku zdawała się służyć przede wszystkim dyktatorowi Pinochetowi, który wykorzystywał ją instrumentalnie, w końcowym wyniku jednak obróciła się przeciwko jego dyktaturze, budząc pod wpływem słów Papieża o wolności i prawach człowieka ruch społeczny i obywatelski, który doprowadził do ustąpienia dyktatora.

Oczywiście, realny i konkretny wpływ Jana Pawła II na różne wydarzenia lokalne, regionalne, nie mówiąc o globalnych, trudno jest ocenić w sposób wymierny. W wymiarze globalnym prawdziwym fenomenem jest wielka aktywizacja młodzieży jako skutek bezpośredniego dialogu i niezwyklej komunikacji, pełnej wzajemnego zrozumienia między Papieżem a młodzieżą, pod każdą szerokością geograficzną. Z wielu powodów siłę oddziaływania Papieża można zaliczyć do imponujących, a więc tych czynników, których oddziaływanie jest wyczuwalne, istotne, niekiedy nawet przemożne, ale których żadną miarą nie możemy zmierzyć i oszacować.

Można powiedzieć, że Jan Paweł II kreśli swą wizję porządku międzynarodowego autonomicznie i niezależnie od takich czy innych teorii i szkół stosunków międzynarodowych. Papież przeciwstawia się przede wszystkim realistycznym wizjom stosunków międzynarodowych, w których rządzą egoistyczne interesy państw, a wzajemne relacje są oparte na sile. Odwołuje się do zasad idealistycznych, mówiąc, że zbudowanie ładu opartego na sprawiedliwości i dobru wspólnym jest możliwe. Odrzuca zarówno Darwinowską koncepcję walki o przetrwanie, jak i Weberowską teorię podwójnej moralności, według której moralność absolutna miałaby obowiązywać ludzi przeciętnych, moralność odpowiedzialności natomiast – polityków. Dla Jana Pawła II nie do przyjęcia jest teza, że politycy, kierując się odpowiedzialnością i interesem własnego narodu, mogą nawet czynić zło.

Dla polskiego papieża właściwą formą stosunków międzynarodowych jest społeczność międzynarodowa. Jest to taka organizacja stosunków, w której państwa nie kierują się Hobbesowską zasadą wojny wszystkich ze wszystkimi i polityką siły, lecz zasadami pokojowymi. Wyrazem tego są takie wytwory społeczności międzynarodowej, jak dyplomacja, prawo międzynarodowe, organizacje międzynarodowe. Winny one zapewnić pokój i harmonijny rozwój, zgodny z prawami narodów. Jan Paweł II stworzył całą filozofię praw człowieka i pokoju, a obie te wartości uważał za nierozłączne. Prawa człowieka, wypływające z samej istoty godności osoby ludzkiej, stają się – w aspekcie wspólnoty międzynarodowej – prawami narodów i są równoznaczne z zobowiązaniami do życia w duchu pokoju, poszanowania i solidarności z innymi narodami. „Nigdy żaden naród nie może rozwijać się kosztem drugiego, za cenę jego uzależnienia, podboju, zniewolenia, za cenę jego eksploatacji i śmierci.” W prawie narodów i społeczności międzynarodowej obowiązuje jakby podwyższony

stopień międzyludzkiej solidarności. Narody świata powinny się poczuć wielką rodziną, rodzina zaś to wspólnota oparta na wzajemnym zaufaniu, poczuciu obowiązku i szacunku.

Pogląd Jana Pawła II na świat i stosunki międzynarodowe można nazwać wizją dominacji idei nad siłą, moralności i etyki nad cynizmem i bezideowością. Wspomniany już Sacks, nawiązując do słynnego pytania sowieckiego dyktatora, mówi o roli, jaką odegrał Jan Paweł II: „Gdyby Stalin skierował do mnie te pamiętne słowa, odpowiedziałbym mu, że aby bronić kraju, potrzeba dywizji. Aby bronić cywilizacji, potrzeba wizji...”¹⁵.

3. Pokojowe przesłanie Jana Pawła II

Pokój w nauczaniu Jana Pawła II ma wartość transcendentalną, ale i ziemską. Jest „darem Boga powierzonym ludziom”. Służy człowiekowi, buduje człowieka. Głęboko wiąże się z godnością osoby ludzkiej. „Tylko w warunkach pokoju i przez pokój można zapewnić poszanowanie godności człowieka i jego niezbywalnych praw” – ten związek pokoju z prawami człowieka przewija się bardzo wyraźnie w nauczaniu Papieża¹⁶. Bo pokój nie jest wartością izolowaną. Istnieje wspólnie z innymi wartościami: prawdą, sprawiedliwością, wolnością, solidarnością, miłością. O wartościach tych mówi Jan Paweł II przy różnych okazjach, ale w ujęciu zbiorczym przedstawił je po raz pierwszy w orędziu na Światowy Dzień Pokoju w 1981 roku: „Pokój musi być oparty na prawdzie, zbudowany według nakazów sprawiedliwości, ożywiony i dopełniony miłością i urzeczywistniany w klimacie wolności”. Potem doda, niewątpliwie pod wpływem polskiego Sierpnia, jeszcze jedno słowo: „solidarność”.

Jeśli wczujemy się w klimat tamtych lat: agresywnej polityki Związku Sowieckiego, konfrontacji ideologicznej i współzawodnictwa militarnego między Wschodem i Zachodem, życia z dnia na dzień, w warunkach groźby zagłady nuklearnej, to musimy przyznać, że słowa te brzmią utopijnie. Ale Jan Paweł II utopistą nie był. Swoje słowa zaczerpnął z wielkiej encykliki Jana XXIII *Pacem in terris*. Wyraża się w nich niezmacona niczym wiara i pewność, że siła idei budowania pokoju i lepszego świata w warunkach wolności, godności ludzi i narodów nie może być niczym powstrzymana. Więc od pierwszych dni swojego pontyfikatu Papież mówi: „Nie lękajcie się”, bo siłą wiary i idei ludzie mogą przekroczyć próg nadziei.

Rozwój sytuacji na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, zwycięstwo idei i wartości nad siłą i przemocą, wielkie przemiany, jakie były udziałem krajów Europy Środkowej i Wschodniej, a w konsekwencji całej Europy i układu globalnego, potwierdzały swoistą racjonalność tych nadziei. Ten filozoficzny racjonalizm, a jak twierdzą niektórzy politolodzy, swoisty „filozoficzny realizm”, towarzyszył Janowi Pawłowi II także po upadku komunizmu, był aksjologicznym kompasem wskazującym narodom drogę dalszych przemian demokratycz-

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Orędzie na Światowy Dzień Pokoju, 1 I 1989 roku.

nych, zarówno w systemach wewnętrznych, jak i w porządku międzynarodowym¹⁷. Mówił on o tym w 1995 roku, podczas drugiej wizyty w ONZ, w przemówieniu na posiedzeniu Zgromadzenia Ogólnego: „Nie żyjemy w świecie irracjonalnym i pozbawionym sensu. (...) istnieje w nim moralna logika, która rozjaśnia ludzką egzystencję i umożliwia dialog między ludźmi i narodami. Jeśli pragniemy, aby wiek przymusu ustąpił wiekowi perswazji, musimy nauczyć się rozmawiać o przyszłości człowieka językiem zrozumiałym dla wszystkich. Powszechne prawo moralne, zapisane w sercu człowieka, jest tą swoistą «gramatyką», której potrzebuje świat, aby podjąć taką rozmowę o własnej przyszłości”¹⁸.

Transcendentalne i ziemskie umocowania wartości pokoju czyniło z Jana Pawła II nieprzejednanego przeciwnika wojny. Dawał temu wyraz wielokrotnie: w orędziach z okazji Światowego Dnia Pokoju, w encyklikach (szczególnie w *Centesimus annus* i *Sollicitudo rei socialis*) i innych dokumentach papieskich, które powstały w obliczu konfliktów międzynarodowych. W okresie konfliktu między Argentyną a Wielką Brytanią o Falklandy-Malwin, w czasie wizyty w Londynie Papież powiedział: „Dzisiaj Zair i okrucieństwo współczesnej wojny, czy to nuklearnej, czy też innej, sprawiają, że jest ona całkowicie nie do przyjęcia jako środek załatwiania sporów między narodami. Wojna powinna należeć do tragicznej przeszłości, do historii, nie powinno być dla niej miejsca w planach ludzkości dotyczących przyszłości”¹⁹.

1 stycznia 1979 roku, a więc w swoim pierwszym orędziu wygłoszonym z okazji Światowego Dnia Pokoju, święta ustanowionego przez Pawła VI, Jan Paweł II powiedział, że żadna prowadzona w celu sporu czy konfliktu wojna nie może być uznana za świętą lub sprawiedliwą. Jednak ludy mają prawo, a nawet obowiązek strzec za pomocą stosownych środków swej wolności przeciwko niesprawiedliwej agresji. W obronie pokoju, praw człowieka czy niepodległości użycie siły uważał jednak za dopuszczalne. Stał tu na gruncie ładu ONZ-owskiego i sankcjonującego przez Radę Bezpieczeństwa Narodów Zjednoczonych systemu użycia siły. Zwraca uwagę, że konsekwencją rygorystycznego podejścia Jana Pawła II do kwestii przestrzegania praw człowieka jest wypracowanie własnej doktryny interwencji humanitarnej. W sytuacji, gdy narzędzia pokojowe okazują się nieskuteczne w zapobieganiu zbrodniom popełnianym systematycznie i na masową skalę, wspólnota międzynarodowa powinna, zdaniem Papieża, podjąć działania militarne, jednakże zawsze pod nadzorem instytucji międzynarodowych o znacznym autorytecie²⁰.

4. Dyplomacja Jana Pawła II

Nie będąc państwem, Stolica Apostolska nie prowadzi klasycznej polityki zagranicznej. Nawet jeśli weźmie się pod uwagę organiczny związek między Stolicą Apostol-

¹⁷ Zob.: R. Kuźniar, *Jan Paweł II i porządek międzynarodowy*, „Polska w Europie” 2004, nr 1(45), s. 186-473.

¹⁸ *L'Attività della Santa Sede* 1995, s. 470-473.

¹⁹ Homilia wygłoszona podczas Mszy świętej na lotnisku w Coventry, [w:] *Jan Paweł II w Wielkiej Brytanii i Argentynie. Homilie i przemówienia*, Warszawa 1989, s. 117.

²⁰ Chodzi o nadzór Rady Bezpieczeństwa Narodów Zjednoczonych. Zob.: P. Mazurkiewicz, *Dyplomacja Jana Pawła II...*

ską a Państwem-Miastem Watykańskim, trudno powiedzieć, że czynnik państwowy tego miniaturowego państewka dominuje w stosunkach zewnętrznych. Zresztą, odkąd „Stolica Apostolska przegrała z władzą świecką rywalizację o *dominium mundi*”, kolejni papieże podkreślali dość konsekwentnie dualizm *regnum i sacerdotium* polityki i spraw duchowych. Można powiedzieć, że Stolica Apostolska angażuje się w politykę o tyle, o ile służy ona bezpośrednio człowiekowi, o ile jest posługą, a nie grą interesów. Polityka w ujęciu Jana Pawła II obejmuje więc wszystkie przejawy aktywności obywatelskiej, której celem jest realizacja dobra wspólnego. Do realizacji tego dobra stosuje Stolica Apostolska różne instrumenty – także dyplomację. Nie jest obojętne przy tym, jaki jest system polityczny państwa, jego wymiar moralno-etyczny, czy u jego podstaw tkwi spójna i pełna koncepcja praw człowieka, czy fałszywa – „błąd antropologiczny”. „Nawet demokracja – podkreśla Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* – bez wartości przemienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”.

Stolica Apostolska nie prowadzi więc polityki zagranicznej w dosłownym tego słowa znaczeniu, ale prowadzi skuteczną i jak najbardziej klasyczną dyplomację. Zresztą, do jej rozwoju wniosła duży, historyczny wkład²¹. Dyplomacja papieska, w której prowadzenie Jan Paweł II angażował się osobiście i niezwykle aktywnie, obejmuje rozwój stosunków dwustronnych oraz wielostronnych. Jest to obecność stała, dyskretna, ale coraz bardziej aktywna i instytucjonalna, obejmująca dialog, rokowania, mediację, nie unikająca zaangażowania w rozwiązywanie sporów i konfliktów międzynarodowych.

Należy podkreślić przede wszystkim imponujący rozwój dwustronnych stosunków dyplomatycznych w okresie pontyfikatu Jana Pawła II. Liczba przedstawicielstw dyplomatycznych Stolicy Apostolskiej na szczeblu nuncjatur w tym okresie podwoiła się i wynosi obecnie 175. Żadne państwo na świecie, w tym Stany Zjednoczone (które mają 173 placówki), nie utrzymuje stosunków dyplomatycznych z taką liczbą partnerów. Do tego trzeba dodać dwie misje o charakterze specjalnym – przy Federacji Rosyjskiej i OWP oraz przedstawicielstwa przy Wspólnocie Europejskiej i Zakonie Maltańskim.

Stosunki dyplomatyczne są nawiązywane przez Stolicę Apostolską bez względu na charakter wyznaniowy państwa, stopień rozpowszechnienia religii chrześcijańskiej czy oficjalnie proklamowany ateizm. Za pontyfikatu Jana Pawła II nawiązane zostały stosunki dyplomatyczne z dawnymi państwami socjalistycznymi, w tym z Polską, Stanami Zjednoczonymi, Izraelem, a także wieloma państwami o zdecydowanej dominacji religii islamskiej.

Ważną formą aktywności dyplomacji watykańskiej są coroczne spotkania papieża z korpusem dyplomatycznym, akredytowanym przy Stolicy Apostolskiej. Jest to okazja do omówienia najważniejszych problemów współczesnego świata w minionym roku, zakreslenia zadań na rok następny oraz przekazania narodom, głowom państw i liderom politycznym akredytowanych przedstawicielstw bezpośrednich słów i życzeń. Formą bezpośredniej działalności dyplomatycznej jest udział Ojca Świętego w sesjach i spotkaniach międzynarodowych. Jan Paweł II uczestniczył

²¹ Zob.: J. Czaja, *Instytucjonalno-prawne formy i sposoby działania dyplomacji watykańskiej*, „Sprawy Międzynarodowe” 1976, s. 140.

w tego typu spotkaniach na forum Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych, Rady Europy, w Parlamencie Europejskim. Dało to możliwość przedstawienia watykańskiej wizji świata, poglądów i nauki Papieża w ważnych sprawach moralnych, społecznych i politycznych.

Coraz częstsze były osobiste spotkania Papieża z szefami państw i rządów oraz czołowymi politykami państw, podczas których poruszano sprawy kluczowe dla państw, regionów, a także problemy globalne. Do spotkań takich dochodziło najczęściej podczas pielgrzymek papieskich do różnych państw świata. W gronie rozmówców papieskich podczas podróży Jana Pawła II pojawiły się także osobistości polityczne, uchodzące za dyktatorów (tak było na Kubie, w Nikaragui, Chile). Nie brak było także spotkań z przedstawicielami opozycji politycznej (m.in. w Polsce w okresie komunizmu, w Argentynie, Chile, Paragwaju), podróży na obszary zakazane (np. Timor Wschodni), celebracji rocznic różnych wydarzeń politycznych.

Ważną formą angażowania się dyplomacji watykańskiej w „doczesne” sprawy świata były próby mediacji w sporach i konfliktach międzynarodowych. Stolica Apostolska ma zresztą w tym zakresie bogate tradycje, sięgające jeszcze 2. połowy XIX wieku. W okresie pontyfikatu Jana Pawła II Stolica Apostolska pośredniczyła z dużym powodzeniem w rozstrzygnięciu sporu o Kanał Beagle między Chile i Argentyną (1978-1985), podejmowała próby mediacji między Argentyną i Wielką Brytanią w czasie konfliktu o Falklandy-Malwiny (1982), w sporze między Peru i Ekwadorem (1999) oraz – wielokrotnie – w konflikcie bliskowschodnim.

Jedną z form uczestniczenia Stolicy Apostolskiej w stosunkach międzynarodowych jest udział w rozwoju dyplomacji wielostronnej poprzez uczestnictwo w konferencjach międzynarodowych i członkostwo w organizacjach międzynarodowych. Chodzi tu przede wszystkim o udział w pracach takich organizacji, jak: KBWE, OBWE, IAEA, IPU, ITU, WHO, FAO, UNESCO, Rada Europy. Z uwagą, poprzez wysokiej rangi przedstawicieli (w randze nuncjuszów), Stolica Apostolska śledzi działalność ONZ i Unii Europejskiej. Charakter uczestnictwa Watykanu w tych formach dyplomacji wielostronnej najlepiej oddaje wypowiedź stałego przedstawiciela Stolicy Apostolskiej przy ONZ – msgr. Giovanniego Chelliego: „nasza obecność jest stała i aktywna, aczkolwiek dyskretna. Stała, bo staramy się uczestniczyć we wszystkich pracach licznych instytucji ONZ. Aktywna – ponieważ nie ograniczamy naszej roli do uważnego obserwowania, lecz korzystamy ze wszystkich możliwych okazji do nawiązania kontaktów osobistych oraz do podkreślenia naszego stanowiska. Staramy się ukazywać nasz pogląd na doktrynę społeczną i moralną Kościoła w takich sprawach, jak obrona praw człowieka, rozbrojenie, rozwój nowego ładu ekonomicznego. Dyskretna, ponieważ nie szukamy korzyści materialnych i nie należymy do żadnej z grup nacisku ekonomicznego czy politycznego”²².

²² Cyt. za: „Życie i Myśl” 1976, nr 9, s. 113.

5. Jan Paweł II a problemy globalne

Wśród problemów globalnych Jan Paweł II zawsze na pierwszym miejscu stawiał sprawę zagrożeń dla pokoju i bezpieczeństwa międzynarodowego. Długi okres pontyfikatu, ogromne zmiany, które zaszły w świecie, także w zakresie bezpieczeństwa międzynarodowego, oddziaływały na percepcję i nauczanie Ojca Świętego w tym zakresie. O ile w okresie komunizmu i konfrontacji Wschód-Zachód mówił o groźbie wojny nuklearnej lub i „powszechnej wojnie bez zwycięzców i zwyciężonych, o tyle po przemianach 1989-1990 mówił już więcej o innych zagrożeniach: terroryzmie, niezrealizowanych prawach mniejszości etnicznych, kulturalnych i religijnych, skrajnej nędzy, nierówności dochodów, szerzeniu się chorób zakaźnych, degradacji środowiska naturalnego. Coraz częściej też przyczyny konfliktów upatrywał w „nierównościach społecznych aż do granic nędzy”, w przejawach egoizmu i wystawnego bogactwa, które budzi niepokój i zgorszenie, w powiększającym się dystansie między Północą i Południem.

Zdaniem polskiego Papieża kwestia społeczna stała się na przełomie XX i XXI wieku o wiele bardziej złożona, bo osiągnęła wymiary globalne. Nadal problemem pozostawał analfabetyzm, niemożność osiągnięcia wyższego wykształcenia, ograniczanie wolności gospodarczej człowieka, w tym także całych narodów. To zaś rodzi i utrwała problemy społeczne, mieszkaniowe, bezrobocie, zadłużenie międzynarodowe. Nie stronił też Jan Paweł II od krytyki bogatej Północy, nie zawsze uwzględniającej należycie priorytety i problemy krajów Południa, nie szanującej ich kultur, narzucającej spaczony obraz człowieka, co nie służy rozwojowi tych krajów.

Papież nie wahał się potępiać handlu bronią, dziwnym trafem omijającego bariery ideologiczne i taryfowe, a umożliwiającego swobodne dostarczanie broni do różnych części świata. Dostrzegał przy tym niebezpieczeństwo nagromadzenia broni atomowej i możliwość jej rozprzestrzeniania. Dlatego też Stolica Apostolska przystąpiła do „Traktatu o nierozprzestrzenianiu broni nuklearnej”. Ze szczególną obawą mówił Papież o gromadzeniu broni w krajach najbiedniejszych, co w połączeniu z tradycyjnymi problemami społecznymi tych krajów może grozić zaostrzeniem tych problemów, a w konsekwencji – masowym uchodźstwem, migracją ludności, osłabieniem więzów rodzinnych, a także wzrostem przemocy i terroryzmu.

Jan Paweł II dostrzegał także problemy demograficzne: starzenie się i spadek liczby ludzi na Północy, eksplozję demograficzną na Południu. Nie był jednak zwolennikiem kontrolowanego lub planowego rozwoju. Uważał, że prowadziłoby to do nowej formy przemocy, do rasizmu, a nawet wprowadzania rasistowskich form eugenizmu.

Zwracał uwagę, że instytucją bardzo użyteczną w rozwiązywaniu tych problemów regionalnych i globalnych jest ONZ. Był jednocześnie za wzmocnieniem Organizacji oraz za wprowadzeniem do systemu prawnomiędzynarodowego wartości etycznych: solidarności międzynarodowej, poszanowania godności ludzkiej i praw narodów, aksjologii pokoju.

W opinii Jana Pawła II ONZ daje gwarancje wypracowania zobiektywizowanego stanowiska w sprawach kontrowersyjnych. Jego pogląd na temat roli ONZ często zderzał się z opinią Stanów Zjednoczonych, co było szczególnie widoczne podczas

kryzysu irackiego. Tu pogląd Papieża był całkowicie przeciwny stanowisku tego supermocarstwa. Coraz częściej można usłyszeć opinię, że papieski sprzeciw wobec interwencji i wojny w Iraku, a także zabiegi dyplomatyczne Papieża mające na celu niedopuszczenie do wojny spowodowały, że dramat iracki nie przekształcił się w totalne zderzenie islamu i chrześcijaństwa, cywilizacji zachodniej i islamskiej.

6. Jan Paweł II wobec integracji europejskiej

Jan Paweł II był papieżem Europy. Żaden z jego poprzedników nie wypowiadał się równie często na temat Starego Kontynentu. Papież stworzył jakby filozofię Europy. Ta filozofia to głęboka wiara w sens i powodzenie europejskiego zjednoczenia, to wizja paneuropejskiej integracji, obejmującej także Wschód. Aby ta wizja była w pełni wiarygodna, wpisał w jej ramy aspekty ekumeniczne, był bowiem przekonany, że jedność Kościołów działałaby na rzecz jedności kontynentu.

Punktem wyjścia percepcji Europy przez Jana Pawła II jest teza, że: „korzenie i tożsamość europejska tkwią w chrześcijaństwie. Bez chrześcijaństwa tożsamości europejskiej zrozumieć nie można i w nim właśnie znajdują się wspólne korzenie, z których wyrosła i dojrzała cywilizacja Starego Kontynentu, jego zdolność do konstruktywnej ekspansji także na inne kontynenty. Jednym słowem, wszystko to, co stanowi o jego chwale”²³.

Papież głęboko wierzył, że to osadzenie w chrześcijaństwie ma znaczenie także dla przyszłości Europy. Gdyby Europa wyrzekła się wartości chrześcijańskich, pozbawiłaby się znacznej części swych fundamentów, a koncepcja osoby ludzkiej zostałaby osłabiona brakiem bazy antropologicznej i duchowej. To dlatego tak zdecydowanie opowiadał się za włączeniem do projektu Traktatu konstytucyjnego UE *Invocatio Dei* i odwołaniem się do wartości chrześcijańskich. Odmowę przyjął z żalem, ale popierać integracji europejskiej nie zaprzestał.

Jan Paweł II był przekonany, że Kościoły Europy mogą wnieść wkład w procesy integracyjne kontynentu w postaci doświadczenia i kulturowo-duchowego dziedzictwa, ale tylko wtedy, gdy realizując „imperatyw chrześcijańskiego sumienia”, przezwyciężą „linię konfesyjnych podziałów”. Właściwa rola Kościoła w integrowaniu Starego Kontynentu polega, zdaniem Papieża, na tworzeniu nowej Europy ducha. Programem dla Europy miała być idea nowej ewangelizacji. Ta koncepcja papieska miała odpowiedzieć na epokowe wyzwania: jak w oparciu o przypomnienie chrześcijańskich korzeni tworzyć nową cywilizację europejską, głębszą i bardziej chrześcijańską.

Jan Paweł II uważał, że integracja europejska powinna objąć całą Europę – w rozmiarach, jakie nadała jej geografia, a zwłaszcza historia. Był przekonany, że rozszerzenie Unii Europejskiej na Wschód powinno doprowadzić do wzajemnego, wzbogacającego partnerów, postępu narodów, przy poszanowaniu tożsamości i historii każdego z nich. Było czymś oczywistym, że Papież z Polski, gorliwy rzecznik zjednoczenia Europy, opowiadał się za udziałem swojej Ojczyzny w jednoczącej

²³ *Akt europejski*, wystąpienie Jana Pawła II w Santiago de Compostela 9 XI 1982 roku; tekst za: J. Życiński, *Europejska Wspólnota Duchowa*, Warszawa 1998, s. 155-159.

się Europie. Powściągliwy w sprawach polityki wewnętrznej w Polsce, w tej jednej sprawie – wstąpienia Polski do Unii Europejskiej – robił wyjątek, opowiadając się mocno i jednoznacznie za przystąpieniem do struktur europejskich. Jego głos w tych sprawach nie pozostawiał cienia wątpliwości co do słuszności historycznego wyboru i choć nie wszystkim – zarówno politykom, jak i przedstawicielom hierarchii Kościoła – to się podobało, to jednak papieskie „tak” wiązało i cementowało cały układ.

* * *

Jan Paweł II, jak żaden inny papież przed nim, znał problemy świata także z autopsji. Odbił ponad 130 pielgrzymek do stu kilkudziesięciu krajów świata, przejechał ponad milion trzysta tysięcy kilometrów, odbił tysiące spotkań i wygłosił tysiące homilii. Spotykał się z głowami państw, przywódcami światowych mocarstw, dwa razy wygłosił przemówienie z trybuny ONZ. Spotykał się także – zawsze z wielką radością – z tłumami wiernych, milionami zwykłych ludzi. Ze szczególnym entuzjazmem podchodził do spotkań z młodzieżą. Ze wszystkimi dzielił się wizją świata prawdy, sprawiedliwości i pokoju – nawet jeżeli z dala słychać było odgłosy konfliktów. I w tym sensie dla świata zmaterializowanego, ciągle pełnego problemów, sporów i konfliktów, był świadkiem godności i nadziei na świat uniwersalnych wartości: prawdy, wolności, solidarności i sprawiedliwości.

Tadeusz Paleczny

ROLA KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W PROCESACH GLOBALIZACJI, ASYMILACJI I HOMOGENIZACJI W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ

Wstęp

Niniejszy tekst stanowi zbiór ogólnych uwag dotyczących funkcji Kościoła katolickiego w historycznym procesie integracji społecznej i kulturowej w Ameryce Łacińskiej. Zrodził się on z inspiracji i na marginesie moich wysiłków redakcyjnych nad pracą zbiorową pt. *Zbiorowości etniczne w Ameryce Łacińskiej: Odrębność czy asymilacja?*

Ameryka Łacińska jest kontynentem o wielkiej dynamice przemian politycznych, ekonomicznych i kulturowych. Jednym z najważniejszych elementów złożonej, różnorodnej pod względem pochodzenia etnicznego żywej tkanki społecznej jest Kościół katolicki. Jest on jedną z najistotniejszych instytucji integrujących społeczności zarówno na poziomie lokalnym, parafialno-wioskowym, etniczno-wspólnotowym, jak i globalnym, państwowo-obywatelskim, narodowym i kontynentalnym.

Pluralistyczna zasada „jedności w różnorodności” znajduje w Ameryce Łacińskiej konkretne, realne i dramatyczne spełnienie. Oznacza istnienie obszarów jedności kulturowej, przestrzeni zintegrowanych społeczeństw obywatelskich, przy utrzymujących się podziałach regionalnych, etnicznych i klasowych. Sądzić więc można, że zjawisko globalizacji jako przeciwstawiane regionalizacji, stanowi po prostu przeciwległy kraniec tego samego procesu mieszania się i zlewania różnego rodzaju zbiorowości o odrębnych charakterystykach socjokulturowych.

Kościół katolicki – traktowany jako uniwersalna, ponadnarodowa i ponadpaństwowa instytucja – odegrał i wciąż pełni w historycznym procesie rozwoju więzi narodowej, obywatelskiej i ogólnokontynentalnej wielką, o ile nie decydującą, rolę. Z drugiej strony zaś, poprzez odwołanie się do scalającej wyznawców zasady wspól-

notowości, przyczynia się w Ameryce Łacińskiej do utrzymywania więzi lokalnej: plemiennej, parafialnej czy etnicznej.

1. Religia jako element więzi w społeczeństwach wieloetnicznych

Religia nie tylko wyznacza granice grupy wyznaniowej, ale wchodzi też w skład tożsamości narodowej, rasowej czy etnicznej. Wbrew wierzeniom zwolenników „potrójnego tygla religijnego” (Herberg 1960), nie doszło w Stanach Zjednoczonych do redukcji ilości wyznań i zniesienia barier etnicznych w granicach trzech dominujących grup wyznaniowych: protestantyzmu, katolicyzmu i judaizmu. Zjawisko pluralizacji i utrzymywania odrębności religijnych jest jeszcze wyraźniejsze w przypadku ich nakładania się na zróżnicowanie rasowe. Pluralizm przestał stanowić ograniczenie czy przeciwieństwo asymilacji.

Spółeczeństwa latynoamerykańskie są w istocie rzeczy wieloetniczne, posiadają wszakże ważne i integrujące je w narody-wspólnoty obywatelskie obszary solidarności typu globalnego, państwowo-obywatelskiego oraz kulturowego. Jednym z najważniejszych rodzajów tożsamości jest religia. Procesy asymilacji prowadzą do wzrostu integracji państwowo-obywatelskiej i społecznej, pomimo utrzymujących się różnic klasowo-warstwowych. Akulturacja w wyniku wysiłków Kościoła katolickiego jest w wielu krajach Ameryki Łacińskiej procesem daleko zaawansowanym, chociaż nie w pełni dokonany (Malczewski 1997). Zdaniem ks. Zdzisława Malczewskiego: „Aktualnie Kościół staje przed wyzwaniem ewangelizacji opartej na inkulturacji. Chodzi o to, aby poszukiwać dróg zbliżenia i podjęcia dialogu z kulturami Indian, Murzynów, Cyganów – które w przeszłości były miażdżone, tłumione, jak również z katolicyzmem ludowym – stojącymi wobec szybkich przemian wynikających z urbanizacji i modernizacji” (Malczewski 1998:42). Niemniej wydaje się, iż dominująca tendencja podtrzymywania wręcz wzrostu wielokulturowości nie stanowi procesu przeciwnego wobec postępującej asymilacji, lecz jego uzupełniający, komplementarny wzorzec integracji.

Katolicy stanowią w Ameryce Łacińskiej większość. Według danych statystycznych, ponad 88% ludności wyznaje religię rzymskokatolicką (Piątkowski 1999:196). Religia i Kościół katolicki w Ameryce Łacińskiej spełniają historyczną misję, mającą doprowadzić do powstania harmonijnych, wielokulturowych struktur społecznych. Droga do tworzenia nowych układów społecznej integracji wiedzie poprzez znoszenie klasowo-warstwowych barier, mających niejednokrotnie korzenie w nierówności rasowej i etnicznej.

Nowe tendencje i ruchy społeczne w latynoamerykańskim Kościele katolickim zorientowane są przede wszystkim na redukcję konfliktów i napięć społecznych, powstałych w wyniku asymetrii położenia ekonomicznego, stanowiących następstwo nierówności rasowej czy dyskryminacji politycznej. Z powodu wysiłków części teologów i duchownych, zmierzających do zniesienia dysproporcji i nierówności społecznych, Kościół katolicki w Ameryce Łacińskiej radykalizuje się społecznie, stając się popularny wśród najuboższych warstw ludności. Stąd zowie się go w ostatnich latach „Kościołem Nadziei”, a różne wersje „teologii wyzwolenia” wyznaczają nowe

horyzonty przemian społecznych na całym kontynencie (Brzozowski 1999:82-83, Malczewski 1998, Piątkowski 1999).

2. Kościół a odrębność etniczna i asymilacja narodowa

W latynoamerykańskich społeczeństwach państwowo-obywatelskich występują zjawiska równoległego kształtowania się różnorodności etnicznej i rosnącej integracji narodowej. Tendencje wzrostu pluralizmu i różnorodności kulturowej zdają się teoretycznie wykluczać możliwość rozwoju integracji narodowej. W przypadku wielu społeczeństw latynoamerykańskich – zwłaszcza w ostatnich dekadach XX wieku – tendencje te nakładają się na siebie, stając się w większym stopniu komplementarne niż konkurencyjne. Pluralizacja nie wyklucza bowiem wzrostu integracji, o ile asymilacja nie oznacza asymilacjonizmu i przystosowania poprzez dominację jednych zbiorowości czy kategorii etnicznych nad innymi.

Dylemat: odrębność czy asymilacja, staje się w coraz większym stopniu problemem sztucznym, utrzymującym się właściwie w większym stopniu w obrębie niektórych ideologii niż teorii naukowych. W sferze faktów zaś, a nie ich naukowego bądź ideologicznego odzwierciedlenia, mają miejsce w Ameryce Łacińskiej procesy, które z jednej strony prowadzą do wzrostu różnorodności kulturowej na podłożu etnicznym, z drugiej zaś jednoczą i scalają te różnorodne zbiorowości w całości o charakterze narodowym, państwowo-obywatelskim.

Procesy scalania i integracji różnorodnych pod względem składu rasowo-etnicznego społeczeństw nie stoją ostatecznie w sprzeczności z dążeniami do utrzymania własnych tradycji rodzinnych, plemiennych, etnicznych, językowych czy religijnych. Przebieg procesów integracyjnych w Ameryce Łacińskiej wskazuje bowiem na możliwość przezwyciężenia faktycznej, ideologicznej i teoretycznej sprzeczności pomiędzy asymilacją a pluralizmem społeczeństw obywatelsko-narodowych.

Z jednej strony zatem, Kościół katolicki w Ameryce Łacińskiej podejmuje wysiłki, zmierzające do utrzymania powszechności i uniwersalizmu religii, w tym światopoglądu i obrzędów, z drugiej zaś zmuszony jest do dostosowania się do wymogów lokalnych, plemiennie-tubylczych i postmigracyjno-etnicznych wspólnot parafialnych. Według sądu ks. Zdzisława Malczewskiego: „Tutejszy Kościół – poprzez posługę odważnych i poświęcających się misjonarzy – podejmuje wysiłek, aby: wspólnoty tubylców miały uznane swoje prawa, ziemie wytyczone i ochroniane, ich kultury były zachowane w ramach dynamizmu, który jest ich właściwością (...). Również wobec Indian – zgodnie z dokumentem końcowym IV Konferencji Episkopatu Latynoamerykańskiego z Santo Domingo – należy podjąć ewangelizację w duchu inkulturacji. Inkulturacją Kościół pragnie objąć liturgię, a także rytę i ekspresje religijne Indian, które dają się pogodzić z jasnym odczuciem naszej wiary” (Malczewski 1998:39).

Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, w jakim zakresie Kościół radzi sobie z wymogami uniwersalistycznymi w zderzeniu z pluralistyczną, partykularystyczną rzeczywistością społeczną i kulturową. Jednym z instrumentów dostosowania się Kościoła do zróżnicowanej struktury społecznej i etnicznej Ameryki Łacińskiej jest

rozwijanie diakonatu świeckiego. Według ks. Mirosława Piątkowskiego: „Dzięki liczным diakonom stałym pochodzącym ze wspólnot lokalnych Kościołów głębiej i lepiej przenika kulturę tubylczą na terenie misyjnym, tak aby ją ubogacać, oczyszczać, a nie niszczyć, jest zarazem bliżej ludzi i jest bardziej obecny w ich życiu. (...) Każda mała wspólnota ma również swoich liderów animatorów, katechetów i promotorów życia społecznego. Są oni przygotowywani w tzw. Parafialnych Centrach Animacji Wspólnotowej lub szkołach przy Kurii Biskupiej” (Piątkowski 1999:198). Podstawowe Wspólnoty Kościelne (Comunidades Eclesiais de Base – CEBs) tworzone są w oparciu o lokalne społeczności rodzinno-plemienne. „Obecnie w Brazylii istnieje blisko sto tysięcy zorganizowanych wspólnot CEBs (Podstawowych Wspólnot Kościelnych). Zrzeszają one 7-8 milionów osób. Powstają najczęściej jako grupy terytorialne albo nawet sąsiedzkie” (Malczewski 1998:40).

Niemniej działalność misyjna Kościoła i praca duchownych, zmierzająca do adaptacji Kościoła do wielkiej różnorodności i dynamiki substratu ludzkiego w Ameryce Łacińskiej wciąż napotyka na liczne zagrożenia oraz przeciwności. Wydaje się, że hierarchowie Kościoła, zwłaszcza Jan Paweł II, doskonale zdają sobie sprawę z wyzwań, jakie stawia religii katolickiej kontynent południowoamerykański. Marcin Kula podejmując analizę dylematów etycznych, religijnych i społecznych Kościoła, pyta wprost: „Zastanawiam się, jak będzie ewoluował stosunek Kościoła do innych wyznań i do społeczności niewierzących. Wszystko wskazuje na to, że świat, ku któremu zmierzamy, z jednej strony będzie coraz bardziej ujednolicony, a z drugiej każdy będzie się w nim częściej niż dziś ocierał o odmiennność. (...) Ciekawe, czy Kościół będzie w stanie połączyć swoją orientację misyjną z uznaniem odmienności poszczególnych ludzi i grup ludzkich?” (Kula 1999:111).

3. Kościół w procesie globalizacji politycznej i ekonomicznej

Procesy globalizacji zdają się zachodzić najszybciej oraz posiadać największy zasięg w sferze polityki oraz gospodarki. Z jednej strony tworzą się państwowe układy integracji, grupujące i scalające odrębne pod względem charakterystyk rasowych, etnicznych czy ekonomicznych części np. Brazylii lub Meksyku, z drugiej zaś coraz częściej dochodzi do ponadpaństwowych inicjatyw ujednolicenia aktywności gospodarczej, rozszerzania rynków zbytu, unifikacji norm technologicznych i standardów ekonomicznych. Kościół zajmuje w tych przedsięwzięciach szczególną rolę. Procesy globalizacji przebiegają bowiem na ogół w sferach dosyć odległych od religii i Kościoła, dotycząc głównie instytucji państwowych i gospodarczych. Niemniej Kościół odgrywa olbrzymią rolę w procesach globalizacji więzi i tożsamości grupowej.

Globalizacja więzi i tożsamości w Ameryce Łacińskiej polega na wykraczaniu przy określaniu własnej przynależności oraz tożsamości grupowej poza granice wspólnot rasowych, etnicznych i wyznaniowych w kierunku tworzenia wspólnot narodowych i ponadnarodowych. O ile zjawiska globalizacji narodowej, ogólnopaństwowej są w Ameryce Łacińskiej czymś normalnym i powszechnym, o tyle wyłanianie się ponadnarodowych układów tożsamości ma charakter wyjątkowy i niezwykle. Do wyłaniania się tożsamości kontynentalnej, latynoamerykańskiej

przyczynia się w ostatnich dekadach fakt coraz liczniejszych migracji pomiędzy poszczególnymi krajami Ameryki Łacińskiej. Obecnie skupiska imigrantów z krajów sąsiednich w Brazylii, Argentynie, Chile czy Wenezueli tworzą nowy typ grup etnicznych, cechujących się z jednej strony występowaniem macierzystej identyfikacji narodowej, z drugiej zaś szerszej tożsamości latynoamerykańskiej. W latach osiemdziesiątych odsetek imigrantów przybywających do Wenezueli z innych krajów Ameryki Południowej wynosił 43,9%, z obszaru Karaibów zaś – 3,9% (Roy 1984:542). W przypadku Argentyny imigranci z Ameryki Południowej stanowili w 1980 roku 35,4% wszystkich przybyszów do tego kraju (Villar 1984:465). Procesom globalizacji tożsamości sprzyja także urbanizacja społeczeństw latynoamerykańskich, zwłaszcza rozwój wielkich, metropolitalnych aglomeracji miejskich. Wielkie miasta przyciągają wielu nowych przybyszów z obszarów wiejskich i interioru, gotowych porzucić dotychczasową, ekskluzywną, wąską identyfikację plemienną czy kultową, a także podporządkować się wymogom kosmopolitycznej, wielokulturowej, wielonarodowej wspólnoty, wyłonionej najczęściej przez elity intelektualne i gospodarcze według zasad dystynkcji klasowych. Kościół jest obecny w tych wieloetnicznych skupiskach emigrantów, współtworząc w nich nowe rodzaje więzi grupowej. Zdaniem ks. Mirosława Piątkowskiego, małe wspólnoty wiejskie i miejskie stanowią „podstawową formę żywotności dla Kościoła” (Piątkowski 1999:107). Jednocześnie zaś owe wielkomiejskie wspólnoty imigracyjne, różnorodne pod względem składu etnicznego środowiska slumsów, stanowią obszar globalizacji więzi społecznej, w tym obywatelskiej oraz religijnej.

Zjawiska globalizacji i kosmopolityzacji świadomości Latynoamerykanów występują także – co zakrawa na paradoks – wśród ludzi najbiedniejszych, tworzących ponadetniczne wspólnoty slumsów. Jednocześnie zaś wspólnoty slumsów podatne są na odtwarzanie grupowej, plemiennie-etnicznej, wąskiej tożsamości kulturowej. Zdaniem Małgorzaty Nalewajko: „Ciekawym zjawiskiem (możliwym do zaobserwowania dopiero w drugiej połowie XX wieku) jest kształtowanie się społeczności *barriadas*. Ludzie przybywający na obrzeża wielkich miast i budujący te nowe dzielnice nędzy (począwszy od często nielegalnego zajęcia ziemi pod zasiedlenie) adaptują się do społeczeństwa miejsko-kreolsko-peruwiańskiego (zajmując w nim pozycję bardzo niską, ale już pozostając w jego ramach), a jednocześnie odtwarzają więzi pokrewieństwa i sąsiedztwa (osiedlając się w grupach wyznaczonych przez miejsce pochodzenia) i kultywują własną, przyniesioną przez siebie kulturę, działając w licznych klubach regionalnych” (Nalewajko 1996:17).

Zdaniem socjologa, a także prezydenta Brazylii, Fernando Henrique Cardoso: „Jak wiemy, zachodzący obecnie proces globalizacji może pogłębić znacznie zjawisko ekskluzji społecznej. Nie powinniśmy lekceważyć zjawiska globalizacji nie tylko dlatego, że nie mamy innej alternatywy. A jaka mogłaby być? Autarchia? Gdzie, jak? Produkcja jest coraz bardziej rozproszona, staje się coraz bardziej konkurencyjna i zależna od technologii nie będących monopolem jednego sektora. Nie ma więc alternatywy dla globalizacji” (Cardoso 1997:9). Słowa te pozostają prawdziwe, o ile uznamy, iż towarzyszący globalizacji wzrost różnorodności wspólnot lokalnych, budujących swą tożsamość na podstawie przynależności rasowej czy etnicznej, pozostaje dla globalizacji tendencją komplementarną, a nie konkurencyjną.

W przypadku Kościoła katolickiego te dwie tendencje: globalizacji i wzrostu różnorodności lokalnej, nakładają się nawzajem na siebie. Z jednej strony utrwalają się ogólnopaństwowe i ponadnarodowe instytucje w rodzaju Konferencji Generalnej Episkopatu Latynoamerykańskiego czy Konfederacji Zakonników Ameryki Łacińskiej (Brzozowski 1999), z drugiej zaś powstają liczne i różnorodne wspólnoty lokalno-parafialne, nakładające się na rosnącą złożoność struktury etnicznej.

Duchowieństwo w Brazylii składa się z księży wywodzących się z 64 narodowości. 27% procent episkopatu tego kraju stanowią biskupi urodzeni poza Brazylią. (Malczewski 1998:25). Tym samym Kościół brazylijski sam w sobie jest egzemplifikacją zasady partykularnej różnorodności kultur w globalizującym się, uniwersalistycznym społeczeństwie obywatelsko-politycznym.

4. Kościół katolicki w procesie homogenizacji kulturowej

Homogenizacja, oznaczająca wzrost jednorodności kulturowej, przebiega głównie w sferze więzi symbolicznych, związanych jednakże pośrednio z istnieniem instytucji takich jak Kościół i państwo. Homogenizacja oznacza stopniowy, w coraz mniejszym stopniu konfliktowy, mechanizm znoszenia barier rasowych oraz etnicznych skorelowanych z przynależnością do kategorii klasowo-warstwowych. Dalej, opiera się na dominujących typach ideologii nacjonalistycznych, oznaczających funkcjonowanie szerszego od lokalno-regionalnych i etnicznych układu tożsamości grupowej. Homogenizacja nie oznacza zniesienia kulturowej odrębności wielu lokalnych, indiańskich i imigracyjnych skupisk, lecz raczej nakładanie się na identyfikację etniczną tożsamości narodowej. Wiąż narodowa budowana jest w większym stopniu w sferze ideologii i makrostruktury społecznej niż w wymiarze mikrospołecznym. Niemniej homogenizacja, nie znosząc różnorodności kulturowej, prowadzi do wyłaniania się nowego fenomenu kultury narodowej, ponadetnicznej, znajdującej oparcie nie tylko w państwie i wspólnym języku, ale także w prywatnej, osobowościowej ważności tego typu identyfikacji.

Homogenizacja jest procesem uniwersalizacji tożsamości w niektórych segmentach społeczeństw obywatelskich, heterogenizacja zaś utrzymywaniem się i wzrostem stopnia partykularyzmu wspólnot lokalno-etnicznych. Niemniej jednak, społeczeństwa latynoamerykańskie będąc z genezy wielokulturowe, heterogeniczne, zmierzają ku częściowej – zwłaszcza kulturowej – homogenizacji. Innym przejawem wielokulturowości społeczeństw latynoamerykańskich jest pluralizm religijny. W społeczeństwie brazylijskim czy meksykańskim – pomimo ich większościowego, katolickiego charakteru – występuje olbrzymia mnogość synkretycznych, hybrydalnych niekiedy grup kultowych, sekt i nowych ruchów religijnych (Palczny 1999, Piepke 1994, *Wspólnoty kościelne, niezależne grupy religijne, sekty: na przykładzie Ameryki Łacińskiej* 1995). Brazylia na przykład, podobnie jak inne wielkie kraje Ameryki Łacińskiej: „jest drastycznie heterogenicznym społeczeństwem w procesie kształtowania się” (Furtado 1997:17). „Kształtowanie się” społeczeństwa brazylijskiego nie jest niczym innym, jak wzrostem jedności oraz tożsamości narodowej i ponadetnicznej homogenizacji kulturowej.

Oprócz instytucji państwowych, bardzo ważną rolę w procesach homogenizacji społeczeństw latynoamerykańskich odgrywały zawsze instytucje Kościoła katolickiego. Zmierzając z jednej strony do inkulturacji (*Rola duszpasterstwa polskiego w organizacji społeczności lokalnych w Ameryce Łacińskiej* 1999, Wróbel 1999) i utrwalenia etnicznych parafii odprawiających liturgię w językach rodzimych, Kościół katolicki przyczynia się do akulturacji, dążąc do zniesienia barier, a także euro-pejsko-indiańsko-afrykańskich konfliktów międzykulturowych (Grzymkowski 1999, Malczewski 1997:38-39, Malczewski 1999[1], Malczewski 1999[2]).

5. Kościół w procesie asymilacji narodowej

Asymilacja winna prowadzić do homogenizacji kulturowej i zlewania się grup etnicznych w jeden naród. Częściowo zjawisko takie ma miejsce w Ameryce Łacińskiej, jednak nie jest to proces ani jednokierunkowy, ani bezwyjątkowy. Niezbywalnymi elementami struktury społecznej na tym kontynencie są grupy etniczne, wywodzące swój rodowód z ludności autochtonicznej oraz imigracyjnej.

Ludność indiańska tworzy zbiorowości o największym stopniu odrębności, żyjące niejednokrotnie w izolacji przestrzennej i kulturowej w trudno dostępnych rejonach dorzecza Amazonki w Brazylii bądź w wysokich Andach w Boliwii, Peru czy Chile.

Odrębne środowiska etniczne tworzą także liczne kategorie ludności mieszanej, Metysów, i zjawisko to jest obserwowalne w całej Ameryce Łacińskiej.

Kolejną kategorię zbiorowości etnicznych tworzą Czarni potomkowie niewolników z Afryki, którzy stanowią w niewielkich odsetkach część składową większości (najlicniejsza grupa Czarnych, sięgająca 10% całej populacji, istnieje w Brazylii) społeczeństw obywatelskich Ameryki Łacińskiej.

Mulaci i ludność mieszana o częściowym pochodzeniu murzyńskim stanowi kategorię o wiele liczniejszą i bardziej wpływową niż kategorie ludności Czarnej. Niemniej w jednym i drugim przypadku, zarówno wśród ludności Czarnej, jak i mieszanej, utrzymuje się duży zakres odrębności plemiennie-etnicznej. W ostatnim czasie zaznacza się wręcz wyraźne ożywienie aktywności etnicznej i rewitalizacja rdzennych plemiennych kultur afrykańskich. Tendencja ta jest szczególnie silna w obrębie afroamerykańskich grup kultowo-religijnych (Palczyński 1999).

Kolejną kategorię zbiorowości o wyraźnych charakterystykach odrębności etnicznej tworzą biali imigranci i ich potomkowie. Na osobną podkategorię w ich obrębie składają się skupiska imigrantów wywodzących się z krajów Ameryki Łacińskiej.

Kościół katolicki w Ameryce Łacińskiej, podobnie jak ludność tego kontynentu, jest wieloetniczny. Rośnie liczba duchownych o indiańskim, tubylczym pochodzeniu. Pracę duszpasterską wśród skupisk rasowych, we wspólnotach plemiennie-lokalnych, w parafiach o wyraźnej koncentracji i przewadze członków wywodzących się niekiedy z jednorodnej grupy etnicznej, prowadzą księża wywodzący się z tych właśnie środowisk. Przykładem takiej tendencji jest obecność polskich duchownych misyjnych w Brazylii czy Argentynie. Duchowni ci, zarówno księża, jak i siostry

zakonne zaspokajają przede wszystkim potrzeby religijne i kulturowe członków skupisk polonijnych. Jednocześnie wychodzą poza granice własnej przynależności narodowej, pełniąc funkcje duszpasterskie także wobec Brazylijczyków czy Peruwiańczyków o innym pochodzeniu etnicznym bądź narodowym.

Księża katolicy, zwłaszcza misyjni, są dwujęzyczni. Propagują zatem poprzez swoją dwukulturowość pewien model asymilacji, polegającej na nakładaniu się na siebie dwóch typów tożsamości: szerszej, narodowej, państwowo-obywatelskiej (np. brazylijskiej), oraz węższej, rasowo-plemiennej, etnicznej, lokalnej, związanej z przynależnością do wspólnoty parafialnej. Nie realizując wprost polityki asymilacyjnej, duchowni katolicy są przykładem i symbolem zachodzącej akulturacji. Zachowują lojalność zarówno wobec instytucji państwa, jak i zbiorowości o wyraźnych cechach odrębności etnicznej, w tym językowej. Przekazują wartości i symbole ogólnoludzkie, ucząc zarazem wyznawców Kościoła reguł integracji obywatelskiej, norm prawnych, znaczenia symboli narodowych. Księża katolicy nie zajmują bowiem w żadnym z krajów Ameryki Łacińskiej ekspatriotycznej, wyalienowanej pozycji. Stają się członkami społeczeństw, w których spełniają swe posługi religijne. O ile możemy zatem w pewnym zakresie mówić o istnieniu „Kościołów narodowych” (np. meksykańskiego, brazylijskiego czy chilijskiego), to równoprawne jest czasem posługiwanie się pojęciem „Kościołów etnicznych” (np. indiańskich, polonijnego, afroamerykańskiego). Jednocześnie zaś formy religijności, kultu, obrzędy i ceremonie przybierają w przypadku wielu zbiorowości charakter etniczny, tzn. inkorporują elementy właściwe duchowości, osobowości, a także kulturze plemion indiańskich czy afrykańskich. Stąd w wielu formach kultu Indian czy Afrobrazylijczyków bardzo popularne stają się tańce i muzyka, wyrastające wprost z tradycyjnych, pierwotnych, pogańskich zwyczajów i sposobów oddawania czci bóstwu. Staje się w ostatnim czasie wręcz normą, że Kościół nie tylko nie zakazuje stosowania „etnicznych”, tradycyjnych form kultu, lecz je adaptuje i przystosowuje do zasad teologicznych religii rzymskokatolickiej.

Proces nakładania się na siebie i zlewania wartości religijnych partykularnych, etnicznych, z elementami uniwersalistycznymi nie jest niczym innym, jak przejawem zachodzącej akulturacji oraz asymilacji.

Literatura

- Brzozowski J., ks., 1999, *Przemiany w życiu zakonnym w Ameryce Łacińskiej po Soborze Watykańskim II. Życie zakonne w insercji*, [w:] *Rola duszpasterstwa polskiego w organizacji społeczności lokalnych w Ameryce Łacińskiej. Materiały z konferencji, Warszawa, 4-5 grudnia 1998*, red. M. Malinowski, Centrum Studiów Latinoamerykańskich UW, seria: Polska a świat iberoamerykański, red. M. Malinowski, Warszawa, s. 78-87.
- Furtado C., 1997, *Zobowiązania społeczne a degradacja państwa*, tłum. G. Ajdacki, „Ameryka Łacińska”, nr 4(18), s. 14-18.
- Grzymkowski B., ks., 1998, *Polskie duszpasterstwo misyjne w Brazylii w kontekście przemian religijnych w Ameryce Łacińskiej*, referat wygłoszony 4 grudnia 1998 r. w trakcie konferencji pt. „Rola duszpasterstwa polskiego w organizacji społeczności lokalnych w Ameryce Łacińskiej”, zorganizowanej przez Centrum Studiów Latinoamerykańskich UW w dniach 4-5 grudnia 1998 r., Warszawa.

- Herberg W., 1960, *Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology*, Garden City.
- Kula M., 1999, *Kościół wśród Polonii, Kościół wśród ludzi*, [w:] *Rola duszpasterstwa polskiego w organizacji społeczności lokalnych w Ameryce Łacińskiej. Materiały z konferencji*, Warszawa, 4-5 grudnia 1998, red. M. Malinowski, Centrum Studiów Latinoamerykańskich UW, seria: Polska a świat iberoamerykański, red. M. Malinowski, Warszawa, s. 111-113.
- Malczewski Z., ks., 1997, *Działalność społeczna Kościoła katolickiego w Brazylii*, red. i oprac. B. Bereza, „Ameryka Łacińska”, nr 4(18), s. 30-39.
- Malczewski Z., ks., 1998, *W służbie Kościoła i Polonii. Towarzystwo Chrystusowe: Funkcje społeczne i duszpasterskie w środowisku polonijnym w Ameryce Łacińskiej*, Centrum Studiów Latinoamerykańskich UW, Warszawa.
- Malczewski Z., ks., 1999(1), *Dialog międzykulturowy – optyka brazylijska*, [w:] *Rola duszpasterstwa polskiego w organizacji społeczności lokalnych w Ameryce Łacińskiej. Materiały z konferencji*, Warszawa, 4-5 grudnia 1998, red. M. Malinowski, Centrum Studiów Latinoamerykańskich UW, seria: Polska a świat iberoamerykański, red. M. Malinowski, Warszawa, s. 26-31.
- Malczewski Z., ks., 1999(2), *Tożsamość polsko-brazylijska: doświadczenia z pracy duszpasterskiej w środowiskach wiejskich i wielkomiejskich Brazylii*, referat wygłoszony w dniu 3 grudnia 1999 r. na konferencji pt. „Tożsamość oraz percepcja Polski i polskości w środowiskach Polonii latinoamerykańskiej”, zorganizowanej przez Centrum Studiów Latinoamerykańskich UW, 2-3 grudnia 1999 r., Warszawa.
- Nalewajko M., 1996, *Kreolska wizja narodu peruwiańskiego po stu latach niepodległości*, „Dokumenty Robocze”, nr 19, Centrum Studiów Latinoamerykańskich UW, s. 5-20.
- Palczyński T., 1999, *Podłoże etniczne nowych ruchów religijnych i sekt w Ameryce Łacińskiej*, [w:] *Rola duszpasterstwa polskiego w organizacji społeczności lokalnych w Ameryce Łacińskiej. Materiały z konferencji*, Warszawa, 4-5 grudnia 1998, red. M. Malinowski, Centrum Studiów Latinoamerykańskich UW, seria: Polska a świat iberoamerykański, red. M. Malinowski, Warszawa, s. 67-77.
- Piątkowski M., ks., 1999, *Ameryka Łacińska – Kościół Nadziei. Impresje misjonarza z Argentyny*, [w:] *Rola duszpasterstwa polskiego w organizacji społeczności lokalnych w Ameryce Łacińskiej. Materiały z konferencji*, Warszawa, 4-5 grudnia 1998, red. M. Malinowski, Centrum Studiów Latinoamerykańskich UW, seria: Polska a świat iberoamerykański, red. M. Malinowski, Warszawa, s. 104-110.
- Piepkę J. G., SVD, 1994, *Kulty afrobrazylijskie wyzwaniem dla monopolu Kościoła katolickiego w Ameryce Łacińskiej*, [w:] *Nowe religie i sekty wyzwaniem dla Kościoła? Materiały z Sesji misyjno-pastoralnej 26-28 listopada 1993*, Pieniężno, s. 32-46.
- Rola duszpasterstwa polskiego w organizacji społeczności lokalnych w Ameryce Łacińskiej. Materiały z konferencji*, Warszawa, 4-5 grudnia 1998, red. M. Malinowski, Centrum Studiów Latinoamerykańskich UW, Warszawa 1999.
- Roy R., Van, 1984, *Undocumented Migration to Venezuela*, „International Migration Review”, nr 67, s. 541-557.
- Villar J. M., 1984, *Argentine Experience in the Field of Illegal Immigration*, „International Migration Review”, nr 67, s. 453-473.
- Wróbel A. H., OFM, 1999, *Historia duszpasterstwa polskiego w Argentynie w latach 1897-1997*, Centrum Studiów Latinoamerykańskich UW, seria: Polska a świat iberoamerykański, Warszawa.
- Wspólnoty kościelne, niezależne grupy religijne, sekty: na przykładzie Ameryki Łacińskiej*, 1995, opr. O. D. Santagada, E. P. Bravo, J. Díaz de León, O. V. Bueno, H. R. Muñoz, B. Kloppenburg, P. Capanna, Wydawnictwo „Verbinum” Księży Werbistów, Warszawa.

Krzysztof Grygajtis

KOŚCIÓŁ KATOLICKI W ROSJI I W ZSSR W XIX I XX WIEKU. DOKTRYNALNE UWARUNKOWANIA JEGO DZIAŁALNOŚCI

Wstęp

Problem położenia Kościoła katolickiego we współczesnej Rosji ilustruje złożony proces transformacji politycznej, jaką obecnie przechodzi to państwo pod rządami prezydenta Władimira Putina¹. Na płaszczyźnie strategicznego wymiaru polityki Kremla kwestia Kościoła katolickiego zdaje się eksponować zauważalną dość dobrze jej głęboką reorientację², tak w sferze relacji międzynarodowych³ (zacieśnianie politycznych i ekonomicznych więzi Federacji Rosyjskiej z Chinami, Niemcami⁴ i Francją⁵), jak i w obszarze redefinicji tożsamości narodowej i systemu ról międzynarodowych⁶. Współzależność między aspektami politycznymi, ekonomicznymi i kulturowymi w polityce Moskwy jest zdeterminowana naturą bieżącej polityki za-

¹ B. Sienkiewicz, *Niebezpiecznie przesuwana granica*, „Rzeczpospolita”, 6-7 III 2004, s. A6; M. Gądziński, *USA do Rosji: wróćcie na drogę demokracji*, „Gazeta Wyborcza”, 9 V 2006, s. 1, 10; A. Ilharionow, *Rosja nie pasuje do wielkiej ósemki*, „Gazeta Wyborcza”, 9 V 2006, s. 20; P. Wołski, *Putin szuka swego następcy*, „Dziennik”, 10 V 2006, s. 6; B. Reitschuster, *Władimir Putin. Dokąd prowadzi Rosję?*, Warszawa 2005.

² S. Szuszkiewicz, *Między nieprzewidywalnym Wschodem a pragmatycznym Zachodem*, [w:] *Polska polityka wschodnia*, red. S. Miklaszewski, G. Przebinda, Kraków 2000, s. 64; M. Menkiszak, „Prozachodni zwroci” w polityce zagranicznej Rosji: przyczyny, konsekwencje, perspektywy, Warszawa 2002, s. 12, *Punkt widzenia*.

³ T. Mysłek, *Moskiewska presja gazowa*, „Gazeta Polska”, 3 V 2006, s. 17.

⁴ S. Szuszkiewicz, *Między nieprzewidywalnym...*, s. 65-66, 68; P. Gursztyn, *Zamieszanie z gazociągami. Rosyjsko-niemiecka inwestycja*, „Dziennik”, 10 V 2006, s. 3; W. Marciniak, *Polska ma dobry pomysł w sprawie gazociągu*, „Dziennik”, 10 V 2006, s. 26.

⁵ M. Dobroczyński, *Francja, Niemcy i Polska a rosyjskie sąsiedztwo*, „Polityka Wschodnia” 2002, nr 1, s. 7-34.

⁶ M. Nizioł, *Dylematy kulturowe międzynarodowej roli Rosji*, Lublin 2004.

granicznej, ukierunkowanej na odzyskanie w świecie wielkomocarstwowej pozycji⁷. Z tym problemem wiąże się mało czytelna dla polityków z Zachodu pozorna dwiistość postaw rosyjskich elit politycznych w odniesieniu do noworosyjskiej strategii geopolitycznej⁸. Proeuropejska orientacja Rosji, która znajduje odzwierciedlenie w wielu wektorach rosyjskiej polityki zagranicznej, przejawia się w działaniach Kremla zorientowanych na destrukcję więzi euroatlantyckich⁹, w wikłaniu państw Europy Środkowowschodniej w dawne regionalne układy zależności hegemonistyczno-wasalnych¹⁰ oraz w reintegracji obszaru Wspólnoty Niepodległych Państw¹¹, a także w uzależnianiu Zachodu od dostaw surowców energetycznych z Federacji Rosyjskiej¹². W sferze myśli politycznej rosyjskim elitom idzie o restytucję imperialnej tożsamości Rosji jako mocarstwa eurazjatyckiego¹³, opartej na przekonaniu o wyjątkowości ich państwa, wyższości jego duchowego dorobku i dziejowym posłannictwie¹⁴, mocarstwa eksponującego priorytetowe znaczenie czynnika kulturowego w kształtowaniu politycznych zachowań Kremla¹⁵.

W polityce wewnętrznej Rosji (rozumianej również jako kształtowanie postaw społecznych) możemy dostrzec preferencje decydentów służące odbudowie dotychczasowych układów nomenklaturowej zależności, nie odpowiadających obiektywnej dyferencji sił politycznych w życiu polityczno-społecznym¹⁶ (m.in. poprzez poszukiwanie uzasadnień dla autorytarnej władzy, przez nawiązanie do XIX-wiecznych koncepcji politycznych, w tym koncepcji „symfonii” dwóch władz: sojuszu „ołtarza z tronem”, „przywracającej” społeczeństwu rosyjskiemu poczucie „całości”¹⁷) oraz

⁷ *Ibidem*, s. 7; por. A. Słojewska, *Naciski Moskwy na unijną energetykę*, „Rzeczpospolita”, 2-3 V 2006, s. B1; por. A. Nowak, *Rewanż na historii albo o rosyjskim potencjale totalitarnym*, „Polski przegląd Dyplomatyczny” 2005, nr 6(28), s. 89-120.

⁸ A. Nowak, *Od imperium do imperium. Spojrzenia na historię Europy Wschodniej*, Kraków 2004, s. 256; por. I. V. Tichonravov, *Geopolityka. Učebnoe posobie*, Moskwa 2000.

⁹ E. Cziomer, *Polityka zagraniczna Niemiec. Kontynuacja i zmiana po zjednoczeniu ze szczególnym uwzględnieniem polityki europejskiej i transatlantyckiej*, Warszawa 2005, s. 187 n.; por. G. Pawłowski, *Kreml ma was dość*, „Dziennik”, 4 V 2006, s. 2; R. Mickiewicz, *Rosja pod ostrzałem*, „Rzeczpospolita”, 5 V 2006, s. 7; T. Bielecki, *Rosja coraz bardziej rozpycha się w świecie*, „Gazeta Wyborcza”, 6-7 V 2006, s. 6; J. M. Nowakowski, *Energetyczna zimna wojna*, „Wprost”, 14 V 2006, s. 86-89.

¹⁰ A. Grajewski, *Rosja powraca. Rozpad Związku Radzieckiego ponownie postawił kwestię dominacji w Europie Środkowowschodniej*, „Rzeczpospolita”, 4 III 2004, s. A7; por. E. Czartkowska, *Polityka Rosji wobec Polski od 1991 roku*, „Polityka Wschodnia” 2002, nr 1, s. 35-60.

¹¹ R. Sadowski, *Białoruś – Rosja: integracja wschodnioeuropejska*, Warszawa 2003, *Punkt widzenia*; por. P. Kościński, *Wstyd Rosji. Białoruś*, „Rzeczpospolita”, 29 IV-1 V 2006, s. 5; W. Radziwinowicz, *Mineralna masowa rażenia. Moskwa w polityce zagranicznej sięga po nowe rodzaje broni*, „Gazeta Wyborcza”, 6-7 V 2006, s. 6; A. Skietarska, *Gruzja i Ukraina grożą wyjściem z WNP. Wbrew Moskwie wybiorą kurs na Zachód?*, „Gazeta Wyborcza”, 8 V 2006, s. 12; K. Puczek, *Gruzja nie chce być wasalem Kremla*, „Dziennik”, 10 V 2006, s. 8-9; A. Kubik, *Rząd Ukrainy szykuje się do oddania gazociągów Rosji?*, „Gazeta Wyborcza”, 4 XII 2006, s. 13.

¹² A. Loskot, *Bezpieczeństwo dostaw rosyjskiego gazu do UE – kwestia połączeń infrastrukturalnych*, Warszawa 2005, *Punkt widzenia*; S. Greczuszkin, *Rosyjski gaz popłynie do Hiszpanii*, „Rzeczpospolita”, 5 V 2006, s. B3.

¹³ E. Fłaszyńska, *Imperialne uwarunkowania nowej tożsamości rosyjskiej*, „Polityka Wschodnia” 2002, nr 1, s. 81-100; A. Nowak, *Od imperium do imperium...*, s. 13 n., s. 247 n., s. 281 n.

¹⁴ M. Nizioł, *Dylematy kulturowe...*, s. 7; T. Bielecki, *9 maja – największa duma Rosjan*, „Gazeta Wyborcza”, 8 V 2006, s. 10.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ W. Radziwinowicz, *Władimir Bakunin, przyszły prezydent Rosji?*, „Gazeta Wyborcza”, 4 XII 2006, s. 13.

¹⁷ G. M. Kuta, *„Symfonia” dwu władz? Prawosławie w postkomunistycznej Rosji w latach 1991-1997*, „Nowe Sprawy Polityczne” 2002, nr 10(22), s. 24-36.

w ekonomii układów zależności eksponujących zasadę wszechmocy państwa, ujednolicania i centralizowania¹⁸. To potwierdza opinię wypowiedzianą niegdyś przez Isaiaha Berlina, że „paralele między procesami rozwoju Rosji i Europy Zachodniej są zwykle powierzchowne i zawodne”¹⁹.

Pozornie nie naruszając demokratycznego systemu politycznego Federacji Rosyjskiej²⁰, działania Kremla hamują proces kształtowania się społeczeństwa obywatelskiego²¹, oddalając pozostające w stanie kształtowania się stosunki socjoekonomiczne i polityczne w Rosji od zachodnich wzorców²², powstrzymując narastanie w Federacji Rosyjskiej dwoistości cywilizacyjnej. Reorientacja eurazjatycka posiada istotne podłoże historyczno-cywilizacyjne²³, zważywszy na dotychczasową przeszłość tego państwa (*notabene* przejawia się to w nawiązywaniu do wielkoruskiego nacjonalizmu²⁴, sowieckiego ekspansjonizmu i antykoekydenalizmu Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej²⁵). W sferze stosunku Kremla do Kościoła katolickiego w Rosji dostrzegamy zapędy do przyznania sobie arbitrażu w sprawie religii i władzy nad duchowieństwem²⁶.

Kościół katolicki w Rosji i ZSSR w XIX i XX wieku

Polacy znaleźli się w państwie moskiewskim już w końcu XVI w. jako jeńcy wojenni i w tym charakterze trafiali tam aż po schyłek istnienia polsko-litewskiej Rzeczypospolitej²⁷. Pojawienie się parafii katolickich w Rosji²⁸ pozostawało skutkiem rozbiorów polsko-litewskiej Rzeczypospolitej u schyłku XVIII w.²⁹, zesłań³⁰

¹⁸ A. Łabuszcwska, *Portret podwójny prezydentów*, „Życie”, 13-14 III 2004, s. 14-15.

¹⁹ I. Berlin, *Rosyjscy myśliciele*, Warszawa 2003, s. 2.

²⁰ G. Ślubowski, *Lewa noga Putina*, „Wprost”, 26 XI 2006, s. 98-100; por. J. Zieliński, *System partyjny współczesnej Rosji*, [w:] *Federacja Rosyjska 1991-2001*, red. J. Adamowski i A. Skrzypek, Warszawa 2002, s. 189-252.

²¹ A. Łabuszcwska, *Korona na czubku piramidy*, „Tygodnik Powszechny”, 7 III 2004 [arch. intern.]; por. A. Cohen, *Moskiewski szwadron śmierci*, „Wprost”, 10 XII 2006, s. 102-103.

²² M. Wojciechowski, *Glaziew: Liczę na drugą turę*, „Gazeta Wyborcza”, 5 III 2004, s. 10.

²³ R. Paradowski, *Eurazjatyckie Imperium Rosji. Studium idei*, Warszawa 2003.

²⁴ A. Czajowski, *Problemy narodowościowe Rosji*, [w:] *Z badań nad współczesną problematyką państw Europy Środkowej i Wschodniej*, red. J. Albin, J. A. Kupczak, Wrocław 2000, s. 101.

²⁵ S. P., *Będzie gorzej. Rozmowa z Igiem Klamkinem, socjologiem i politologiem rosyjskim*, „Rzeczpospolita”, 4 III 2004, s. A7.

²⁶ W. Radziwiłowicz, *Rosja: Bez transmisji*, „Gazeta Wyborcza”, 9-10 IV 2005, s. 8.

²⁷ W. Jędrzejewski, *Zesłanie konfederatów barskich na Syberię i do kraju Orenburskiego*, „Nicpodległość i Pamięć” 1998, nr 11, s. 7-28.

²⁸ B. Kumor, *Kościół i katolicy w Cesarstwie rosyjskim (do 1918 roku)*, [w:] *Odrodzenie Kościoła katolickiego...*, s. 17-79.

²⁹ W. Masiarz, *Powstanie i rozwój pierwszych parafii rzymskokatolickich na Syberii Wschodniej (1805-1937)*, [w:] *Kościół katolicki na Syberii. Historia, współczesność, przyszłość*, red. A. Kuczyński, Wrocław 2002, s. 125-127; R. Opłakańska, *Kościół katolicki jako czynnik kształtowania się polskiej diaspory na Syberii w pierwszej połowie XIX w.*, [w:] *Kościół katolicki na Syberii...*, s. 141-155.

³⁰ W rosyjskiej tradycji zesłań na Sybir „pierwszym skazanym” był „dzwon klasztoru w Ugliczu, który w 1593 r. dał sygnał do buntu przeciwko carowi. Dzwon zesłano do Tobolska po uprzednim obcięciu mu «uszu» (uchwytów), czyli wykonaniu hańbiącego obrzędu mutilacyjnego, i dopiero po trzystu latach mieszkańcy Uglicza mogli żądać jego powrotu”; por. M. Wieliczko, *Z dziejów migracji w Rosji pozaeuropejskiej do 1939 roku: przyczyny – przebieg – następstwa*, [w:] *Odrodzenie Kościoła katolickiego...*, s. 115.

ludności polskiej w wyniku klęsk powstań narodowych i wywózek na Syberię³¹ oraz industrializacji imperium w II połowie XIX i w XX w.³² Wielu Polaków do sowieckich obozów pracy trafiło w wyniku wielkich deportacji w latach 1940-1941 i 1947-1953³³. W latach 1955-1962 ponownie pojawiła się okazja powrotu z zesłania do Polski, z której skorzystało kilkadziesiąt tysięcy osób³⁴. Kolejna możliwość powrotu do ojczyzny pojawiła się przed ludnością polską w latach dziewięćdziesiątych XX w., już po rozpadzie ZSSR³⁵.

Pierwsza osada niemiecka powstała w XVI wieku. Była to Niemiecka Słoboda, znana pod nazwą Kukuj. W 1763 r. Katarzyna II zaprosiła Niemców do Rosji, gdzie otrzymywali ziemie nad Wołgą, a po likwidacji Chanatu Krymskiego – na Krymie i nad Dnieprem. W latach 1763-1770 w Rosji powstało 117 niemieckich kolonii, w których zamieszkało ponad 27 000 ludzi³⁶. Aż 25% tych kolonistów było katolikami³⁷. Mało znany jest fakt, iż w 1914 r. mniejszość niemiecka w Rosji liczyła 2,4 mln osób³⁸. Według innych danych, na przełomie XIX i XX w. w Rosji mieszkało 1,790 mln Niemców, w tym 400 000 w Królestwie Polskim³⁹ (Polaków w tym czasie żyło w Rosji od 1,2 do 1,5 mln⁴⁰). Na szczególną uwagę zasługują dzieje rosyjskich Niemców w ZSSR⁴¹. Po II wojnie światowej mniejszość niemiecką tworzyli Niemcy nadbałtyccy, Niemcy nadwołżańscy, niemieccy jeńcy wojenni z lat 1941-1945, Niem-

³¹ Z. Librowicz, *Polacy na Syberji*, Kraków 1884; E. Kaczyńska, *Syberia: największe więzienie świata (1815-1914)*, Warszawa 1991; A. Milcwska-Młynik, *Obraz polskiego zesłańca-katolika w XIX-wiecznych listach i pamiątkach z Sybiru*, „Niepodległość i Pamięć” 1998, nr 11, s. 61-75; E. Niebelski, *Księga pamiątkowa o zesłaniach duchowieństwa po 1863 r. i o Syberii*, [w:] *Kościół katolicki na Syberii...*, s. 57-67; I. Nikulina, *Przyczynki do pobytu w latach 60. XIX w. polskich katolickich księży-zesłańców*, [w:] *Kościół katolicki na Syberii...*, s. 69-73; A. Stogowska, *Księga diecezji płockiej na Syberii*, [w:] *Kościół katolicki na Syberii...*, s. 75-86; Z. Wójcik, *Józefa Kalinowskiego droga na Syberię*, [w:] *Kościół katolicki na Syberii...*, s. 87-101; A. Kuczyński, *Wspomnienia księdza Mikołaja Kulasyńskiego z Tunki na nowo odczytane*, [w:] *Kościół katolicki na Syberii...*, s. 103-123.

³² W. Wakar, *Rozwój terytorialny narodowości polskiej*, cz. III, Kielce 1917; Z. Łukawski, *Ludność polska w Rosji 1863-1914*, Wrocław 1978; P. Eberhardt, *Geografia ludności Rosji*, Warszawa 2002, s. 86-90; E. Kołodziej, *Źródła do dziejów Polaków w Cesarstwie Rosyjskim, Związku Radzieckim i Mandżurii w XIX i XX wieku, przechowywane w polskich archiwach państwowych*, „Niepodległość i Pamięć” 1998, nr 11, s. 169-170.

³³ S. Ciesielski, G. Hryciuk, A. Srebrakowski, *Masowe deportacje radzieckie w okresie II wojny światowej*, Wrocław 1993; S. Ciesielski, A. Srebrakowski, *Przesiedlenia ludności z Litwy do Polski w latach 1944-1947*, „Wrocławskie Studia Wschodnie” 2000, nr 4, s. 227-253; P. Eberhardt, *Przemiany narodowościowe na Białorusi*, Warszawa 1994; idem, *Przemiany narodowościowe na Ukrainie w XX w.*, Warszawa 1994; idem, *Miedzy Rosją a Niemcami. Przemiany narodowościowe w Europie Środkowo-Wschodniej w XX w.*, Warszawa 1996; por. P. Hut, *Repatriacja Polaków ze Wschodu w latach dziewięćdziesiątych*, „Polityka Wschodnia” 2002, nr 1, s. 101-106.

³⁴ P. Hut, *Repatriacja Polaków ze Wschodu...*, s. 106; por. M. Latuch, *Repatriacja ludności polskiej w latach 1955-1960 na tle zewnętrznych ruchów wędrowniczych*, Warszawa 1994; M. Ruchnicwicz, *Repatriacja ludności polskiej z ZSSR w latach 1955-1959*, Warszawa 2000.

³⁵ P. Hut, *Repatriacja Polaków ze Wschodu...*, s. 106.

³⁶ K. Nowikow, *Najbardziej wschodnie Niemcy*, „Forum”, 8-9 V 2006, s. 52-53.

³⁷ S. Jagodziński, *Módlmy się za Rosję! Rozmowa z Jego Ekscelencją księdzem biskupem Clemensem Picklelem, ordynariuszem diecezji św. Klemensa w Saratowie w Rosji*, „Nasz Dziennik”, 8-9 II 2003, s. 9.

³⁸ R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki w Rosji 1917-1939. Zarys historii*, Lublin 1997, s. 147.

³⁹ K. Nowikow, *Najbardziej wschodnie Niemcy...*, s. 53.

⁴⁰ H. Kubiak, *Polacy i Polonia w ZSSR: kwestie terminologiczne, periodyzacja, rozmieszczenie przestrzenne, szacunki ilościowe*, [w:] *Mniejszości polskie i Polonia...*, s. 29-30.

⁴¹ K. Nowikow, *Najbardziej wschodnie Niemcy...*, s. 54-55.

cy deportowani i porywani w głąb ZSSR z okupowanego przez Sowieców terytorium byłej III Rzeszy Niemieckiej⁴².

W polskiej literaturze naukowej niewiele miejsca poświęcono losom katolików litewskich⁴³ i łotewskich⁴⁴ w ZSSR⁴⁵ oraz dziejom Kościoła rzymskokatolickiego w Gruzji⁴⁶.

Na sytuację katolików w państwie Romanowów rzutowała antypolska i antykościelna polityka caratu⁴⁷, zmierzająca do odwrócenia skutków unii brzeskiej poprzez, po pierwsze, likwidację Kościoła unickiego⁴⁸ przy jednoczesnym faworyzowaniu katolików niemieckich, po drugie, skupienie możliwie największej władzy kościelnej w ręku powolnego Petersburgowi metropolity mohylowskiego („papież rosyjski”)⁴⁹. W II połowie XIX w. w Rosji⁵⁰ pojawił się pomysł oderwania polskich metropolii katolickich od Rzymu i podporządkowania ich carowi jako tzw. Kościoła katolicko-słowiańskiego⁵¹. Od 1923 r. problem Kościoła katolickiego w Bolszewii⁵² wpisywał się w historię ludności polskiej w ZSSR⁵³.

Do 1783 r. Kościół katolicki w Rosji nie posiadał organizacji diecezjalnej i metropolitalnej. Do 1772 r. w imperium rosyjskim mogło mieszkać ledwie około 10 000 katolików⁵⁴. Na początku XVIII w. powstały tu dwie bezpośrednio podporządkowane Rzymowi prefektury apostolskie: w Moskwie i w Petersburgu⁵⁵. W 1773 r. z rozkazu cesarzowej Katarzyny II na terytorium gnieźnieńskiej prowincji kościelnej doszło do utworzenia tzw. biskupstwa białoruskiego, ale nie uzyskało ono nigdy akceptacji Stolicy Apostolskiej. W 1783 r. papież Pius VI powołał do życia w Mohylowie nowe arcybiskupstwo, które w 1798 r. objęło terytorialnie całe imperium rosyjskie.

⁴² W. Bukowiński, *Wspomnienia z Kazachstanu*, Kraków 1981, *passim*; K. Nowikow, *Najbardziej wschodnie Niemcy...*, s. 55.

⁴³ M. Bourdeaux, *Land of Crosses. The Struggle for Religious in Lithuania 1939-1978*, Devon 1979; P. Lossowski, *Tragedia państw bałtyckich*, Warszawa 1990; G. Błaszczyk, *Litwa współczesna*, Warszawa 1992.

⁴⁴ *The Catholic Church of Latvia under the Bolshevik Tortures*, Stockholm 1950.

⁴⁵ J. Korzeń [P. Lossowski?], *Dramat narodów bałtyckich*, Warszawa 1987.

⁴⁶ A. Furier, *Kościół rzymskokatolicki w Gruzji wczoraj i dziś*, [w:] *Mniejszości polskie i Polonia...*, s. 119-124; por. A. Woźniak, *Polacy w Gruzji w pierwszej połowie XIX w.*, „Niepodległość i Pamięć” 1998, nr 11, s. 29-43.

⁴⁷ W. Roszkowski, *Polacy i wolność*, „Rzeczpospolita”, 4 V 2006, s. 10.

⁴⁸ A. Boudou, *Stolica Święta a Rosja. Stosunki dyplomatyczne między nimi w XIX stuleciu*, t. I, Kraków 1928, s. 232.

⁴⁹ B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła polskiego w okresie niewoli narodowej 1772-1918*, Kraków 1980, s. 14.

⁵⁰ A. Boudou, *Stolica Święta a Rosja...*, t. II, s. 421 n.

⁵¹ S. Kirkor, „Korespondencje” petersburskie J. I. Kraszewskiego, „Zeszyty Historyczne” (Paryż), z. 17, 1970, s. 21 n.; E. Czapiewski, *Józefa Ignacego Kraszewskiego myślenie o Rosji*, [w:] *Zagadnienie rosyjskie...*, *Myślenie o Rosji: Oglądy i obrazy spraw rosyjskich*, red. M. Bohun i J. Goćkowski, Kraków 2000, s. 23-42; A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002, s. 118.

⁵² R. Dzwonkowski, *Stan badań nad historią Kościoła i życiem religijnym katolików obrządku łacińskiego w ZSSR (1917-1990)*, [w:] *Mniejszości polskie i Polonia...*, s. 103-118.

⁵³ M. Iwanow, *Główne kierunki rozwoju Polonii w ZSRR w okresie międzywojennym*, „Przegląd Polonijny” 1988, z. 3, s. 61-72; H. Kubiak, *Polacy i Polonia...*, s. 17-33; M. Iwanow, *Stan i potrzeby badań nad polską mniejszością narodową w Związku Radzieckim*, [w:] *Mniejszości polskie i Polonia...*, s. 35-43; W. Miodunka, *O koncepcję badań nad mniejszościami i Polonią w Związku Radzieckim*, [w:] *Mniejszości polskie i Polonia...*, s. 87-94.

⁵⁴ M. Loret, *Kościół katolicki a Katarzyna II 1772-1784*, Kraków 1910, s. 4.

⁵⁵ A. Boudou, *Stolica Święta a Rosja...*, t. I, s. 14.

Jednocześnie Rzym zniósł dotychczasowe, faktycznie tytularne, polskie diecezje: smoleńską, inflancką i kijowską⁵⁶. W latach 1847-1848 na południu Rosji doszło do utworzenia diecezji tyraspolskiej (chersonskiej), zwanej też saratowską, którą podporządkowano metropolii mohylowskiej. Nowa diecezja obejmowała Besarabię, Krym, Gruzję, Kaukaz oraz gubernię saratowską, gdzie od końca XVIII w. osiedlali się koloniści niemieccy⁵⁷. Wspomniana decyzja wskazywała na dwoistość polityki caratu względem Kościoła katolickiego w Rosji (w tę dwoistość caratowi niekiedy udawało się wkleść Stolicę Apostolską⁵⁸): na walkę z nim, kiedy służył on żyjącym w zachodnich guberniach Rosji Polakom i Litwinom, i na przychylność, kiedy przychodził on z posługą duszpasterską ludności niemieckiej. W 1918 r. biskup tyraspolski pod wpływem zagrożenia rewoltą bolszewicką przeniósł się do Odessy, co nie zyskało aprobaty Stolicy Apostolskiej⁵⁹. W latach 1866 i 1869 na rozkaz cara zlikwidowano diecezję mińską oraz kamieniecką, formalnie przestały istnieć w 1880 r.⁶⁰ Na mocy porozumień caratu ze Stolicą Apostolską diecezje mińska i kamieniecka otrzymały status administratur apostolskich. W 1870 r. siedem dotychczas istniejących diecezji liczyło 1027 parafii i 2 759 950 wiernych⁶¹.

Ważnym wydarzeniem w dziejach Kościoła katolickiego w Rosji (imperium rosyjskie: ostoja zacofania i antyrewolucyjnej reakcji⁶²) był ukaz tolerancyjny Mikołaja II z 17(30) IV 1905 r., który przywracał katolikom wcześniej skonfiskowane przez carat kościoły i kaplice, a potomkom siłą nawróconych na prawosławie unitów dawał możliwość powrotu do Kościoła katolickiego, jednakże tylko w obrządku łacińskim; skorzystało z tego kilkaset tysięcy unitów⁶³. W 1914 r. na stan posiadania Kościoła katolickiego składało się pięć diecezji: mohylowska, łucko-żytomierska, tyraspolska, wileńska i żmudzka, oraz 1158 parafii i ponad pięć milionów wiernych⁶⁴. W 1912 r. Rosyjska Cerkiew Prawosławna liczyła 63 diecezje, 52 374 cerkwie, 20 821 kaplic i domów modlitwy, 905 klasztorów, 59 seminariów duchownych i 4 akademie duchowne. Dla porównania: w 1914 r. w imperium rosyjskim było prawie 78 000 świątyń prawosławnych, ok. 25 000 meczetów, 4200 kościołów katolickich, ponad 6000 synagog i 4200 innych świątyń⁶⁵.

U schyłku I wojny światowej, w sytuacji głębokiego kryzysu politycznego w Rosji, w 1917 i 1918 r. papież Benedykt XV przywrócił do życia diecezje kamieniecko-podolską i mińską⁶⁶. Zauważmy, że obie diecezje funkcjonowały na obszarach o stosunkowo wysokim odsetku ludności polskiej. W ciągu XIX w. wskutek antypolskiej polityki caratu Kościół katolicki w Rosji utracił 2500 kościołów (obydwu

⁵⁶ B. Kumor, *Kościół i katolicy...*, s. 19.

⁵⁷ B. Kumor, *Ustrój i organizacja...*, s. 199-200.

⁵⁸ M. Życzynski, *Watykan wobec powstania listopadowego*, Kraków 1995.

⁵⁹ B. Kumor, *Ustrój i organizacja...*, s. 200.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 200-202; B. Kumor, *Kościół i katolicy...*, s. 28.

⁶¹ M. Inglot, *Historia struktur Kościoła katolickiego w Rosji*, [w:] www.opoka.org.pl.

⁶² M. Bobrowska, *Patologie tożsamości narodowej w postkomunistycznych krajach słowiańskich*, Kraków 2006, s. 20.

⁶³ W. Pobóg-Malinowski, *Najnowsza historia polityczna Polski 1864-1945*, t. 1, Paryż 1953, s. 151.

⁶⁴ R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki...*, s. 38.

⁶⁵ T. Pikus, *Rosja w objęciach ateizmu*, Warszawa 1997, s. 27.

⁶⁶ B. Kumor, *Ustrój i organizacja...*, s. 202.

obrzędów)⁶⁷ oraz kilkaset klasztorów⁶⁸. Po przewrocie bolszewickim utracił też część wiernych, bądź to w wyniku „czerwonego” terroru⁶⁹, bądź na skutek powrotu tysięcy Polaków do ojczyzny⁷⁰.

Odrodzenie Kościoła katolickiego w Rosji przyszło wraz z decyzjami Rządu Tymczasowego z 1917 r., które przyznawały Kościołowi katolickiemu obu obrzędów takie same prawa, jakimi cieszyła się Cerkiew prawosławna. Nie trwało jednak ono długo⁷¹. Pucz bolszewicki, rodzący się sowietyzm⁷² i pierwsze decyzje nowych władz z 1917 r. (Dekret o ziemi, 8 XI 1917 r.)⁷³ i z początku 1918 r. (Dekret Rady Komisarzy Ludowych „O oddzieleniu Kościoła od państwa”⁷⁴, 23 I 1918 r., włączony następnie do I Konstytucji RSFR jako artykuł 13) oraz Rozporządzenie Ludowego Komisarza Sprawiedliwości „O oddzieleniu Kościoła od państwa” z 24 VIII 1918 r.⁷⁵ rozpoczynały nieznane dotąd prześladowania prawosławnych i katolików⁷⁶, obliczone na likwidację Kościoła w „czerwonej” Rosji⁷⁷. W działaniach władz komunistycznych można było dostrzec, że w pierwszej kolejności zajęto się likwidacją podstaw materialnych Cerkwi. Kiedy okazało się, że Kościół prawosławny istnieje mimo najprzeróżniejszych aktów prześladowań, bolszewicy przystąpili do przygotowywania gruntu pod rozłam. Dialog z Cerkwią bolszewicy rozpoczęli w swoisty, charakterystyczny dla nich sposób, mordując metropolitę Kijowa. Patriarchę Tichona przymuszono do umiarkowania w publicznym wyrażaniu poglądów poprzez osadzenie go na rok w więzieniu. W rezultacie „prawosławny Kościół w Rosji publicznie wspierał rząd we wszystkich kwestiach, za co tenże wyraził zgodę na bardzo ograniczoną działalność Kościoła. W praktyce oznaczało to jedynie możliwość odprawiania nabożeństw liturgicznych”⁷⁸.

Badacze zwracają uwagę, że w pierwszych latach rządów bolszewickich w Rosji daje się dostrzec nierównomierne traktowanie przez bolszewików Cerkwi prawosławnej i Kościoła katolickiego⁷⁹. O ile nienawiść bolszewików do Cerkwi tłumaczy się tym, że „od czasów Piotra I była ona częścią państwowego aparatu biurokratycznego”⁸⁰, to początkowo „pozytywny” stosunek władz „czerwonej” Rosji do Kościoła katolickiego mógł wynikać z faktu, iż był on uciskany i prześladowany przez carat⁸¹. W rzeczywi-

⁶⁷ A. Około-Kulak, *Kościół w Rosji dawniej, obecnie i w przyszłości*, Kraków 1928, s. 16.

⁶⁸ P. Gach, *Geografia strat zakonów polskich w końcu XVIII i w XIX wieku*, Rzym 1980.

⁶⁹ M. Iwanow, Z. J. Winnicki, *Katolicy na terenie byłego ZSRR: kontrowersje wokół liczebności – szacunki bieżące i potencjalne*, [w:] *Odrodzenie Kościoła katolickiego...*, s. 175-189.

⁷⁰ Z. J. Winnicki, *Pierwsze powroty ze Wschodu – rok 1918*, [w:] *Odrodzenie Kościoła katolickiego...*, s. 149-157.

⁷¹ R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki obrządku łacińskiego w ZSRR po 1918 r. Zarys problematyki*, [w:] *Odrodzenie Kościoła katolickiego...*, s. 81-99.

⁷² J. Parandowski, *Bolszewizm i bolszewicy w Rosji*, London 1996.

⁷³ *Diekrety sovietskoi vlasti*, t. 1, Moskwa 1957, s. 17; *Encyklopedia Rewolucji Październikowej*, Warszawa 1977, s. 82; por. S. Popowski, *Ziemia dla Cerkwi*, „Rzeczpospolita”, 5 VIII 2002, s. A5.

⁷⁴ J. Smaga, *Rosja w 20. stuleciu*, Kraków 2002, s. 53-54.

⁷⁵ M. Iwanow, *Pierwszy naród ukarany. Polacy w Związku Radzieckim 1921-1939*, Warszawa 1991, s. 270.

⁷⁶ J. Wasilewski, *W szponach antychrysta. Wspomnienia księdza z Rosji sowieckiej*, Kraków 1924.

⁷⁷ R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki...*, s. 40.

⁷⁸ R. G. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, Kraków 2005, s. 65.

⁷⁹ R. Pipes, *Rosja bolszewików*, Warszawa 2005, s. 361 n.

⁸⁰ J. Smaga, *Rosja...*, s. 54.

⁸¹ M. Iwanow, *Pierwszy naród...*, s. 270.

stości skrajnie ateistycznemu⁸² ścisłemu kierownictwu partii bolszewickiej, prowadzącemu od jej powstania antynarodową, antyrosyjską politykę⁸³, zależało na szybkim unicestwieniu Cerkwi jako najważniejszego filaru dotychczasowej państwowości rosyjskiej⁸⁴. Do działań przynaglała klątwa, jaką 19 I 1918 r. patriarcha Tichon obłożył bolszewików⁸⁵. Można domniemywać, że dekret o oddzieleniu Kościoła od państwa był skutkiem wspomnianej anatemy. W latach 1922-1927 władze sowieckie zdołały rozbić jedność Cerkwi prawosławnej, wspierając wewnątrz niej ruchy o orientacji marksistowskiej⁸⁶. Temu działaniu towarzyszyło fizyczne unicestwienie duchownych⁸⁷.

Jeżeli rozprawa z Cerkwią prawosławną miała być odbierana jako wewnętrzna sprawa Rosji, to już w przypadku Kościoła katolickiego w sytuacji rozpoczęcia prześladowań trudno było liczyć na obojętność Stolicy Apostolskiej⁸⁸, rządów zachodnich i zachodniej opinii publicznej. Pozostawało więc likwidować przeciwnika na raty. Wcześniej, przy unicestwianiu Cerkwi prawosławnej, rozprawa z Kościołem katolickim schodziła na plan dalszy. Pozycję Kościoła katolickiego w Bolszewii wzmocnił traktat ryski z 1921 r.⁸⁹ Jednak nie na długo. Zacieśnienie kontroli nad Kościołem katolickim przyniosło wyjaśnienie Wydziału Wyznań Ludowego Komisariatu Sprawiedliwości z 24 XII 1921 r. eksponujące, że „kościóły katolickie i stowarzyszenia religijne na terytorium RSFR podlegają ogólnym zasadom sowieckiej polityki kościelnej również po zawarciu traktatu polsko-sowieckiego”⁹⁰.

Ateistyczna dyktatura nie tolerowała żadnej działalności religijnej na kontrolowanych przez siebie terytoriach. Zmiana światopoglądu mieszkańców Rosji to jeden ze sposobów utrwalania władzy⁹¹. Zdaniem Artura Patka, „państwo sowieckie, programowo ateistyczne, dążyło do zlikwidowania wszelkich przejawów praktyk religijnych, które uznano za podstawową przeszkodę na drodze budowy nowego porządku społeczno-politycznego. Innymi słowy, komunizm mógł być zrealizowany w warunkach wolnych od religii”⁹².

Pierwszą ofiarą sowieckich prześladowań stał się Edward Ropp (biskup wileński w latach 1903-1907⁹³, metropolita mohylowski od 1917 r.), aresztowany w kwietniu 1919 r.⁹⁴ Kolejną był arcybiskup Jan Cieplak, uwięziony w czerwcu 1922 r., skazany na śmierć przez trybunał bolszewicki w 1923 r.⁹⁵ i w 1924 r. wymieniony przez władze polskie na komunistów, wśród których znajdował się Bolesław Bierut⁹⁶.

⁸² J. Smaga, *Rosja...*, s. 53; R. Pipes, *Rosja bolszewików...*, s. 361 n.

⁸³ K. Grygajtis, *Sowiecka strategia geopolityczna w Europie a Polska 1924-1943*, Elbląg 2006, s. 13 n.

⁸⁴ T. Pikus, *Rosja...*, s. 14-15, 21 n.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 35.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 30-33.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 37.

⁸⁸ H. Stehle, *Tajna dyplomacja Watykanu. Papiestwo wobec komunizmu (1917-1991)*, Warszawa 1993.

⁸⁹ M. Iwanow, *Pierwszy naród...*, s. 271.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 272.

⁹¹ T. Pikus, *Rosja...*, 14 sq.

⁹² A. Patek, *Położenie prawne Kościoła katolickiego na Wschodzie w okresie międzywojennym w świetle oficjalnego ustawodawstwa wyznaniowego władz sowieckich*, [w:] *Kościół katolicki na Syberii...*, s. 431.

⁹³ J. Ochmański, *Historia Litwy*, Wrocław 1982, s. 265, 390.

⁹⁴ R. Dzwonkowski, *Losy duchowieństwa katolickiego w ZSSR 1917-1939. Martyrologium*, Lublin 1998, s. 410-411.

⁹⁵ W. Pobóg-Malinowski, *Najnowsza historia...*, t. 2, Londyn 1956, s. 428.

⁹⁶ *Ibidem*, t. 2, s. 358, w przypisie.

Schyłek 1923 r. bezpowrotnie kończył okres względnie pokojowego współistnienia Kościoła katolickiego z władzami Bolszewii⁹⁷. W tym samym czasie rozsadzana od wewnątrz Cerkiew prawosławna stawała się stopniowo „masą bez organizacji”, całkowicie podporządkowaną państwu komunistycznemu⁹⁸. Nie lepiej działał się Kościołowi katolickiemu. Rychło do władz „czerwonej” Rosji dotarła myśl, że w Polakach żyjących w ZSSR istnieje mocna zależność pomiędzy świadomością narodową a praktykowaną religią. Skuteczna bolszewizacja ludności polskiej wymagała wyeliminowania z życia tysięcy Polaków wiary w Boga, co miało zaowocować nową, proletariacką świadomością sowieckiego Polaka, za pomocą polskojęzycznych instytucji, prasy, szkolnictwa i sądownictwa⁹⁹. Istotą eksperymentu polonijnego w Związku Sowieckim miało być kształtowanie przekonania, że „odrębność narodowa nie stanowi przeszkody do brania udziału w budownictwie radzieckim”¹⁰⁰.

Po zawarciu z „czerwoną” Rosją traktatu w Rydze (1921 r.) po stronie bolszewickiej pozostało od 1,6 do 2 milionów katolików¹⁰¹ oraz około 800 księży Polaków z arcybiskupem Janem Cieplakiem na czele¹⁰². Ks. Roman Dzwonkowski szacuje, że w Bolszewii żyło 1,1 mln Polaków, którzy stanowili ok. 69% wszystkich katolików. Pozostali to Niemcy, Litwini, Łotysze, Gruzini, Czesi, Ukraińcy, Białorusini oraz przedstawiciele innych narodowości¹⁰³. Na ziemiach przedrozbiorowej Rzeczypospolitej, które pozostały w Rosji, żyło około 90% katolików. Jedynie w diecezji tyraspolskiej (saratowskiej) w 1919 r. Niemcy nadwołżańscy stanowili ok. 62% ogółu wiernych¹⁰⁴. Piotr Eberhardt, powołując się na dane spisu ludności z 1926 r., podaje, że w ZSSR żyło 782 000 Polaków¹⁰⁵.

W 1923 r. Kościół katolicki w ZSSR posiadał jedną archidiecezję (archidiecezja mohylowska) oraz diecezje: mińską, żytomierską, kamieniecko-podolską, tyraspolską (saratowską), władywostocką (erygowaną w 1923 r.), Wikariat Apostolski Syberii (erygowany w 1921 r.), Wikariat Apostolski Krymu i Kaukazu, Administraturę Apostolską dla Katolików Obrządku Ormiańskiego oraz Egzarchat Rosyjskiego Kościoła Katolickiego Obrządku Wschodniego. Diecezja władywostocka, Wikariat Apostolski Syberii i dwie ostatnie administratury apostolskie podlegały bezpośrednio Rzymowi¹⁰⁶.

Znaczące pogorszenie się sytuacji Kościoła przyniósł moskiewski proces arcybiskupa Jana Cieplaka w 1923 r.¹⁰⁷ W 1926 r. decyzją papieża Piusa XI została przeprowadzona reorganizacja administracji kościelnej w ZSSR, w wyniku której powstało dziewięć administratur apostolskich. Archidiecezja została podzielona na pięć administratur apostolskich: Moskwa, Mohylów, Leningrad, Charków, Ka-

⁹⁷ M. Iwanow, *Pierwszy naród...*, s. 273.

⁹⁸ T. Pikus, *Rosja...*, s. 31-33.

⁹⁹ R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki...*, s. 148.

¹⁰⁰ M. Iwanow, *Pierwszy naród...*, s. 63, 98 n.; por. T. Pikus, *Rosja...*, s. 15.

¹⁰¹ R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki...*, s. 43.

¹⁰² W. Pobóg-Malinowski, *Najnowsza historia...*, t. 2, s. 428.

¹⁰³ R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki...*, s. 43.

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. 43-44.

¹⁰⁵ P. Eberhardt, *Geografia ludności Rosji*, Warszawa 2002, s. 92; M. Iwanow, *Pierwszy naród...*, s. 39.

¹⁰⁶ R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki...*, s. 45-49.

¹⁰⁷ F. Mac Cullagh, *Prześladowanie chrześcijaństwa przez bolszewizm*, Kraków 1924.

zań; zostały utrzymane diecezje: mińska, żytomierska oraz kamieniecka; diecezja tyraspolska (saratowska) otrzymała cztery nowe administratury: Odessa, Saratów, Piatigorsk, Tbilisi¹⁰⁸. Likwidację organizacji kościelnej w ZSSR GPU rozpoczęło już w 1926 r. od aresztowania administratora apostolskiego diecezji żytomierskiej ks. Teofila Skalskiego¹⁰⁹.

Rozprawa z Kościołem przyszła wraz z ogłoszeniem przez Józefa Stalina 15 V 1932 r. kolejnego planu nowej polityki partyjnej i państwowej. Zakładał on, że „do dnia 1 V 1937 r. na całym terytorium ZSRR nie powinien pozostać ani jeden dom modlitewny i samo pojęcie Boga winno zostać przekreślone jako przeżytek średniowiecza, jako instrument ucisku mas pracujących”¹¹⁰. Już po tej proklamacji władze sowieckie uwięziły prawie wszystkich biskupów katolickich¹¹¹. W ostatnim dziesięcioleciu przed wybuchem II wojny światowej władze ZSSR systematycznie ograniczały pracę duszpasterską Kościoła¹¹². Dokonywało się to na różne sposoby: skazywanie na karę śmierci przez sowieckie trybunały¹¹³, deportacje bądź wymiany z Polską i Litwą księży katolickich na więźniów politycznych¹¹⁴ w latach 1918-1933¹¹⁵ (do Polski z ZSSR udało wrócić około 200 księży¹¹⁶) oraz rozstrzeliwania w latach 1937-1938¹¹⁷. W latach 1936-1938 na Syberii przestały istnieć ostatnie parafie katolickie¹¹⁸. Wszystko to sprawiło, że w przeddzień II wojny światowej w Rosji nie było już duchowieństwa katolickiego¹¹⁹. Podobny los spotkał sowiecką Polonię¹²⁰ (jej wygnańczego losu nie poprawiły ani rozpad ZSSR, ani też uniezależnienie się Polski od Rosji¹²¹).

W 1938 r. w Sowietach były otwarte jedynie trzy kościoły katolickie: w Moskwie, Leningradzie i Tbilisi (w stolicy Gruzji przez blisko dwadzieścia lat nie było duszpasterza), w których pracowało dwóch księży Francuzów. Pierwszy z nich został wydalony z Leningradu 21 VII 1941 r. Od lata 1941 r. w ZSSR oficjalnie posługę duszpasterską pełnił jedyny ksiądz katolicki Leopold Braun¹²². Nie lepiej działo się z duchowieństwem prawosławnym. Tylko w 1937 r. zabito aż 85 000 duchownych,

¹⁰⁸ R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki...*, s. 280 n.

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 286.

¹¹⁰ G. Przebinda, *Piekło z widokiem na niebo. Spotkania z Rosją 1999-2004*, Kraków 2004, s. 188.

¹¹¹ *Ibidem*, s. 286-293; por. T. Skalski, *Terror i cierpienie. Kościół katolicki na Ukrainie 1900-1932*, Lublin 1995.

¹¹² M. Radwan, *Duszpasterstwo katolickie na Białorusi (1917-1984)*, [w:] *Ewangelia i kultura. Doświadczenie środkowoeuropejskie. Śladem Trzeciej Pielgrzymki Jana Pawła II*, red. M. Radwan, T. Styczeń, Rzym 1988, s. 191-192, 193.

¹¹³ R. Dzwonkowski, *Losy duchowieństwa...*, *passim*.

¹¹⁴ W. Pobóg-Malinowski, *Najnowsza historia...*, t. 2, s. 558, w przypisie; R. Dzwonkowski, *Losy duchowieństwa...*, s. 181.

¹¹⁵ F. Rutkowski, *Biskup Antoni Małecki 1861-1935*, Warszawa 1936, s. 108-109.

¹¹⁶ R. Dzwonkowski, *Losy duchowieństwa...*, s. 53.

¹¹⁷ R. Dzwonkowski, *Losy hierarchii i administracji kościelnej w ZSRR (1917-1937)*, „Wrocławskie Studia Wschodnie”, t. 2, Wrocław 1998, s. 94-107.

¹¹⁸ W. Masiaż, *Powstanie i rozwój...*, s. 139.

¹¹⁹ R. Dzwonkowski, *Losy duchowieństwa...*, s. 49.

¹²⁰ R. Wernik, *Polacy bez ojczyzny*, „Tydzień Polski. Dziennik Polski i Dziennik Żołnierza”, 17 V 1996, s. 6.

¹²¹ [J. Zinkiewicz], *Przyspieszyć repatriację. Wystąpienie prezesa Związku Polaków Kazachstanu*, „Nasz Dziennik”, 4-5 II 2002, s. 18; S. Wikariak, *Z całego obszaru byłego Związku Radzieckiego. Sejm uchwalił. Zmiana ustawy o repatriacji*, „Rzeczpospolita”, 12-13 VII 2003, s. C1.

¹²² R. Dzwonkowski, *Losy duchowieństwa...*, s. 106-111.

a aresztowano 136 000. Zdaniem Ronalda G. Robersona, w latach 1917-1939 stan liczbowy kleru prawosławnego uległ redukcji o 80-85% w stosunku do okresu sprzed bolszewickiego puczu¹²³.

Agresja sowiecka na Polskę 17 IX 1939 r.¹²⁴ sprawiła, że w granicach ZSSR¹²⁵ znalazły się dotychczasowe kresowe diecezje Kościoła katolickiego. Opis położenia Kościoła katolickiego na ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej zajętych przez Sowiety został już odpowiednio udokumentowany¹²⁶. Przypomnijmy, że oprócz generalnej polityki depolonizacyjnej¹²⁷ (jej istotnym elementem były cztery wielkie deportacje ludności polskiej: w lutym, kwietniu i czerwcu 1940 r. oraz w czerwcu 1941 r.¹²⁸), w którą wpisano dechrystianizację Kresów Wschodnich¹²⁹, działania władz okupacyjnych eksponowały zróżnicowany stosunek Sowietów do miejscowej ludności, wynikający z aktywności kolaborantów oraz ze stopnia podatności ludności tubylczej na propagandę sowiecką¹³⁰. Czas ten charakteryzował się eksterminacją polskiej inteligencji, a także „nacionalizacją” kamienic i sklepów oraz zamykaniem

¹²³ R. G. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły...*, s. 66.

¹²⁴ J. Łojek, *Agresja 17 września 1939. Studium aspektów politycznych*, Warszawa 1990; M. K. Kamiński, *Od wojny do zniewolenia. Polska a Związek Sowiecki: stosunki polityczne 1939-1945*, Warszawa 1992; C. Madajczyk, *Dramat katyński*, Warszawa 1989.

¹²⁵ *Documents on Polish-Soviet Relation 1939-1945*, vol. 1-2, London 1961; J. Żołyński, *Włączenie polskich ziem wschodnich do ZSRR (1939-1940). Problemy ustrojowe i prawne*, Wrocław 1994.

¹²⁶ E. Walcwander, *Uwagi na temat historiografii*, [w:] *Odrodzenie Kościoła katolickiego...*, s. 11-16; W. J. Ciszek, D. L. Flaherty, *Z Bogiem w Rosji*, Kraków 2001; W. Bukowiński, *Wspomnienia z Kazachstanu*, Kraków 1981; *Kościół katolicki na Syberii. Historia, współczesność, przyszłość*, red. A. Kuczyński, Wrocław 2002.

¹²⁷ N. S. Lebediewa, *Rozstrzeliwania i deportacje ludności polskiej w ZSRR w latach 1939-1941*, „Niepodległość i Pamięć” 1998, nr 11, s. 179-193.

¹²⁸ *Deportacje i przemieszczenia ludności polskiej w głąb ZSRR 1939-1945. Przegląd piśmiennictwa*, red. T. Walichnowski, Warszawa 1989. Badaczka problematyki wschodnioeuropejskiej powinna zainteresować liczba osób objętych deportacją w głąb ZSRR (szacuje się ją na 1,0-1,7 mln osób, czyli na ok. 7,5%-12,9% ogółu ludności polskich Kresów Wschodnich), która procentowo zbliża się do wielkości „ubytku” ludności polskiej w ZSRR w latach 1926-1939 („ubyło” wówczas ok. 20%; zob.: M. Iwanow, *Pierwszy naród...*, s. 377) oraz liczby ofiar głodu i kolektywizacji na Ukrainie, stanowiącej ok. 13,5% ogółu mieszkańców wg stanu z 1926 r. Nie lekceważąc „osiągnięć” sowieckich statystyków, należałoby postawić pytanie: czy te wielkości procentowe „ubytku” ludności polskiej na Kresach miały charakter przypadkowy, czy też w mocno scentralizowanej gospodarce sowieckiej nie przewidziano wielkości procentowego wskaźnika osób przeznaczonych na zsyłkę? Przyjmując za P. Eberhardtem, że w 1939 r. w obozach podlegających NKWD znajdowało się ok. 1,956 mln osób, należałoby przyjąć, że skierowanie tam tysięcy obywateli polskich mogło już nie tyle wiązać się z poprawą rentowności „przedsiębiorstwa NKWD”, ile wskazywać na zintensyfikowane sposobienie się Sowietów do wojny. Zwróćmy uwagę na daty deportacji. Trzy pierwsze wiążą się chronologicznie z przygotowaniem, a następnie z uderzeniem niemieckim na Zachód wiosną 1940 r. Ostatnia przed inwazją niemiecką na ZSRR objęła zachodnią Białoruś i Ukrainę oraz Litwę, Łotwę, Estonię i Mołdawię, skąd deportowano ok. 88 000 osób, z tego od 37 000 do 41 000 Polaków. Zasięg terytorialny tych przesiedleń oraz ich termin najprawdopodobniej wskazują na „oczyszczanie” przedpola z „elementów antysowieckich” w przeddzień najazdu Armii Czerwonej na III Rzeszę Niemiecką; K. Grygajtis, *Sowiecka strategia...*, s. 109 n.; por. E. Kowalska, *Wiara katolicka elementem przetrwania zsyłki w latach 1940-1941*, [w:] *Kościół katolicki na Syberii...*, s. 537-546; S. Ciesielski, *Życie religijne polskich zesłańców w Kazachstanie w latach 1940-1946*, [w:] *Kościół katolicki na Syberii...*, s. 547-580.

¹²⁹ R. Dzwonkowski, *Księża katolicy w łagrach syberyjskich i na zesłaniach – misja do spełnienia*, [w:] *Kościół katolicki na Syberii...*, s. 501-514; J. Supady, *Posługi religijne sprawowane przez księży w łagrach sowieckich*, [w:] *Kościół katolicki na Syberii...*, s. 515-521.

¹³⁰ W. Wielhorski, *Los Polaków w niewoli sowieckiej (1939-1945)*, Londyn 1956; J. Siedlecki, *Losy Polaków w ZSRR w latach 1939-1986*, Londyn 1987; D. Cherubin, *Ludność polska w więzieniach i obozach radzieckich w latach 1939-1941*, Warszawa 1989, *Deportacje i przemieszczenia ludności polskiej w głąb ZSRR 1939-1945. Przegląd piśmiennictwa*, red. T. Walichnowski, Warszawa 1989; P. Żaroń, *Ludność polska w Związku Radzieckim w czasie II wojny światowej*, Warszawa 1990; Cz. Madajczyk, *Badania losu ludności polskiej*

kościół. Więzieni przez NKWD obywatele II Rzeczypospolitej nie wyczerpywali listy „wrogów ludu”, którą władze sowieckie rozszerzały dowolnie w zależności od umiejętności operowania „dialektyką sprzeczności”.

Po inwazji wojsk niemieckich na ZSSR w 1941 r. katolicy odbierali swoje sprofanowane świątynie, w których sowiecki okupant ulokował magazyny i stajnie dla wojskowych koni. W miejscu ołtarzy bolszewicy zdobywcy lokalizowali wychodki. Już po zakończeniu wojny w opustoszałych kościołach urządzano kluby oficera, a nawet domy towarowe. Na Wileńszczyźnie sytuacja ludności polskiej po 22 VI 1941 r. zmieniła się w niewielkim tylko stopniu¹³¹. W archidiecezji lwowskiej okres okupacji niemieckiej zapisał się bezprecedensową eksterminacją ludności polskiej¹³². Na sowieckiej Białorusi w 1941 r. miejscowe wspólnoty katolickie w krótkim czasie odzyskały kilka kościołów, w których modlono się aż do „wyzwolenia”. Ponowne zajęcie Białorusi oraz polskich Kresów Wschodnich przez Sowietów w 1944 r. położyło kres działalności odradzającego się tam Kościoła¹³³.

Po zakończeniu II wojny światowej w granicach ZSSR ponownie znalazły się diecezje katolickie z polskich Kresów Wschodnich (około 800 parafii) oraz z państw bałtyckich. W życiu mieszkającej tam ludności polskiej oznaczało to kontynuację przerwanych w 1941 r. prześladowań. Jednakże ich skala oraz natężenie przynajmniej do 1947 r. były znacząco mniejsze niż w latach 1940-1941, co niewątpliwie brało się już z nowej strategii Kremla, w dalszym ciągu ukierunkowanej na depolonizację tzw. zachodniej Białorusi i Ukrainy, ale poprzez „dobrowolne” przesiedlenia tamtejszych Polaków na poniemieckie ziemie „nowej” Polski. Kremlowi zależało na trwałym osłabieniu przyszłych Niemiec, w czym mieli dopomóc przesiedleńcy ze Wschodu. Zauważmy, że aż do 1948 r. władze komunistyczne w Polsce wydatnie wspierały rozwój Kościoła katolickiego na Ziemiach Odzyskanych. W tym samym czasie, już po zakończeniu tzw. pierwszej repatriacji na Kresach, Sowietci przystąpili do deportowania ludności polskiej w głąb ZSSR.

O ile w latach 1944-1947 sytuacja Polaków oraz Kościoła katolickiego na ziemiach inkorporowanych do ZSSR była względnie, jak na sowieckie warunki, dobra, to położenie Ukraińców galicyjskich w ZSSR i Kościoła greckokatolickiego w porównaniu z okresem okupacji niemieckiej gwałtownie się pogorszyło. Ponowne zajęcie przez Armię Czerwoną Galicji Wschodniej zapoczątkowało proces głębokiego jej „oczyszczania” z nacjonalistów ukraińskich, których Moskwa nie bez przyczyny oskarżała o kolaborację z Niemcami i w związku z tym o działalność antysowiecką. W tej procedurze mieściła się brutalna rozprawa z oskarżaną o wspieranie Hitlera Cerkwią unicką jako jednym z filarów wschodniogalicyskiej irredenty. W praktyce zapowiadało to likwidację Kościoła unickiego, deportacje Ukraińców na Sybir oraz surowe kary za odprawianie i uczestnictwo w unickich mszach świętych. W tym

represjonowanej przez władze sowieckie w latach II wojny światowej (na wschód od Bugu), [w:] *Mniejszości polskie i Polonia...*, s. 265-272.

¹³¹ M. Wardzyńska, *Sytuacja ludności polskiej w Generalnym Komisariacie Litwy: czerwiec 1941-lipiec 1944*, Warszawa 1993.

¹³² W. Urban, *Droga Krzyżowa Archidiecezji Lwowskiej w latach II wojny światowej 1939-1945*, Wrocław 1983; por. M. Śladowska, *Rehabilitacja zbrodniarzy?*, „Przegląd”, 5 XII 2006, s. 35-36.

¹³³ M. Radwan, *Duszpasterstwo katolickie...*, s. 192, 193; M. Ruchniewicz, *Rola wiary w przetrwaniu łagrów (1944-1956)*, [w:] *Kościół katolicki na Syberii...*, s. 523-535.

samym czasie na tzw. Ukrainie Zachodniej Sowietci zdawali się tolerować funkcjonowanie kościołów i parafii katolickich. W ramach wspierania przesiedleń ludności polskiej na zachód władze ZSSR pomagały poszczególnym wspólnotom parafialnym w ewakuacji ruchomego mienia kościelnego. W cerkwiach unickich Sowietci instalowali sprowadzanych z ZSSR posłusznych komunistycznej władzy prawosławnych popów, nakazując im odprawianie nabożeństw prawosławnych (do uczestniczenia w nabożeństwach zobowiązano (niejednokrotnie mocą tzw. polecenia partyjnego) przesiedleńców rosyjskich. W miastach do opuszczonych przez Polaków domów przesiedlano przedstawicieli sowieckiej administracji i resortów siłowych, a do byłych polskich gospodarstw wiejskich ukraińskich „repatriantów” z Lubelszczyzny i województwa rzeszowskiego.

Jednym ze sposobów pozbywania się z Kresów księży było przymuszanie ich do wyjazdu do Polski, czego doświadczyli abp Romuald Jalbrzykowski z Wilna¹³⁴ oraz abp Eugeniusz Baziak ze Lwowa. W wyniku systematycznego niszczenia przez Sowietów struktur organizacyjnych Kościoła katolickiego do 1984 r. przetrwało w ZSSR (z wyłączeniem Wileńszczyzny) jedynie 111 parafii¹³⁵. Niszczeniu Kościoła towarzyszyła deportacja ludności polskiej z Kresów w głąb Rosji, na Syberię i do Kazachstanu, przeprowadzona w latach 1945-1953. Te działania były wymierzone przeciw tym mieszkańcom Kresów, którzy nie chcąc zostawić swoich domostw, odmawiali wyjazdu do Polski. Należy przypomnieć, że władze sowieckie kandydatom na przesiedleńców starali się w sposób niebudzący najmniejszych wątpliwości wyjaśnić konsekwencje odmowy „repatriacji”.

Przesiedlający się do Polski zabierali ze sobą swoich duszpasterzy oraz przedmioty kultu religijnego¹³⁶. Pozostawione kościoły i budynki kościelne przejmowało państwo sowieckie, które albo je niszczyło¹³⁷, albo zamieniało na magazyny, muzea (np. muzea ateizmu), pomieszczenia biurowe¹³⁸. W diecezji pińskiej kościoły zamieniano również na cerkwie prawosławne¹³⁹. Duchownych odmawiających wyjazdu do Polski czekały represje, np. wysiedlenia z miast czy zsyłka do łagru¹⁴⁰. W ten oto sposób na Kresach wraz z wyjazdem ludności polskiej zamierała działalność Kościoła. Reszty dopełniały kolejne fale deportacji. Powrót księży katolickich z zsyłki rozpoczął się w latach 1954-1956¹⁴¹. W diecezji pińskiej w 1956 r. zostało obsadzonych 11 parafii. W latach 1956-1957 doszło do ożywienia życia religijnego na Białorusi; położyły mu kres najprzeróżniejsze działania władz¹⁴². W latach 1975-1984 w diecezji pińskiej pracowało 12 księży, którzy obsługiwali 17 parafii¹⁴³.

¹³⁴ R. Dzwonkowski, *Losy duchowieństwa...*, s. 259; A. Srebrakowski, *Polacy w Litewskiej SRR 1944-1989*, Toruń 2000, s. 273.

¹³⁵ R. Dzwonkowski, *Kościół katolicki...*, s. 89.

¹³⁶ T. Kukiz, *Madonny kresowe i inne obrazy sakralne z Kresów w archidiecezji wrocławskiej i diecezji legnickiej*, Wrocław 2003; T. Kukiz, *Madonny kresowe i inne obrazy sakralne z Kresów w diecezjach Polski (poza Śląskiem)*, cz. 1, Wrocław 2004.

¹³⁷ M. Radwan, *Duszpasterstwo katolickie...*, s. 195.

¹³⁸ A. Srebrakowski, *Polacy...*, s. 274-275.

¹³⁹ M. Radwan, *Duszpasterstwo katolickie...*, s. 195.

¹⁴⁰ A. Srebrakowski, *Polacy...*, s. 274-275.

¹⁴¹ M. Radwan, *Duszpasterstwo katolickie...*, s. 194; R. Dzwonkowski, *Losy duchowieństwa...*, s. 352.

¹⁴² M. Radwan, *Duszpasterstwo katolickie...*, s. 197, 198.

¹⁴³ *Ibidem*, s. 194.

Początek „nowej ery” w dziejach Kościoła katolickiego na Wschodzie zapowiadało dojście do władzy Michaiła Gorbaczowa w marcu 1985 r.¹⁴⁴ Według Leszka Kołakowskiego, „Gorbaczow nie przyszedł do władzy po to, by rozwalić komunizm. Przyszedł po to, żeby system naprawić, zrobić sprawniejszym, skuteczniejszym, wydajniejszym i bardziej zdolnym do współzawodnictwa światowego. Padł ofiarą własnych reform, nie przewidział, jakie siły – nie dające się kontrolować – zostaną uwolnione przez jego reformy”¹⁴⁵.

We tę diagnozę wpisują się działania Kremla ukierunkowane na nawiązanie kontaktów z Watykanem. Wydaje się, że ich ukrytym celem była legalizacja Kościoła katolickiego, likwidująca „katolickie podziemie” w ZSSR, szczególnie na Litwie, Białorusi i Ukrainie. Zdaniem Romana Dzwonkowskiego w połowie lat osiemdziesiątych XX w. na tzw. Zachodniej Białorusi działało niespełna 100 parafii (zgodnie z terminologią sowiecką na Białorusi istniało 97 katolickich „punktów oficjalnego kultu religijnego”¹⁴⁶) z ok. 500 istniejących tam przed 1939 r., a na tzw. zachodniej Ukrainie było ich zaledwie 11¹⁴⁷. Marian Radwan twierdzi, że ok. 1984 r. w białoruskiej części diecezji wileńskiej w różny sposób funkcjonowały 74 parafie, z czego w dziewięciu nabożeństwa były odprawiane bez udziału duchownego. Na sowieckiej Białorusi w 1984 r. pracowało 54 kapłanów¹⁴⁸.

Na sowieckiej Litwie w październiku 1985 r. było czynnych 630 kościołów, z tego tylko 477 (75%) posiadało swojego księdza. Większość ocalałego z komunistycznego pogromu litewskiego duchowieństwa katolickiego w taki czy inny sposób była zaangażowana w istniejący od 1940 r. ruch oporu¹⁴⁹. Wielu z nich pozostawało kapelanami silnej tu (aż do początku lat sześćdziesiątych) antysowieckiej partyzantki. Litwinom skazanym za działalność antysowiecką powrót do ojczyzny umożliwiono dopiero po dojściu do władzy M. Gorbaczowa. Na Litwie istniało jedno z dwóch działających na terenie ZSSR seminariów duchownych¹⁵⁰. Nie znamy losów Kościoła na wschodniej Białorusi. Wiadomo tylko, że w diecezji mińskiej w 1957 r. było czynnych tylko kilka kościołów (Słuck, Borysów). Ok. 1987 r. oprócz proboszcza z Krasnego nad Uszą nie było tam ani jednego księdza, co sprawiło, że miejscowi katolicy do kościoła wyprawiali się aż na Litwę¹⁵¹.

Przełom w położeniu Kościoła na Litwie przyniósł 1988 r., a wśród ówczesnych wydarzeń szczególnie ważne były: spotkanie papieża Jana Pawła II z grupą siedmiu biskupów i prałatów litewskich w Rzymie (18 IV 1988)¹⁵², konferencja

¹⁴⁴ A. Graczow, *Gorbaczow*, Warszawa 2003; por. A. Czajowski, *Demokratyzacja Rosji w latach 1987-1999*, Wrocław 2001, s. 44; M. Kałasznikowa, *Gorbaczow rozwałił nasz ZSRR*, „Gazeta Wyborcza”, 30 III 2005, s. 18.

¹⁴⁵ A. Czajowski, *Demokratyzacja Rosji...*, s. 44.

¹⁴⁶ M. Radwan, *Duszpasterstwo katolickie...*, s. 196; por. B. Cywiński, *Znak czasu wędruje na Wschód*, „Rzeczpospolita”, 21-22 III 1998, s. 16 (dodatek „Plus-Minus”).

¹⁴⁷ R. Dzwonkowski, *Odrodzenie Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego na Białorusi i Ukrainie*, „Przegląd Powszechny” 1990, nr 4(824), s. 50-65; R. Dzwonkowski, *Stan badań...*, s. 104.

¹⁴⁸ M. Radwan, *Duszpasterstwo katolickie...*, s. 195.

¹⁴⁹ J. Korzeń [P. Łossowski?], *Dramat...*, s. 32 n.

¹⁵⁰ A. P. Sitarski, *Stan obecny Kościoła katolickiego na Litwie*, „Chrześcijaństwo” 1987, nr 12 (171), s. 179; G. Błaszczyk, *Litwa współczesna*, Warszawa 1992, s. 90; A. Srebrakowski, *Polacy...*, s. 275.

¹⁵¹ M. Radwan, *Duszpasterstwo katolickie...*, s. 192, 194.

¹⁵² *Kronika litewska*, oprac. L. Brodowski [et al.], Warszawa 2001, s. 9.

przewodniczącego Rady Najwyższej LSSR Vytautas Astrauskas z hierarchią litewskiego Kościoła katolickiego (18 V 1988) oraz zaprzestanie praktykowanego do 1987 r. represjonowania księży za pracę duszpasterską poza parafią macierzystą¹⁵³, zapowiadające generalny odwrót od polityki kościelnej prowadzonej dotąd przez komunistów¹⁵⁴.

Kontakty Stolicy Apostolskiej z władzami ZSSR zapoczątkowane wiosną 1988 r. wpisywały się w proces destalinizacji Związku Sowieckiego¹⁵⁵, usuwający ideologiczne przeszkody na drodze do „zapropionowania systemu alternatywnego wobec stalinowskiego”¹⁵⁶. Wiele wskazuje na to, że w założeniach *pierstrojka* została przygotowana jako znacząco unowocześniona wersja NEP-u, umożliwiająca modernizację i okcydentalizację ZSSR, a w dalszej perspektywie przeistoczenie azjatyckiego imperium w nowoczesne światowe mocarstwo. Miało ono być rządzone demokratycznie (inna sprawa, jak na Kremlu wyobrażano sobie ową demokrację) oraz uwolnione od zbędnej w tych warunkach ideologii marksistowskiej, silne dzięki przekształceniu partyjnej nomenklatury w wykształconych na Zachodzie, nowoczesnie myślących menadżerów, uwłaszczonych na majątku państwowym¹⁵⁷. W tej sytuacji dyskryminacja Kościoła katolickiego nie miała najmniejszego sensu, co więcej, niepotrzebnie zrażała do ZSSR wrażliwą na kwestie wolności sumienia światową opinię publiczną. Dobre stosunki z Watykanem mogły uwiarygodniać nową strategię geopolityczną Kremla, obliczoną na ratowanie pozycji ZSSR jako światowego supermocarstwa. Jeszcze inne było usytuowanie w planach reformatorskiego skrzydła KPSS Cerkwi prawosławnej. Komunistyczni pragmatycy postanowili wprzęgnąć ją w restytucję imperium, powtarzając znany „manewr” Stalina z czasów II wojny światowej. Szybko okazało się, że z pozoru mało realne plany kremlowskiej *wierchuszki* wobec Cerkwi przerosły najśmielsze oczekiwania. Na przełomie XX i XXI w. prawosławie wydatnie przyspieszyło pożądaną redefinicję rosyjskiej tożsamości narodowej, a w zakresie relacji międzynarodowych ułatwiło Rosji jej polityczną samoidentyfikację.

Duże znaczenie dla dalszych losów Kościoła miała wizyta kard. Agostino Casarolego w Moskwie w czerwcu 1988 r. i jego spotkanie z *gensekiem*¹⁵⁸. Dominik

¹⁵³ K. Grygajtis, A. Rukszto, *Litwa 1940-1989*, „Nowe Życie”, 27 I-9 II 1991, s. 11.

¹⁵⁴ *Kronika litewska...*, s. 10.

¹⁵⁵ A. Czajowski, *Demokratyzacja Rosji...*, s. 56.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ W. Marciniak, *Rozgrabione imperium. Upadek Związku Sowieckiego i powstanie Federacji Rosyjskiej*, Kraków 2001. Trudno wykluczyć myśl, że owi szykowani od ok. 1985 r. (a może jeszcze wcześniej na polecenie J. Andropowa) menadżerowie mieli być jedynie administratorami zagrabionego przez partię komunistyczną majątku państwa. W praktyce demokracja widziana oczyma Kremla miała się sprowadzać do sytuacji, w której przy zachowaniu zewnętrznych form demokracji rządy w „nowej” Rosji przypadłyby wąskiej grupie oligarchów (w czasach Putina ujawnił się ich podział na tych „od ekonomii” i tych „od polityki”; rywalizacja obu grup zakończyła się sukcesem „skrzydła politycznego” i zawłaszczeniem przez „politycznych”, przynajmniej w części, sprywatyzowanego za czasów Jelcyna mienia popaństwowego – por. sprawy Abramowicza, Chodorkowskiego, Gusińskiego i Bierzewskiego). Obecnie, jak się wydaje, po przejęciu kontroli – czytaj: pełnym jej zawłaszczeniu – nad gospodarką rosyjską przez „skrzydło polityczne”, w założeniu pomyślanym jako sposób na przyspieszoną modernizację państwa oraz szybszą reaktywację imperium, logiczny wydaje się zwrot Kremla ku „chińskiej drodze” do kapitalizmu, co w praktyce oznaczałoby rozwój gospodarki kapitalistycznej, ściślej: rozwój kapitalizmu państwowego w warunkach ograniczonej demokracji).

¹⁵⁸ D. Morawski, *Pomost na Wschód. Obserwacje i refleksje watykanisty*, Londyn 1991, s. 194. Warto zwrócić uwagę na fakt, że biografia Michaiła Gorbaczowa pióra Graczoza nie zawiera informacji na temat wizyty kard. Agostino Casarolego w Moskwie.

Morawski twierdzi, że kardynał wręczył Gorbaczowowi osobiste pismo od papieża wraz z *memorandum* o sytuacji katolików w ZSSR¹⁵⁹. Moskwa w ten oto sposób uzyskiwała podstawę do dalszej gry z Watykanem. Trudno uwierzyć, by Stolica Święta kierowana przez papieża-Polaka, dogłębnie zorientowanego w istocie polityki Kremla, nie miała wyrobionego sądu na temat sytuacji w ZSSR¹⁶⁰. Należy postawić tezę, że dysponując rozległą wiedzą o Sowietach Jan Paweł II przyjmował działania polityczne Kremla z całym „dobrodziejstwem inwentarza”, z głęboką wiarą – według Zbigniewa Brzezińskiego – że „to wszystko i tak się rozwali; niezależnie, czy będą to miesiące, lata, czy dziesięciolecia”¹⁶¹. U schyłku 1989 r. papież zapewne nie miał już wątpliwości co do dalszych losów „czerwonego” imperium.

Po powrocie z Moskwy kardynał A. Casaroli oświadczył: „Nie byłem jedynym budowniczym mostu obejmującego siedemdziesiąt lat dziejów – druga strona również współpracowała w tworzeniu tej konstrukcji (...). Dwie cnoty są konieczne: przezorność i nadzieja. Dzisiaj nadzieja przeważa nad przezornością i można oczekiwać, że łuk mostu, który obejmuje odseparowane brzegi rzeki, wytrzyma próbę czasu”¹⁶².

Kolejnym krokiem do nawiązania kontaktów było spotkanie abpa Angelo Sodano z Michailem Gorbaczowem 24 X 1989 r. „Podczas tego spotkania – jak napisał Dominik Morawski – Gorbaczow oświadczył, że jest wprawdzie ateistą, ale niepraktykującym. Sprawdzianem jego dobrej woli było zarówno położenie kresu wszelkiej dyskryminacji ludzi wierzących, jak i umożliwienie odtworzenia hierarchii kościelnej na Litwie, mianowanie pierwszego po sześćdziesięciu latach biskupa na Białorusi oraz tolerowanie w praktyce struktur Kościoła greckokatolickiego na Ukrainie, choć nie został on jeszcze zalegalizowany”¹⁶³.

Na kilka dni przed wizytą Gorbaczowa w Watykanie 26 XI 1989 r., sowiecka „Prawda” opublikowała artykuł dotychczasowego *genseka*, zatytułowany *Socjalistyczna idea i rewolucyjna pierestrojka*, w którym „podał najostrzejszej krytyce (od czasu dojścia do władzy) marksistowską ortodoksję” oraz „ogłosił jako ogólnoludzkie klasyczne wartości liberalno-demokratyczne”¹⁶⁴. Twórca *pierestrojki* stawał teraz w roli socjaldemokraty, co niewątpliwie mieściło się w strategii politycznej Biura Politycznego KC KPZS. 1 XII 1989 r. odbyło się spotkanie Gorbaczowa z Janem Pawłem II, którego omówienie przynosi *Wstęp* pióra Adama Daniela Rotfelda do książki Graczowa. Według byłego ministra spraw zagranicznych RP zapis spotkania z papieżem, którego autorem był Gorbaczow, pozostaje „świadcstwem niezwykle życzliwości i sympatii okazanej przez papieża sekretarzowi generalnemu Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego. W pewnym momencie Gorbaczow powiedział: «Chciałbym jeszcze dodać, że bardzo bliskie są mi problemy pańskiej ojczyzny – Polski (...). Spotkałem się niedawno z panem Mazowieckim i on powiedział dobre słowa o panu». Gorbaczow odnotował z uznaniem nawiązanie przez Stolicę Apostolską stosunków z rosyjską Cerkwią prawosławną, a w sprawie napięć związanych

¹⁵⁹ D. Morawski, *Pomost na Wschód...*, s. 220.

¹⁶⁰ M. Gałczyński, *Wiedział, że komunizm upadnie. Wspomina profesor Zbigniew Brzeziński*, „Gazeta Wyborcza”, 6 IV 2005, s. 6.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² D. Morawski, *Pomost na Wschód...*, s. 194.

¹⁶³ *Ibidem*, s. 220.

¹⁶⁴ A. Czapkowski, *Demokratyzacja Rosji...*, s. 67-68.

z przywracaniem własności Kościoła greckokatolickiego we Lwowie dodał: «Powieć tak: każde uzgodnienie, które osiągniecie z Cerkwią prawosławną, przyjmujemy. Konieczne jest to, aby emocje uspokoiły się i sytuacja została uregulowana»¹⁶⁵. Jeżeli przyjąć przekaz Gorbaczowa za prawdziwy (ewentualnie byłaby potrzebna korekta kard. Stanisława Dziwisza), to nieuchronnie nasuwa się pytanie, czy Kremłowi nie chodziło o pozyskanie Watykanu dla kremłowskiej koncepcji „przejścia do pokojowego dialogu”¹⁶⁶, innymi słowy o uwiarygodnienie (przynajmniej częściowo) przez Stolicę Apostolską dalekosiężnej polityki Moskwy zamrożenia potencjałów militarnych ZSSR i USA celem utrzymania przez Sowietów pozycji światowego supermocarstwa.

Prawne podstawy dla ożywienia religijnego w ZSSR przyniosła przyjęta w październiku 1990 r. ustawa o wolności sumienia i organizacjach religijnych, która zapewniła wolność religijną m.in. katolikom sowieckim¹⁶⁷. Pod koniec 1990 r. na sowieckiej Białorusi funkcjonowało już 220 parafii rzymskokatolickich, co stanowiło ok. 50% stanu sprzed 1917 r. (wówczas było ich 455)¹⁶⁸, natomiast na Ukrainie było ich już ok. 250, co stanowiło ok. 1/3 liczby parafii w przedwojennej Polsce w diecezjach lwowskiej i łuckiej¹⁶⁹. Na Syberii w latach osiemdziesiątych istniały trzy parafie katolickie: w Tomsku, Nowosybirsku i Czelabińsku. W 1989 r. zostały oficjalnie zarejestrowane dwie kolejne parafie, w Prokopiewsku i Kemerowie. W 1990 r. katolicy odzyskali swój kościół w Tomsku, w 1991 r. w Irkucku oraz w Wierszynie i Białymstoku koło Tomsku¹⁷⁰.

W dniu 13 IV 1991 r. papież Jan Paweł II powołał do życia dwie administratury apostolskie: dla europejskiej części Rosji z siedzibą w Moskwie, wyznaczając na urząd administratora abpa Tadeusza Kondrusiewicza, oraz dla Syberii ze stolicą w Nowosybirsku, mianując administratorem bpa Josepha Wertha SJ¹⁷¹. Istnieje bezpośredni związek pomiędzy rozwojem Kościoła katolickiego w Rosji, ograniczanym przez Cerkiew prawosławną, a nową ustawą z 19 IX 1997 r. o wolności sumienia i stowarzyszeniach religijnych, dającą uprzywilejowaną pozycję wyznaniom „rdzennie” rosyjskim. Przypomnijmy je: prawosławie, islam, buddyzm oraz judaizm¹⁷².

¹⁶⁵ A. D. Rotfeld, *Sukces niepowodzenia, czyli fenomen Michaila Gorbaczowa*, [w:] A. Graciszew, *Gorbaczew*, s. 20; por. S. Nabywaniec, *Kościół greckokatolicki i reaktywowanie jego struktur na Ukrainie i w Polsce*, [w:] *Odrodzenie Kościoła katolickiego...*, s. 101-108.

¹⁶⁶ M. Kałasznikowa, *Gorbaczew...*, s. 18.

¹⁶⁷ G. Przebinda, *Pieśń z widokiem...*, s. 196-197.

¹⁶⁸ Na temat trudnej sytuacji Kościoła katolickiego na Białorusi u progu XXI w. por. E. Skrzypek, *O potrzebie dialogu*, „Nasz Dziennik”, 28-29 IX 2002, s. 4. Przy tej sposobności warto zwrócić uwagę na stosunek władz Białorusi do Kościoła unickiego, odzwierciedlający uzależnienie Mińska od Moskwy w sprawach wyznaniowych (por. BM, *Cios w grekokatolików*, „Nasz Dziennik”, 4 X 2002, s. 7). Zastanawiające jest, że wspomniana postawa parlamentu białoruskiego ujawniła się po decyzjach Stolicy Apostolskiej dotyczących Kościoła katolickiego w Rosji. Jeszcze bardziej zaleźność tę ilustruje kwestia wizyty papieża na Białorusi, o której zaczęto mówić latem 2002 r.; por. P. K., *Aleksy II wzywa do dialogu. Czy papież pojedzie na Białoruś?*, „Rzeczpospolita”, 24-25 VIII 2002, s. A4.

¹⁶⁹ R. Dzwonkowski, *Stan badań...*, s. 104.

¹⁷⁰ A. Hlebowicz, *Odrodzenie Kościoła katolickiego na Syberii po 1989 r.*, [w:] *Kościół katolicki na Syberii...*, s. 701-702.

¹⁷¹ G. Przebinda, *Demokratyzacja Rosji...*, s. 193, przypis 1.

¹⁷² *Ibidem*, s. 197.

Następna reorganizacja struktur administracyjnych Kościoła katolickiego w Rosji miała miejsce w 1999 r., kiedy papież dokonał podziału dotychczasowych administratur na cztery mniejsze: administratury apostolskie Syberii Wschodniej i Syberii Zachodniej (18 V 1999 r.) z siedzibami w Irkucku i Nowosybirsku oraz na administratury północnoeuropejskiej części Rosji z siedzibą w Moskwie i południowoeuropejskiej części Rosji z siedzibą w Saratowie. W dniu 4 II 1999 r. powołano do życia Konferencję Episkopatu Rosji, której przewodniczącym został abp Kondrusiewicz. 11 II 2002 r. papież Jan Paweł II podniósł do rangi diecezji istniejące dotąd rosyjskie administratury apostolskie, ustanawiając: archidiecezję Matki Bożej w Moskwie na czele z dotychczasowym administratorem apostolskim północnoeuropejskiej części Rosji abpem Tadeuszem Kondrusiewiczem; diecezję św. Klemensa w Saratowie z dotychczasowym administratorem apostolskim południowoeuropejskiej części Rosji bpem Clemensem Pickem jako ordynariuszem; diecezję Przemienienia Pańskiego w Nowosybirsku z ordynariuszem bpem Josephem Werthem SJ, dotychczasowym administratorem apostolskim Syberii Zachodniej; diecezję św. Józefa w Irkucku na czele z bpem Jerzym Mazurem, dotychczasowym administratorem apostolskim Syberii wschodniej¹⁷³. W 2003 r. Ojciec Święty dokonał reorganizacji struktur Kościoła katolickiego w Kazachstanie¹⁷⁴. Rok 2003 zamknął również spekulacje dziennikarzy na temat ewentualnej pielgrzymki Jana Pawła II do Kazania i Tatarstanu¹⁷⁵.

Decyzja Stolicy Apostolskiej z 11 II 2002 r. wywołała gwałtowny sprzeciw Moskiewskiego Patriarchatu Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej¹⁷⁶ wraz z żądaniem zlikwidowania metropolii katolickiej w Moskwie i odsunięcia abpa Tadeusza Kondrusiewicza¹⁷⁷. Aktem retorsji władz rosyjskich była odmowa prawa wjazdu na terytorium Federacji Rosyjskiej bpowi Jerzemu Mazurowi¹⁷⁸, w 2003 r. zaś Ojca Świętego w zarządzanym przez Rosję Tatarstanie¹⁷⁹.

Pod koniec 1997 r. na terytorium byłego ZSSR funkcjonowały 124 diecezje prawosławne, w których pracowało 148 biskupów, 18 000 księży i 1737 diakonów. Istniało 430 klasztorów, 5 akademii teologicznych, 23 seminaria duchowne, 21 szkół teologicznych, jeden instytut teologiczny i 2 uniwersytety prawosławne¹⁸⁰.

W 2002 r. według danych ze spisu powszechnego w Rosji żyło 73 000 Polaków¹⁸¹.

¹⁷³ M. Inglot, *Historia struktur Kościoła...*, passim; por. S. Jagodziński, *Zachowujemy spokój. Rozmowa z ks. abp. Tadeuszem Kondrusiewiczem, metropolitą katolickim w Moskwie*, „Nasz Dziennik”, 16-17 II 2002, s. 7; S. Karczewski, *Wobec niustających trudności. Struktury Kościoła katolickiego w Rosji*, „Nasz Dziennik”, 8-9 II 2003, s. 8.

¹⁷⁴ SK, *Nowe diecezje. Kazachstan*, „Nasz Dziennik”, 19 V 2003, s. 6.

¹⁷⁵ G. Przebinda, *Piekło z widokiem...*, s. 206-213.

¹⁷⁶ S. Popowski, *Rosyjska Cerkiew wypowiada wojnę katolikom*, „Rzeczpospolita”, 17 IV 2002, s. A6; T. Bielecki, *Blżej jedności Kościołów. Dialog katolicyzmu z prawosławiem*, „Gazeta Wyborcza”, 2 VI 2005, s. 13.

¹⁷⁷ J. Hrynaskiewicz, *Ultimatum zamiast dialogu*, „Nasz Dziennik”, 3 I 2003, s. 7.

¹⁷⁸ S. Jagodziński, *Czas na przebaczenie i pojednanie. Rozmowa z JE ks. bp. Jerzym Mazurem, ordynariuszem diecezji św. Józefa w Irkucku*, „Nasz Dziennik”, 14-15 IX 2002, s. 10; por. SK, *Katolicki ksiądz wydany z Rosji*, „Nasz Dziennik”, 30 VIII 2002, s. 8.

¹⁷⁹ G. Przebinda, *Piekło z widokiem...*, s. 212-213.

¹⁸⁰ R. G. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły...*, s. 66.

¹⁸¹ P. Timofiejuk, A. Wierzbicki, *Polityka narodowościowa Federacji Rosyjskiej*, [w:] *Narody i nacjonalizm w Federacji Rosyjskiej*, red. P. Timofiejuk, A. Wierzbicki, E. Zieliński, Warszawa 2004, s. 19.

W obrębie „ruskiej triady”

Stosunek władz Rosji do Kościoła katolickiego od schyłku XVIII w. był najlepiej czytelnym świadectwem polityki wewnętrznej i międzynarodowej Petersburga. Ukazywał on szereg zjawisk z zakresu polityki wewnętrznej caratu, polityki zagranicznej, uwarunkowań historycznych i doktrynalnych, składających się na charakter recepcji ówczesnej rzeczywistości politycznej (najpełniej odzwierciedla to myślenie realizowana przez rosyjskich carów idea „ruskiej triady”, intelektualnej konstrukcji wyrażającej w zamyśle konserwowanie zastanego *status quo*, idea wyrażająca jedność władzy rozumianej jako samodzierżawie, religii rozumianej jako prawosławie, i ludu (wcześniej języka) Rosji¹⁸² (nie narodu rosyjskiego!)¹⁸³. W tym systemie opisu i wartościowania mieścił się również problem tożsamości politycznej Rosji w polityce międzynarodowej, ujawniający się w kontekście relacji międzynarodowych z państwami europejskimi. „Zachód (od siebie tylko dodajmy: naznaczony piętnem areligijnego Oświecenia) – zdaniem Andrzeja Nowaka – reprezentowany przez Anglię, Francję, Holandię, Niemcy stał się źródłem tych wzorców, zasadniczym układem odniesienia dla po-Piotrowej Rosji. Wraz z narzuconym ogólnie naśladownictwem pojawiły się także resentymenty, a potem pierwsze próby krytycznego przemyślenia tożsamości nowej Rosji i jej stosunku do Europy. Przedmiotem refleksji, porównań był jednak w rodzącej się myśli politycznej XVIII-wiecznej Rosji wyłącznie ów «dalszy» Zachód. Rzeczypospolita, jeszcze w końcu poprzedniego stulecia silne ognisko kulturowo-obyczajowych wpływów przenikających na moskiewski dwór, w wieku Piotra i Katarzyny była dla Rosji zagadnieniem natury wyłącznie strategicznej”¹⁸⁴. Parafrazując stwierdzenie Stanisława Bielenia i Witolda M. Góralskiego należy stwierdzić, że to polityka międzynarodowa imperium najpełniej odślaniała bogaty kontekst zjawisk związanych z powstającą nową tożsamością Rosji, z nowym politycznym samookreśleniem się tego państwa, które – jak zauważyli wspomniani badacze – „przez setki lat było nie tyle państwem, ile imperium”, a u schyłku XX w. „nagle straciło rację bytu”¹⁸⁵.

Relacje Petersburg – Rzym wpisywały się w ideowy fundament imperium, w tzw. „ruską triadę”, wieńczącą „antyeuropeizm wynikający z przekonania o szczególnym posłannictwie dziejowym Rosji wobec świata”¹⁸⁶, komponent duchowego

¹⁸² Poszczególne elementy „ruskiej triady” kształtowali: idea samodzierżawia oraz idea „jednej wiary” i kultury – historyk N. Karamzin (M. Bobrowska, *Patologie tożsamości narodowej...*, s. 63 n.), idea „jednego języka” – dekabryści (*ibidem*, s. 65).

¹⁸³ Ta stosunkowo młoda koncepcja polityczna powstała w XIX w. w okresie „nadejścia ery nacjonalizmu w Europie”, według której fundamentami Rosji były: prawosławie, samodzierżawie i *narodność*; zob. R. Szporluk, *Imperium, komunizm, narody. Wybór esejów*, Kraków 2003, s. 93. Twórcą słynnej formuły był żyjący w XIX w. Siergiej Uwarow, najdłużej urzędujący minister oświecenia publicznego (1833-1849); zob. A. Nowak, *Od imperium...*, s. 118.

¹⁸⁴ A. Nowak, *Od imperium...*, s. 65. Współcześnie, zdaniem rosyjskich politologów, „Polska to koń trojański Ameryki w Europie. Jej celem jest zlikwidowanie sojuszu Francji, Niemiec i Rosji. Nie ma wątpliwości, że będzie ona wykorzystana do zerwania dobrych kontaktów rosyjsko-niemieckich i rosyjsko-ukraińskich. Dlatego Rosja musi reagować”; zob. V. Dunacva, *Rosja potrzebuje więcej kontroli. Rozmowa z Igorem Panarinem, jednym z najbardziej wpływowych politologów rosyjskich*, „Nowe Państwo” 2006, nr 2, s. 104.

¹⁸⁵ S. Bielen, W. M. Góralski, *Wstęp*, [w:] *Nowa tożsamość Niemiec i Rosji w stosunkach międzynarodowych*, red. S. Bielen i W. M. Góralski, Warszawa 1999, s. 9.

¹⁸⁶ M. Bobrowska, *Patologie tożsamości narodowej...*, s. 67.

„oswajania” politycznego środowiska petersburskiego dworu i Rosji¹⁸⁷. Prezentacyjny charakter tego studium wymaga najpierw bliższego przyjrzenia się relacjom między tendencją do urzeczywistniania programu jedności władzy, religii i języka (społeczeństwa) a realizowaną przez carat polityką „kościelną”. W jakim sensie polityka ta stanowi przejaw procesów związanych z rozszerzaniem obszaru oddziaływania imperium, a w jakim odzwierciedla proces włączania, poprzez relacje z innymi kulturami, w obręb własnych programów politycznych koncepcji sprawowania władzy, które narodziły się poza jego obszarem?

Sposób odnoszenia się Petersburga do problemu Kościoła katolickiego u schyłku XVIII w. pozostawał syntezą zachodnioeuropejskiego – ubranego w idee oświeceniowe – bezbożnictwa, aspiracji mocarstwowych rosyjskich elit politycznych oraz pragmatyzmu politycznego władców imperium. Wskazując na tzw. wartości stałe w rosyjskiej polityce względem Kościoła katolickiego w XIX, XX i na pocz. XXI w. pragniemy uwypuklić mechanizmy przekształceń w sferze programu i jego realizacji w obrębie samej władzy, charakteryzującej się we wspomnianym czasie zróżnicowaną zdolnością do kontrolowania życia gospodarczego, społecznego i kulturalnego swojego państwa.

Stosunek władz Rosji do Kościoła katolickiego przechodził charakterystyczną ewolucję. Był on inny w okresie do 1917 r., inny w latach 1917-1991, a jeszcze inny w okresie po zerwaniu przez Kreml z komunistyczną przeszłością. Przy znaczącym zróżnicowaniu sytuacji międzynarodowej i sąsiedztwa państwa rosyjskiego w latach 1795-1917, 1917-1991 i 1992-2006 stosunek jego władz do Kościoła odzwierciedlał pewną wprowadzoną w praktykę logikę i strukturę myślenia politycznego.

Wychodząc od realizowanej od XIX w. w życiu politycznym Rosji koncepcji „ruskiej triady”, zatrzymajmy się nad jej pierwszym segmentem – ideą władzy. Państwo w Rosji jest utożsamiane z władzą najwyższą (w konstytucji Królestwa Polskiego z 1815 r. odzwierciedlał to art. III). Car, w którego wcieliły się majestat i godność państwa, posiadał władzę najwyższą w kraju nad swoimi poddanymi oraz suwerenność zewnętrzną, innymi słowy, był ściśle złączony ze swoim państwem oraz ze swoim ludem. W Rosji obowiązywała zasada, że suwerenność jest jedna, niepodzielna i identyczna ze zwierzchnictwem w stosunku do poddanych. Suwerenność pozostawała fundamentem nowoczesnego imperializmu Rosji, co przypominał popularny wówczas w kręgach dworskich Nikołaj M. Karamzin¹⁸⁸. Taką myśl wyrażało pismo Katarzyny II do jednego z jej współpracowników z 26 I 1782 r., pokazujące jasno jak na dłoni charakter samowładczej metody rządzenia. W liście tym caryca pisze: „Udzieliłam również w swym imperium swobody publicznego wykonywania wszelkich ceremonii religijnych, właściwych każdej wierze, nie wyłączając wyznania rzymskokatolickiego; lecz jeśli względy poszczególne i cele specjalne, nie mające nic wspólnego z prawdziwym chrystianizmem, znajdują się w sprzeczności z zasadami świeckiego rządu i autorytetem władzy, czyli podstawą wszelkich rządów; lub jeśli ten, który zachował dotychczas jakikolwiek wpływ na swych wychowanków w moim państwie dzięki tylko memu umiarkowaniu, nie umie dostatecznie odczuć mej dotychczasowej pobłażliwości, wówczas będę zmuszoną dowieść czynami, że

¹⁸⁷ Jednym z jej sposobów było odpowiednie kształtowanie historii; por. *ibidem*, s. 63 n.

¹⁸⁸ *Ibidem*, s. 66.

nie jestem obojętną na lekceważenie mych żądań, a zaręczam, że nie zabraknie mi do tego sposobów”¹⁸⁹.

Państwo rosyjskie miało charakter imperium¹⁹⁰. Było organizmem scentralizowanym (w którego ramach cesarstwo zajmowało uprzywilejowaną pozycję), z terytoriami zależnymi, z otwartymi, ciągle zmieniającymi się granicami i z władzą efektywnie rozdzieloną pomiędzy centrum a terytoriami zależnymi, obszarem o utrudnionym przepływie idei i informacji¹⁹¹ oraz z własną ideologią (imperium pozostaje zamkniętym systemem sprawowania władzy, dysponującym potężnymi siłami przymusu¹⁹², jest ideą, zakładającą panowanie nad całą wyobrażalną przestrzenią oraz legitymizującą te podboje¹⁹³). Według Andrzeja Nowaka, „Katarzyna [II] jednak zasługuje na miano «matki-założycielki» ideologicznego kanonu rosyjskiego imperializmu – także w stosunku do Polski. Nikt przed nią z taką konsekwencją nie podkreślił czynnika potęgi i wielkości państwa jako fundamentu poczucia godności jego mieszkańców-sług. Żaden też z carów nie uwypuklił przed nią z taką mocą roli i znaczenia samego narodu rosyjskiego w dziele budowy tego imponującego gmachu”¹⁹⁴.

Rosja pozostawała państwem imperialistycznym, realizującym ideę imperium, którego istotą było rozciąganie własnej suwerenności poza jego dotychczasowe granice¹⁹⁵. Rosja w XIX w. była acuropejska¹⁹⁶ i antynowoczesna z charakterystycznymi dla niej cechami kapitalistycznej industrializacji¹⁹⁷. Jeżeli źródła europejskiej nowocześnieści biorą swój początek w procesie sekularyzacji, to w przypadku Rosji możemy mówić o religijnej świadomości mas¹⁹⁸. Jeżeli nowożytny humanizm europejski

¹⁸⁹ A. Boudou, *Stolica Święta a Rosja...*, t. 1, s. 24-25.

¹⁹⁰ A. Nowak, *Od imperium...*, s. 24 n.

¹⁹¹ A. Nowak, „Oświecony” rosyjski imperializm i Polska (od Piotra I i Katarzyny II do Karamzina i Puszkina), [w:] *Polacy a Rosjanie. Poljaki i russkije. Materiały z konferencji „Polska – Rosja. Rola polskich powstań narodowych w kształtowaniu wzajemnych wyobrażeń. Warszawa-Płock, 14-17 maja 1998 r.*, red. T. Epsztajn, Warszawa 2000, s. 67-68.

¹⁹² J. Lelewel, *Dzieje Litwy i Rusi aż do unii z Polską w Lublinie 1569 zawartej*, [w:] idem, *Dzieła*, t. 10, Warszawa 1969, s. 90, 91, 124, 125; idem, *Wykłady kursowe z historii powszechnej w Uniwersytecie Wileńskim 1822-1824*, [w:] idem, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1959, s. 496, 501; A. Nowak, *Miedzy carem a rewolucją. Studium politycznej wyobraźni i postaw Wielkiej Emigracji wobec Rosji 1831-1849*, Warszawa 1994, s. 134.

¹⁹³ M. Bobrowska, *Patologie tożsamości narodowej...*, s. 67.

¹⁹⁴ Ibidem, s. 69.

¹⁹⁵ Zwróćmy uwagę na definiowanie przez A. Nowaka rosyjskiego imperializmu: „Cechą szczególną rosyjskiego imperializmu nie było więc tylko połączenie ekspansji z hasłami cywilizatorskimi, ale włączenie do kręgu adresatów owych hasła także samej Rosji i jej społeczeństwa. Zdobyta w wyniku ekspansji wielkość imperium miała zarazem gwarantować sukces przemian wewnętrznych, stabilizujących obecność nowych wzorów kultury i cywilizacji w Rosji”; por. A. Nowak, „Oświecony” rosyjski..., s. 67-68; por. M. Mochacki, *Powstanie narodu polskiego w roku 1830 i 1831*, oprac. S. Kieniewicz, t. 1, Warszawa 1984, s. 73.

¹⁹⁶ „Już w pierwszej połowie XIX stulecia – pisal Józef Smaga – rosyjski nacjonalizm wysuwa tezę o «gnijącej» Europie i rozkwitającej Rosji, mającej przed sobą wspaniałą światową przyszłość (...). W drugiej połowie stulecia obiektem fascynacji inteligencji rosyjskiej staje się Ameryka. Dla jednych to raj technicznej perfekcji, dla drugich – odhumanizowany industrialny molocho. Budując gmach swej propagandy, bolszewicy zaanektowali nacjonalistyczno-szowinistyczną przeszłość, przyozdabiając ją frazeologią marksistowską i dokonując «równań»: Rosja=ZSRR, a Europa=kapitalizm, co dało ideologiczny schemat o kwitnącym Związku Radzieckim i upadającym kapitalizmie, którego dekadencja awangarda stała się Ameryka”; zob. J. Smaga, *Rosja...*, s. 180, w przypisie 17.

¹⁹⁷ W. Kula, *Historia, zacofanie, rozwój*, Warszawa 1983, s. 64 n.

¹⁹⁸ A. Hauke-Ligowski, „Od Świętej Rusi” do imperium rosyjskiego. Duchowość rosyjska w epoce przełomu, „Znak” 1982, nr 331, s. 483-496; przegląd literatury: A. Bezwiński, *Polska refleksja nad prawosławiem*

wymusił transformację idei rządów absolutystycznych w ideę narodu¹⁹⁹, to w Rosji proces tworzenia koncepcji suwerenności narodu hamowała dominacja caratu nad społeczeństwem²⁰⁰, wspierana działalnością Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej²⁰¹. Innymi słowy, do 1917 r. w imperium rosyjskim nie doszło do przesunięcia suwerenności z dynastii na społeczeństwo. „Uśpiona” świadomość narodowa w naturalny sposób skłaniała się ku legitymizacji instytucji politycznych z pomocą praw boskich i dynastycznych. Brak koncepcji narodu²⁰² (w tym sposobów przenoszenia jej na obszar ustroju państwa i struktury władzy), którą zastąpiły koncepcja „mieszkańców-sług”²⁰³ oraz najskrajniejsze poglądy społeczne inteligencji rosyjskiej (doprowadziło to do usytuowania jej „w środku tragicznego rozdarcia między imperium a ludem”²⁰⁴) wyraźnie odbiły się na procesie identyfikacji narodu z państwem, co w praktyce prowadziło do niezaznaczania rosyjskiej tożsamości narodowej w polityce zagranicznej. W Rosji wprawdzie dojdzie do zlania się poszczególnych grup społecznych w „amalgamat o mentalności wspólnej”, ale bez rozumienia wspólnoty skutecznie uniemożliwiającej stworzenie na obszarze imperium nowoczesnego państwa narodowego, oraz bez wskazania na naród jako na wyobrażalną, istniejącą realnie wspólnotę społeczną, mogącą stworzyć alternatywę dla rządów imperialnych²⁰⁵. Brak „wpływowej ideologii burżuazyjnej”²⁰⁶ sprawił, że „rosyjska myśl XIX wieku będzie miała zabarwienie społeczne”²⁰⁷.

Kościół katolicki u schyłku XVIII w. swoją niezależnością podważał supremację carów rosyjskich nad Cerkwią prawosławną²⁰⁸, a z powodu swojej historycznie ukształtowanej autonomii nie stanowił budującego przykładu. Funkcjonując w dwóch nurtach, łacińskim oraz unickim, stanowił zagrożenie również dla wpływów Cerkwi. Związki z Rzymem, z doktryną Kościoła katolickiego sprzyjały wzrostowi samoświadomości jednostki. Należało się obawiać, że ekspansja Kościoła unickiego, przemawiającego do Rosjan w ich słowiańskim języku ze słowiańską symboliką stworzyłaby nowe problemy w dziedzinie życia społeczno-religijnego. Skutkiem takiego tego była likwidacja Kościoła unickiego.

Rozprawa z Kościołem unickim w Rosji w I poł. XIX w. osłabiła pozycję Kościoła łacińskiego, skutecznie powstrzymując okcydentalizację zachodnich guberni imperium rosyjskiego. Powstanie listopadowe (1830-1831) i aktywność polityczna „wielkiej emigracji” wskazywały, że katolicyzm polski pozostaje orężem w walce

rosyjskim, [w:] *Oblicza Wschodu w kulturze polskiej*, red. G. Kotlarski i M. Figura, Poznań 1999, s. 165-183; por. M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, Warszawa 1999, s. 30-31.

¹⁹⁹ A. Walicki, *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*, Warszawa 2000; K. Grygajtis, *Źródła ideowe polskiego federalizmu XIX w. (do 1831 r.)*, „Filozofia” IV, „Prace Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie”, Częstochowa 2003, s. 119-150.

²⁰⁰ A. Nowak, „Oświecony” rosyjski..., s. 69; M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*..., s. 21-22.

²⁰¹ *Ibidem*, s. 21.

²⁰² Do celów imperialnych najlepiej nadawało się pojęcie „ludu-narodu Rosji”, znacznie szersze i mniej precyzyjne niż pojęcie „naród rosyjski”, ułatwiając wszystkim mieszkańcom imperium identyfikowanie się ze swoim państwem.

²⁰³ A. Nowak, „Oświecony” rosyjski..., s. 69.

²⁰⁴ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*..., s. 30, 33 n.

²⁰⁵ *Ibidem*, s. 33.

²⁰⁶ K. Grzybowski, *Ojczyzna, naród, państwo*, Warszawa 1977, s. 83.

²⁰⁷ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*..., s. 28.

²⁰⁸ A. Nowak, *Od imperium*..., s. 45 n.

z zaborcą. Stąd płynął wniosek o potrzebie ograniczenia infrastruktury religijnej, stanowiącej oznakę żywotności religii. W przypadku Kościoła unickiego oznaczało to wprawdzie „oczyszczenie» z wszelkich naleciałości łacińskich” (1831-1839), a następnie wchłonięcie go przez Cerkiew prawosławną, co też nastąpiło w 1839 r.²⁰⁹ Rozprawę z Kościołem łacińskim odłożono do 1840 r.²¹⁰

Nie ma potrzeby szczegółowego przedstawiania wydarzeń związanych z proklamowaną w 1840 r. przez cara Mikołaja II Romanowa wojną z Kościołem katolickim²¹¹. Nie wchodząc w *meritum* sprawy, przytoczmy opinię francuskiego jezuity o. Adriana Boudou, który istotę wspomnianej konfrontacji ujął w następujących słowach: „«Ryba zaczyna gnić od głowy»; streszcza ono w sobie dość dobrze taktykę, stosowaną przez rząd cara Mikołaja II w walce z Kościołem katolickim: zaczynać od głowy, demoralizując episkopat i wyższe duchowieństwo, a przez nie dążyć do osłabienia całego ciała. Taktyka owa dała wyborne rezultaty w walce z Kościołem unickim; czemużby więc nie zastosować jej z równym powodzeniem do Kościoła łacińskiego? Obrabowany ze swych dóbr i sparaliżowany w swojej działalności, jeszcze wydawał się on niebezpieczny dla rządu; wiedzano zaś, iż nie uda się go zwyciężyć, dopóki nie będzie się miało w swym ręku episkopatu: by zaś pozyskać episkopat, należało wprowadzić do jego grona dostojników o wątpliwej wartości, lub też wyraźnie ujemne jednostki, usunąwszy przedtem gorliwsze”²¹².

Ta swoista pragmatyka sprawowania władzy w Rosji, bazująca na antyzachodniej orientacji Rosjan²¹³, dawała początek procesowi kształtowania się idei „odrębnej” drogi jako ideologicznego uzasadnienia, nadbudowy, dla programu ustawicznego wzmacniania samodzierżawia²¹⁴. Zdaniem Richarda Pipesa, rosyjska koncepcja „odrębnej drogi”, stworzona przez słowianofilów w XIX w., zaznaczająca, że Rosja musi podążać własną, „odrębną” drogą, jest skutkiem „głęboko zakorzenionej niechęci do Zachodu” oraz „świadczy o niemożności dostosowania się [Rosji] do współczesnego świata, co oznacza biedę i zacofanie”²¹⁵.

Czasy dyktatury bolszewickiej w jeszcze większym stopniu wyostrzyły problem wschodnioeuropejskiego samodzierżawia²¹⁶. Według Zbigniewa Brzezińskiego, „fenomen komunizmu ma cechy dziejowego dramatu. Zrodzony z niecierpliwego idealizmu, który odrzucał niesprawiedliwość dawnego ładu, komunizm pragnął lepszego, bardziej humanitarnego społeczeństwa – lecz zrodził masowy ucisk”²¹⁷. Dostrzec to można w założeniach ideowych traktatu Włodzimierza Lenina *Co robić* z 1902 r.

Znajomość dzieł Lenina, głównego teoretyka bolszewizmu, nie pozostawiała najmniejszych wątpliwości co do kształtu przyszłego ustroju społecznego i politycznego „nowej” Rosji. Co więcej, każe z dużą pewnością postawić tezę, że szykowane

²⁰⁹ A. Boudou, *Stolica Święta a Rosja...*, t. 1, s. 232 n.

²¹⁰ *Ibidem*, s. 261 n.

²¹¹ Racjonalizację działań cara Mikołaja II przynosi studium Andrzeja Nowaka *Od imperium*, s. 90-108.

²¹² A. Boudou, *Stolica Święta a Rosja...*, t. 1, s. 261.

²¹³ J. Pipes, *Rosja, komunizm i świat. Wybór esejów*, Kraków 2002, s. 12-13.

²¹⁴ E. Kaczyńska, *Spółeczeństwo pod nadzorem – prawo, opinie, życie (Rosja 1860-1914)*, [w:] *Zagadnienie rosyjskie...*, s. 293-313.

²¹⁵ J. Pipes, *Rosja, komunizm...*, s. 12.

²¹⁶ J. Goćkowski, *Bolszewizm i Rosja: zmiana i ciągłość*, [w:] *Zagadnienie rosyjskie...*, s. 111-131.

²¹⁷ Z. Brzeziński, *Agonia komunizmu*, „Kultura” 1989, nr 5(500), s. 150.

przez Uljanowa państwo miało stanowić lustrzane odbicie imperium carskiego, z tą różnicą, że jego fundamentem zamiast prawosławia miał się stać „światopogląd naukowy”, racjonalizujący działania komunistów w sferze polityki, religii oraz rozwoju społecznego. Grozę budziła „skłonność, cechująca zacięte walki o władzę, do przekształcania dyskusyjnych ocen historycznych w dogmatyczne pewniki, łatwość, z jaką krzywda moralna wyradzała się w pewną swą rację nienawiści polityczną, a zwłaszcza leninowskie łączenie marksizmu z zacofaną autokratyczną tradycją Rosji”²¹⁸.

Konsekwencją racjonalizacji przez bolszewików procesów decyzyjnych było wzmocnienie czynnika ideologicznego w zinstytucjonalizowanych przedsięwzięciach. Umacniało to wśród szeregowych członków partii przekonanie, że ich działania nie tyle służą społeczeństwu, ile że są słuszne. Widoczna była w nich pewna prawidłowość, iż stopień wyalienowania doktrynalnego uzasadnienia czynu ma wpływ na stopień prawdopodobieństwa, że zmieni się ono stosownie do zmieniających się wymogów sytuacji. W praktyce oznaczało to pogłębienie uzasadnienia bezprawia i przymusu.

Analiza chronologii najważniejszych wydarzeń z historii dyktatury bolszewickiej wskazuje na pierwszeństwo czynu przed jego ideowym „uprawomocnieniem”. „Co najbardziej charakterystyczne dla Lenina i jego partii – pisał Nowak – to jednak nie marksistowska doktryna, ale coś, co można by nazwać najprościej instynktem władzy. Nie będziemy tu wchodzić w spór o genezę tego fenomenu – czy był on specyficznie rosyjski, czy też bardziej uwarunkowany uformowaną na Zachodzie ideologią. Wystarczy tutaj samo skonstatowanie owego fenomenu, który streścić może najprościej formuła dążenia do maksymalnej koncentracji maksymalnej władzy na maksymalnie dużym obszarze. Ogrom rosyjskiego państwa, którego masa spadkowa dostała się w ręce bolszewików, zakres geopolitycznych perspektyw i możliwości nadawał polityce Lenina i jego partii szeroki margines swobody, którą z drugiej strony ograniczały wymogi komunistycznej ideologii”²¹⁹.

Kolejne miesiące istnienia „czerwonej” Rosji zapowiadały koncentrację władzy na obszarze imperium, również totalną rozprawę z wszelkimi formami wewnętrznej autonomii zarówno w miejscowych samorządach (sowieciach), jak i w partii komunistycznej.

Włodzimierz Lenin i jego współpracownicy stworzyli koncepcję ponadnarodowego „państwa robotników i chłopów”, realizowaną przez kierownictwo międzynarodowego ruchu robotniczego – *Komintern*. W praktyce już od 1924 r. utrzymywała się dominacja Józefa Stalina nad *Kominternem* oraz jego władza absolutna w ZSSR, ujawniając jego aspiracje do zwierzchnictwa nad całym światem²²⁰ (idea odziedzi-

²¹⁸ *Ibidem*; por. J. Smaga, *Włodzimierz Lenin – przygoda populistyczna*, [w:] *Zagadnienie rosyjskie...*, s. 111-131; Z. Brzeziński, *Agonia komunizmu...*, s. 133-143.

²¹⁹ A. Nowak, *Polska i trzy Rosje. Studium polityki wschodniej Józefa Piłsudskiego (do kwietnia 1920 roku)*, Kraków 2001.

²²⁰ Warto w tym momencie odwołać się do spostrzeżeń Tadeusza Manteuffla, który w dziele *Kultura Europy średniowiecznej* tak przedstawia proces kształtowania się idei politycznej jedności świata pod zwierzchnictwem cesarza rzymskiego: „Poetycka parabola Ewangelii Jana o jednym pasterzu i jednej owczarni w ustach wyznawców idei odrodzonego cesarstwa nabrała wymowy dowodu świadczącego o konieczności podporządkowania świata chrześcijańskiemu cesarzowi. Piękna zaś przypowieść Ewangelii Łukasza o nie dającym owoców drzewie figowym,

czona po średniowieczu), do bycia *dominus mundi*, oraz żywotność średniowiecznej zasady *rex ist imperator in regno suo*, co w praktyce oznaczało, że dyktator we „własnym” państwie nie musi uznawać nikogo poza sobą. „Zdumiewających wręcz analogii z tą późnośredniowieczną koncepcją – pisał Janusz Stefanowicz – dostarcza postrewolucyjne imperium francuskie („republiki siostrzane”) oraz imperium radzieckie, które od Stalina po Breżniewa przynajmniej w teorii uznawało wewnętrzną suwerenność «bratnich krajów», natomiast zastrzegało dla «imperatora» głos decydujący w sprawach «wspólnoty socjalistycznej», a już bezwarunkowo w odniesieniu do świata niekomunistycznego”²²¹.

Relacje pomiędzy społeczeństwem sowieckim a jego władzą uległy ograniczonym przeobrażeniom wraz z nastaniem epoki Leonida I. Breżniewa. „Nie było to – jak napisał Józef Smaga – odrodzenie autokracji, lecz biurokratycznych bezosobowych mechanizmów, których nowy przywódca okazał się sprawnym użytkownikiem. Hasłem breżniewizmu będzie stabilizacja i konserwacja systemu, w równym stopniu unikanie zbyt ostentacyjnych ruchów restalinizacyjnych, jak i reform”²²². Przełom w sposobie pojmowania władzy przez sowieckich komunistów, w sposobie patrzenia na problemy sowieckiego społeczeństwa przyniosła epoka Gorbaczowa. Ale odwrót od bolszewizmu zapoczątkował upadek ZSSR w 1991 r.

Imperatyw jednej religii wyłącznie prawosławia w imperium rosyjskim pojawił się w XIX w. jako skutek fascynacji Rosjan katolicyzmem i duchowym autorytetem Watykanu. Był on też wynikiem ideowego podziału przedrewolucyjnych myślicieli rosyjskich na okcydentalistów i antyokcydentalistów²²³, a także konsekwencją obecności na obszarze imperium Kościołów łacińskiego oraz unickiego, których istnienie w świadomości politycznej elit rosyjskich nigdy nie znalazło akceptacji²²⁴. Jeżeli ideologia komunistyczna legitymizowała władzę bolszewików, to prawosławie tworzyło fundament ideowy dla caratu. To wyjątkowe miejsce Cerkwi prawosławnej w systemie władzy Romanowów bynajmniej nie odzwierciedlało znaczenia wyznania, religii w państwie carów, a jedynie pożądaną jedność tronu, wiary i języka, którą podważała obecność Kościoła łacińskiego. W opisanym układzie Cerkiew okazała się na tyle „plastyczna”, iż można ją było bez większego trudu włączyć do kształtowanego systemu władzy, o ile tylko władza nie wspierała heretyckich wyzwań skierowanych przeciwko chrześcijańskiemu *universum* jako takiemu.

W rosyjskim programie polityki zagranicznej i strategii podbojów na plan pierwszy była wysuwana idea „Trzeciego Rzymu” (pierwotnie koncepcja teologiczna, która przybrała postać teokratyczno-imperialną i imperialną²²⁵), będąca fuzją dwóch równoważnych komponentów: miecza i krzyża, wyjawiająca zamysł panowania politycznego Rosji w Europie i Azji, spójność przestrzenną i polityczną oraz bizan-

które winno ustąpić miejsca innemu, owocującemu, stała się argumentem przemawiającym za rozszerzeniem władzy cesarza na ziemię pogan”; zob. T. Manteuffel, *Kultura Europy średniowiecznej*, Warszawa 1974, s. 203.

²²¹ J. Stefanowicz, *Suwerenność, rozwój, granice, przyszłość*, [w:] *Między tożsamością i wspólnotą. Współczesne wyznaczniki polityki zagranicznej państw europejskich*, red. J. Stefanowicz, Warszawa 1996, s. 26.

²²² J. Smaga, *Rosja...*, s. 196.

²²³ A. Walicki, *Rosja, katolicyzm...*, *passim*.

²²⁴ A. Boudou, *Stolica Święta a Rosja...*, t. I, s. 25 n.

²²⁵ A. Andrusiewicz, *Cywilizacja rosyjska*, t. I, Warszawa 2004, s. 265 n.; por. F. Memches, *Spadkobiercy idei Trzeciego Rzymu. Rozmowa z Lucjanem Suchankiem, znawcą rosyjskiej myśli politycznej*, „Nowe Państwo” 2003, nr 1 (arch. intern.).

tyjskie „odosobnienie” Moskwy. Pojawiła się ona wraz z upadkiem Konstantynopola w 1453 r., uwypuklając separatyzm kościelny władców Kremla wobec patriarchatu carogrodzkiego. „Wasyl [Ślepy] – pisał Feliks Koneczny – zrywał z patriarchatem, ażeby metropolia moskiewska zawisła była wyłącznie od wielkich książąt, wyznaczających kandydatów na tę godność episkopatowi swemu. Moskwa tworzyła sobie swoje własne prawo kanoniczne, którego prawodawcą był wielki książę”²²⁶. Ideologicznym wyzwaniem rodzącego się imperium było osiągnięcie „jedności” władzy duchownej i świeckiej: „potęga prawosławia powinna wyrażać się w sposób widoczny w potęgę władzy cara”²²⁷ oraz w przekształceniu wiary chrześcijańskiej w program „zbierania ziem ruskich” (idea teokratyczna połączyła się z koncepcją uniwersalnego imperium), który Włodzimierz Marciniak nie bez powodu określił jako „ideologię politycznej integracji ludów prawosławnych”²²⁸. Rozbieżności co do roli politycznej Cerkwi prawosławnej w państwie moskiewskim stały się przyczyną wyodrębnienia się w prawosławiu rosyjskim dwóch przeciwstawnych sobie nurtów: politycznego prawosławia „Wielkiej Rusi” i charyzmatycznego – „Świętej Rusi”²²⁹.

W II połowie XIX w. koncepcja „Trzeciego Rzymu”, odrzucona w swej wersji staromoskiewskiej²³⁰, odżyła w postaci bardziej uniwersalistycznego programu: „Rosja miała wystąpić w roli jedyne go prawomocnego imperium chrześcijańskiego, uświęconego autorytetem biskupa Rzymu”²³¹. W Sołowjowowskiej koncepcji „Trzeciego Rzymu” „dzięki reformom Piotra [I Wielkiego] Rosja zdobyła możliwość spełnienia tej roli bez odwracania się od Zachodu, dowodząc tym samym, że jest nie tylko kontynuacją cesarstwa wschodniego, ale właśnie Rzymem Trzecim zdolnym pogodzić ze sobą historyczną spuściznę obu poprzednich Rzymów”²³². Inny religijno-filozoficzny nurt myśli Włodzimierza Sołowjowa kreował ideę chrystianizacji polityki, która w XX w. zainspirowała rosyjskich myślicieli do podjęcia idei ścisłej więzi zreformowanej Cerkwi prawosławnej z odnowioną państwowością rosyjską, do realizacji bizantyjskiego jeszcze ideału: „symfonii” między Rosyjską Cerkwią Prawosławną a władzą świecką²³³.

Polityka caratu wobec Kościoła katolickiego pozostawała wielowątkowa i wielowymiarowa. To ewidentny skutek przesuwania granic Rosji na Zachód, dyktowany koniecznością przyłączania do niej ziem o wyższym potencjale ekonomicznym niż terytoria moskiewskie. To działania bezwzględnie skutkujące zmianami geopolitycznymi wokół Rosji. To również konfrontacja z europejską rzeczywistością, próby „oswojenia” Europy oraz niemożność dostosowania się do wymogów cywilizacji europejskiej, ujawniająca się w uporczywej antyzachodniości. Rosyjska polityka środkowoeuropejska za jedno z najważniejszych zadań wyznaczała podporządkowanie Rzeczypospolitej Rosji²³⁴, co miało zbliżyć Rosję do centrum Europy z zamiarem

²²⁶ F. Koneczny, *Dzieje Rosji od najdawniejszych do najnowszych czasów*, Warszawa 1921, s. 63.

²²⁷ W. Marciniak, *Rozgrabione...*, s. 18.

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ *Ibidem*, s. 18-19.

²³⁰ A. Walicki, *Rosja, katolicyzm...*, s. 223.

²³¹ *Ibidem*, s. 210.

²³² *Ibidem*, s. 223.

²³³ *Ibidem*, s. 255.

²³⁴ W. A. Serczyk, *Katarzyna II*, Wrocław 1983, s. 154-155.

jej większego zaangażowania w sprawy kontynentu²³⁵. Przybliżając się do centrum Europy, władcy Rosji nie zdołali przewidzieć ogromu problemów, jakie z sobą niosła odmienność wyznaniowa i kulturowa istniejących tam państw i ludów. Niewiele zmieniły w tej sprawie rządy Katarzyny II.

Na stosunek Petersburga do Kościoła katolickiego w Rosji składały się próby bezwzględnej podporządkowania Kościoła urzędnikom carskim (w 1773 r. caryca wydała ukaz tolerancyjny, dający swobodę działania wszelkim organizacjom religijnym z wyjątkiem Kościoła katolickiego²³⁶). Nie bez znaczenia dla sprawy pozostawał fakt obecności w carskiej administracji niemieckich ewangelików²³⁷. Najlepszym przykładem niemieckiej obecności w imperium jest Katarzyna II, wolnomyślicielka i wolterianka²³⁸, w opinii Feliksa Konecznego „Niemkini, pełna pogardy dla wszystkiego, co rosyjskie, a mająca uchodzić w historiografii rosyjskiej za wcielenie rosyjskości, i zwana częstokroć Wielką”²³⁹.

Polityka antykościelna Katarzyny II miała za podstawę nieuznawanie władzy papieża i jej lekceważenie²⁴⁰. Nie oznacza to, że jednocześnie wzmacniała ona prawosławie. Niechęć Katarzyny II do Rzymu brała swój początek w protestanckiej nienawiści do wszystkiego, co papieskie, oraz w ideologii bezbożnego, wojowniczego Oświecenia²⁴¹. W Rosji w II poł. XVIII w. relacje ze Stolicą Apostolską miały również wymiar polityczny i były skutkiem gry Petersburga prowadzonej wobec Europy Środkowej²⁴², państw Rzeszy Niemieckiej (Katarzyna II „służyła dotychczas wielokroć za narzędzie Prusom”²⁴³), Austrii (z którą rywalizowano o Bałkany²⁴⁴) oraz pozostałych królestw i księstw europejskich. Caryca preferowała styl rządów charakterystyczny dla monarchii patrymonialnej, przedstawiając się jako gwarantka pokoju i nienaruszalności życia społecznego. Zachowując kontrolę nad życiem społecznym poddanych, mogła ingerować w ów proces. Trzymając się konsekwentnie zasady *cuius regio, eius religio* – poddawała religię kontroli suwerena; religia była niejako jego własnością.

Początek działań służących ujarzmianiu Kościoła katolickiego w Rosji ilustruje pierwowzór bolszewickiego *Dekretu o ziemi z 1917 r.* – ułożony przez carycę Katarzynę II *Regulamin z 1769 r.*, narzucający *curatorium* władz państwowych nad dobrami kościelnymi²⁴⁵. Postawę rządu wobec Kościoła katolickiego precyzuje nota rządowa z 1799 r., złożona na ręce nuncjusza apostolskiego w Rosji, określająca aksjomaty polityki „kościelnej”:

²³⁵ W. Czapliński, *Zarys dziejów Polski do roku 1864*, Kraków 1985, s. 349; A. Nowak, *Od imperium...*, s. 46 n.

²³⁶ F. Koneczny, *Dzieje Rosji...*, s. 197. F. Koneczny zwraca uwagę, iż we wspomnianym ukazie tolerancyjnym „zastrzeżono (...), że duchowieństwo tolcrowanego wyznania nie może podlegać żadnej zwierzchności poza państwem. Stała więc i Katarzyna na stanowisku niemiecko-protestanckiej «Landeskirche», a trzymała się tych zasad tym chętniej, że czyniły one władcę kraju najwyższym zarządcą majątku kościelnego”.

²³⁷ *Ibidem*, s. 191.

²³⁸ A. Boudou, *Stolica Święta a Rosja...*, t. 1, s. 18.

²³⁹ F. Koneczny, *Dzieje Rosji...*, s. 190.

²⁴⁰ A. Boudou, *Stolica Święta a Rosja...*, t. 1, s. 26.

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² W. A. Serczyk, *Katarzyna II...*, s. 152.

²⁴³ F. Koneczny, *Dzieje Rosji...*, s. 208; inaczej: W. A. Serczyk, *Katarzyna II...*, s. 136 n.

²⁴⁴ *Ibidem*, s. 207.

²⁴⁵ A. Boudou, *Stolica Święta a Rosja...*, t. 1, s. 19.

1. Sprawy doczesne Kościoła katolickiego w Rosji podlegają bez zastrzeżeń ustawodawstwu świeckiemu.
2. Zwierzchnictwo biskupa rzymskiego winno się ograniczyć jedynie do spraw duchowych, a więc do utrzymania wszelkich obrzędów i dogmatów w podległym mu Kościele, ponieważ jest to warunkiem dla zachowania jedności między głową Kościoła i jego członkami.
3. Bulle papieskie winny się odnosić „jedynie do spraw z tego zakresu”.
4. Przed zwróceniem się do Rzymu o bulę należy uzyskać uprzednio na to zgodę cesarza. Wszelkie bulle wysyłane do Rosji winny być przedstawione cesarzowi i zaopatrzone w wizę²⁴⁶.

Zdaniem jezuity o. Adriana Boudou, „ustawodawstwo Katarzyny, tyżące się Kościoła rzymsko-katolickiego, będzie odtąd uważane za podstawową i nienaruszalną zasadę, innymi słowy, za dogmat państwowej polityki”²⁴⁷.

Powiększaniu obszaru kontroli nad sprawami służył problem prawosławia na Ukrainie. „Carowa – pisał Władysław A. Serczyk – zwracała również uwagę na ukraiński Kościół prawosławny stwierdzając, że występują w nim wyraźne wpływy religii rzymskokatolickiej” i jako *panaceum* nakazywała odpowiednią dla niego politykę kadrową²⁴⁸. W ten oto sposób w relacje polityczne z papieństwem Petersburg wprowadzał kwestię polską, którą z czasem ubrano w pojęcie „polskiej intrygi”.

Tryumfem polityki imperialnej Rosji była pogłębiająca się ingerencja w wewnętrzne sprawy Polski. W polsko-litewskiej Rzeczypospolitej istotą znanych działań w sferze religii był zamiysł Katarzyny zniszczenia unii kościelnej, w Petersburgu odbieranej jako zagrożenie dla rosyjskiego panowania na terytoriach graniczących z państwem polskim. Ważna była też postawa prawosławnych hierarchów dostrzegających w unii zagrożenie dla rosyjskiej Cerkwi prawosławnej. Dla religijnie obojętnej imperatorowej unia kojarzyła się z niepożądaną ekspansją Rzymu na terytorium Rosji oraz z dodatkowymi problemami w stosunkach ze Stolicą Apostolską.

W antykościelną politykę carycy wpisywał się sejm zwołany w Warszawie w 1768 r., który uchwalił pozostawienie unitom wszystkich tych cerkwi, które były unickie przed 1717 rokiem²⁴⁹. Nie pozostawało to bez wpływu na sytuację Kościoła unickiego w Rzeczypospolitej, któremu pokazano, że nie może on liczyć na wsparcie szlacheckiego parlamentu. Ten sam 1768 r. przyniósł na Ukrainie, za sprawą rosyjskiej agitacji, powstanie chłopskie, podczas którego w cerkwiach prawosławnych święcono noże na rzeź Lachów „zbierających się rzekomo znieść prawosławie!”²⁵⁰. Feliks Koneczny twierdzi, że „skupiło się [powstanie] na unitach, których wymordowano wówczas przeszło 200 000”²⁵¹. Według tego historyka na terytoriach zabranych przez Rosję w latach 1772-1796 unicy stracili 9316 parafii i 145 klasztorów²⁵².

²⁴⁶ *Ibidem*, s. 27.

²⁴⁷ *Ibidem*, s. 26.

²⁴⁸ W. A. Serczyk, *Katarzyna II...*, s. 158.

²⁴⁹ F. Koneczny, *Dzieje Rosji...*, s. 202.

²⁵⁰ *Ibidem*, s. 203.

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² *Ibidem*, s. 211.

Kryzys i upadek caratu był jednoznaczny z unicestwieniem dotychczasowych koncepcji politycznych odnoszących się do Stolicy Apostolskiej i Kościoła katolickiego w Rosji. Począwszy od puczu bolszewickiego w listopadzie 1917 r., miejsce prawosławia zajęła nowa, ponadpaństwowa, ponadwyznaniowa i ponadnarodowa ideologia: marksizm-leninizm. Jej ważnym uzupełnieniem była bolszewicka *quasi*-religia – wojujący ateizm: „ateizm sowiecki nie był bezreligijnym humanizmem: to krucjatowa religia marksizmu z własnymi zbawcami i świętymi, z nieomylnością i fundamentalistycznym odczytywaniem pism usakralnionych”²⁵³.

Cechą nowej władzy porewolucyjnej było wyraźnie zaznaczone dążenie do skupienia wokół niej mieszkańców „czerwonej” Rosji oraz „wyzwalanych” narodów europejskich. W praktyce stanowiło to powrót do koncepcji religii państwowej jako uniwersalistycznej siły spajającej narody bolszewickiego imperium, z wyraźnie odznaczającą się opcją: Rosjanin – bolszewik, Polak – bolszewik, Niemiec – bolszewik, innymi słowy, do sytuacji, w której siła spójności religii i narodu powodowałaby podporządkowanie narodu ideologii państwowej. Z analizy sytuacji wewnętrznej „czerwonej” Rosji wynikało, że sowieccy komuniści pozostając zarówno przed, jak i po II wojnie światowej na starych pozycjach, zmodyfikowanych jedynie w odniesieniu do aktualnej sytuacji międzynarodowej²⁵⁴, nie byli zainteresowani większymi swobodami dla Kościoła katolickiego²⁵⁵, podkreślając jego wsteczną linię polityczną. Józef Smaga twierdzi, że w epoce Chruszczowa „wrogość wobec religii i wierzących była w głównej mierze motywowana przygotowaniem do wejścia w komunizm, z którym «opium dla ludu» było nie do pogodzenia”²⁵⁶. W rzeczywistości partia komunistyczna, przyjmując postać *quasi*-zakonu i nadając swej ideologii charakter *quasi*-religii nie była zainteresowana konfrontacją z poszczególnymi nurtami chrześcijaństwa. „Uchwalony po XXII zjeździe partii *Kodeks moralny budowniczego komunizmu* kolejny raz dowiódł, iż komunizm traktuje wiarę religijną jako swego konkurenta, pragnąc przejąć większość jej kategorii pojęciowych i form obrzędowych. Nieprzypadkowo *Kodeks* okazał się «bliźniaczo niemal podobny do dziesięciorga przykazań»”²⁵⁷.

Odradzenie życia religijnego nastąpiło wraz z epoką Breżniewa²⁵⁸, już po konferencji KBWE w Helsinkach w 1975 r., której postanowienia komuniści przyjęli z dużym niepokojem, zdając sobie sprawę z niemożności utrzymania przez dłuższy okres dotychczasowej polityki wobec własnego społeczeństwa²⁵⁹.

Na przełomie XVIII i XIX w. w Europie dokonała się transformacja dotychczasowej monarchii absolutystycznej i patrymonialnej w monarchię nowego typu. W cesarstwie rosyjskim mamy w owym czasie do czynienia z rewolucją „na odwrót”: „najpierw poprzez argumenty natury dynastycznej i religijnej, a następnie, w epoce etnicznego nacjonalizmu, odwołując się do etnicznej tożsamości między współ-

²⁵³ J. Smaga, *Rosja...*, s. 191.

²⁵⁴ *Ibidem*, s. 190-191.

²⁵⁵ W czasach dyktatury Nikity S. Chruszczowa okres względnej wolności religii przypadł na lata 1955-1957 i od 1963 r.; por. J. Smaga, *Rosja...*, s. 190-191.

²⁵⁶ *Ibidem*, s. 191.

²⁵⁷ *Ibidem*.

²⁵⁸ *Ibidem*, s. 224-225.

²⁵⁹ *Ibidem*, s. 212-213, 217.

czesnym narodem rosyjskim (i jego imperium) a państwem Rusi Kijowskiej”²⁶⁰. W Europie Zachodniej u schyłku XVIII w. transformacja ustrojowa inicjowała działania polityczne związane z przejmowaniem suwerenności w państwie przez naród, w tym procesy narodotwórcze. Jednak w imperium do wykształcenia się narodu jako najważniejszej siły politycznej państwa, jako jego suwerena, nie doszło. Pogrzebały je decyzje cara Mikołaja II: pierwsza, nawiązująca do powstania ludowego w Berlinie w 1848 r., że „nie wpuści obcej zarazy do cesarstwa”, druga o interwencji na Węgrzech w 1849 r.²⁶¹

Niemożliwość „upolityczniania się” narodu zaciążyła na rozwoju społecznym i politycznym Rosji, m.in. zachowując naród w pozycji wasala (wielu badaczy prawidłowo wskazuje na rolę niewolnika) władzy, w pierw carskiej, a później bolszewickiej, co skutkowało wynaturzeniami w rosyjskich systemach zarządzania. W sferze ideologii utrzymania *status quo* służyła wspomniana już konstrukcja intelektualna – „ruska triada”, spinająca w programową całość najważniejsze filary państwa: władzę, konfesję i społeczeństwo. Nie trzeba dodawać, że idea „ruskiej triady”, swoiste *instrumentarium* zniewolenia, została oparta na historycznym doświadczeniu i formacji religijno-intelektualnej mieszkańców Rosji, umożliwiającym władzy korzystanie w pełni, bez najmniejszych ograniczeń i moralnych zahamowań, z uroków samodziśzwawia. W sferze polityki społecznej oznaczała ona pełną kontrolę caratu nad społeczeństwem, któremu nieodmiennie w XIX i XX w. odmawiano prawa do bycia suwerenem we własnym państwie.

Współczesne społeczeństwo rosyjskie pozostaje duchowym spadkobiercą imperialnej przeszłości i kultury Rosji²⁶²; i tej, którą uosabiają czasy carskiego samodziśzwawia, i tej z epoki bolszewicko-sowieckiej. Rosyjska tożsamość duchowa z przełomu XIX i XX w. symbolizowała imperium będące przedłużeniem istoty monarchii. Mimo modernizowania się monarchii w XIX w. nie doszło do przedzierzgnięcia się ludu Rosji w naród rosyjski (siłę aktywną, kreującą stosunki społeczne i polityczne) oraz poddanych w obywateli. Badacze wskazują na uwarunkowania tego zjawiska, wyróżniając czynnik geograficzny oraz religijny, a ściślej dziedzictwo religijne²⁶³. Stworzenie nowego państwa wymagało przyjęcia odmiennej formuły ideowej – już nie teologicznej czy monarchicznej; była nią wspólnota idei i języka. Przy samoidentyfikacji mieszkańców imperium: religia (ruska) – język (ruski) – narodowość (ruska), nie zapowiadało to szybkiego stworzenia nowoczesnego narodu. Dla Kościoła katolickiego nieuniarodowiona Rosja stanowiła poważną przeszkodę w jego działalności misyjnej.

Wydaje się, że zahamowanie procesu kształtowania się w Rosji nowoczesnego pojęcia ludu w relacji do pojęcia narodu nastąpiło wraz z powstaniem listopadowym w Polsce. Procesy narodotwórcze w imperium carów zbiegły się w czasie z rozwojem idei słowianofilskich (wizja idealnego prawosławia, idealnego absolutyzmu i idealnej ludowości²⁶⁴), ukazując, że „państwo rosyjskie «powstało nie drogą podboju, ale drogą

²⁶⁰ R. Szporluk, *Imperium, komunizm...*, s. 86-89.

²⁶¹ G. Przebinda, *Piekło z widokiem...*, s. 139.

²⁶² E. Thompson, *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, Kraków 2000.

²⁶³ R. Pipes, *Rosja, komunizm...*, s. 12-13.

²⁶⁴ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea...*, s. 55.

dobrowolnego wezwania władzy», «podstawę państwa rosyjskiego stanowią: zgoda, wolność i pokój»²⁶⁵. Andrzej Walicki twierdzi, że ideologia słowianofilska „wykryształizowana w końcu lat trzydziestych, uważana jest dość powszechnie za pierwszą próbę wyrażenia, bądź skonstruowania, rosyjskiej samowiedzy narodowej”. Jeżeli prawdą jest to, co Mikołaj Bierdiajew pisał o Aleksym Chomiakowie, że „rosyjska samowiedza narodowa zaczęła istnieć dopiero wtedy, gdy Iwan Kirejewski i Aleksy Chomiakow śmiało zapytali się o to, czym jest Rosja, na czym polega jej istota, jej powołanie i miejsce na świecie”²⁶⁶, to prawdą jest też i to, że te pytania odnosiły się do politycznej tożsamości Rosji w stosunkach międzynarodowych, a nie odzwierciedlały procesów narodotwórczych w imperium. Kierując się tezami zawartymi w książce Michaela Hardta i Antonia Negri, iż „narod stał się jawnie pojęciem streszczającym hegemonicznie, burżuazyjne rozwiązanie problemu suwerenności”²⁶⁷, należałoby skonstatować, że w carskiej Rosji i, jak się rychło okaże, w Rosji Sowieckiej idea narodu nigdy nie mogła zapuścić korzeni, już na wstępie przegrywając konfrontację z rosyjską odmianą idei gminowładztwa – koncepcją wspólnoty gminnej-*obszcziny*, której upowszechnianiem zajmowali się słowianofile²⁶⁸.

Wchodząc w epokę Wiosny Ludów, Rosja zdawała się być absolutnie nieprzygotowana na narastanie procesów narodotwórczych, czemu trudno się dziwić. Eva Thompson i Maria Bobrownicka nadmieniają, że w miarę jak obszar imperium rosyjskiego się powiększał, takie terytoria jak Dagestan, Estonia, Ukraina czy Tatarstan zaczynano nazywać Rosją²⁶⁹. Roman Szporluk sugeruje, że imperium nie miało przemyślanej koncepcji rozwiązania problemu. „Państwo rosyjskie odpowiedziało na ten proces narodowego i religijnego różnicowania się imperium oraz na nadejście ery nacjonalizmu w Europie formułując swą własną wizję Rosji w postaci doktryny tzw. oficjalnej narodowości, według której fundamentem Rosji były prawosławie, samodzierżawie i *narodnost*”²⁷⁰. To ostatnie pojęcie w języku rosyjskim ma znaczenie „lud”, co należałoby wyjaśniać jako „społeczeństwo Rosji”. Wspomniana idea ma za sobą bogatą tradycję, zapoczątkowaną przez Aleksandra Puszkina i dekabrystów (koncepcja jednojęzyczności Rosji²⁷¹). W praktyce ideę oficjalnej narodowości można było odebrać jako doktrynalne uzasadnienie wielu działań politycznych m.in. w tzw. zachodnich guberniach Rosji, poczynawszy od depolonizacji guberni litewsko-ruskich²⁷², aż po sposób prowadzenia przez carat polityki narodowościowej, charakteryzującej się według Andrzeja Nowaka ideologicznym napięciem między

²⁶⁵ W. Feldman, *Dzieje polskiej myśli politycznej w okresie porzbiurowym (próba zarysu)*, t. 1, Kraków 1914, s. 201.

²⁶⁶ A. Walicki, *Rosja, katolicyzm...*, s. 58-59.

²⁶⁷ M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, Warszawa 2005, s. 118.

²⁶⁸ Z. Madej, *Rosyjskie zmagania cywilizacyjne*, Warszawa 1993, s. 52-53.

²⁶⁹ E. Thompson, *Trubadurzy imperium...*, s. 26; M. Bobrownicka, *Patologie tożsamości narodowej...*, s. 65.

²⁷⁰ R. Szporluk, *Imperium, komunizm...*, s. 98.

²⁷¹ M. Bobrownicka, *Patologie tożsamości narodowej...*, s. 65.

²⁷² D. Beauvois, *Polacy na Ukrainie 1831-1863. Szlachta polska na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie*, Paryż 1987; L. Zasztowt, *Kresy 1832-1864. Szkolnictwo na ziemiach litewskich i ruskich dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1997; idem, *Zsyłka i przesiedlenia ludności polskiej z zachodnich guberni w głąb Cesarstwa Rosyjskiego po Powstaniu Stryczniowym*, „Przegląd Wschodni” 1998, t. 5, z. 2; A. Nowak, *Od imperium...*, s. 109-144.

biegunami: imperialnym (ponadnarodowym) i nacjonalistycznym (prawosławno-wielkoruskim)²⁷³.

Pojęcie narodu w XIX w. władze Rosji carskiej rezerwowały dla trzech wschodniosłowiańskich „grup etnograficznych”: Wielkorusów, Małorusinów i Białorusinów²⁷⁴. Konsekwencją takiego widzenia problemu był wrogi stosunek caratu do ukraińskiego ruchu odrodzenia narodowego. W 1876 r. rząd rosyjski zakazał publikacji ukraińskich utworów oraz wystawiania ukraińskich sztuk i pieśni²⁷⁵. Kształtowanie się w Rosji idei narodowej przypadło na I poł. XIX w.²⁷⁶ Rozwój separatyzmu ukraińskiego to II poł. tego stulecia²⁷⁷. Henryk Głębocki²⁷⁸ oraz Andrzej Nowak²⁷⁹ zwracają uwagę na polski aspekt sprawy. Zdaniem Nowaka, opierającego się na badaniach H. Głębockiego, „niemożność osiągnięcia kompromisu z polskimi aspiracjami politycznymi była przede wszystkim rezultatem dojrzewania rosyjskiej idei narodowej, rosyjskiego nacjonalizmu – mówiąc inaczej. Formował się on na fali posewastopolskiej «odwilży» w ścisłym powiązaniu z hasłami liberalnymi: dążeniem do naprawy i wzmocnienia państwa poprzez dopuszczenie do głosu jego (tak czy inaczej rozumianej) narodowej reprezentacji”²⁸⁰. Nieco inaczej problem widział Isaiah Berlin. Twierdził on, że „brak elementarnych praw i wolności, jakie nastąpiły po roku 1848 – zamiast skłonić do rozpacz i apatii, uprzytomnił wielu rosyjskim myślicielom zupełną nieprzystawalność ich kraju do względnie liberalnych instytucji Europy, co paradoksalnie stało się podstawą późniejszego rosyjskiego optymizmu i płynącej zń głębokiej nadziei na wyjątkowo szczęśliwą, wspaniałą przyszłość, Rosji jedynie przeznaczoną”²⁸¹.

Potężnego wzmocnienia wspomniana idea doznała w okresie powstania styczniowego²⁸², i prawie natychmiast przyjęła formułę „państwowego nacjonalizmu”²⁸³. Andrzej Walicki rosyjską ideę narodową nazwał rosyjskim etnonacjonalizmem, podkreślając w swoich rozważaniach, że jego twórcami byli rosyjscy słowianofile²⁸⁴.

Upadek powstania styczniowego nie uniemożliwił słowianofilom dalszego koncentrowania się na sprawie polskiej. Z zagrożenia polskością Iwan Aksakow²⁸⁵, jeden z najwybitniejszych przedstawicieli tego ruchu, wyciągał wniosek co do redefinicji pojęcia „lud Rosji”. Pisał on mianowicie, że „aby dać odpór śmiertelnemu wrogowi, Rosjanie muszą stać się w pełni Rosjanami. Nie wystarczy tradycyjny patriotyzm

²⁷³ *Ibidem*, s. 118-120, 121-122.

²⁷⁴ R. Szporluk, *Imperium, komunizm...*, s. 98-99.

²⁷⁵ *Ibidem*, s. 99.

²⁷⁶ *Ibidem*, s. 100.

²⁷⁷ Z. Fras, *Polskie ugrupowania polityczne wobec kwestii ruskiej w Galicji 1860-1875*, „Studia Wschodnie”. Prace Historyczne II, red. K. Matwijowski i R. Żerelik, Wrocław 1993, s. 69-75. O polskim aspekcie zagadnienia: K. Grygajtis, *Polskie idee federacyjne i ich realizacja w XIX i XX w.*, Częstochowa 2001, s. 39 n.; B. Stoczeńska, *Litwa, Białoruś i Ukraina w myśli politycznej Leona Wasilewskiego*, Kraków 1998.

²⁷⁸ H. Głębocki, *Fatalna sprawa. Kwestia polska w rosyjskiej myśli politycznej (1856-1866)*, Kraków 2000.

²⁷⁹ A. Nowak, *Od imperium...*, s. 126 n.

²⁸⁰ *Ibidem*, s. 127.

²⁸¹ I. Berlin, *Rosyjscy myśliciele*, s. 4.

²⁸² H. Głębocki, *Fatalna sprawa...*, s. 300 n.; A. Nowak, *Od imperium...*, s. 128.

²⁸³ *Ibidem*, s. 130.

²⁸⁴ A. Walicki, *Rosja, katolicyzm...*, s. 110 n.

²⁸⁵ *Ibidem*, s. 112 n.

państwowy: moralnym siłom europeizmu i polonizmu Rosja przeciwstawić musi «nie imperium, ale potęgę rosyjskiego ducha narodowego»²⁸⁶. Dowodził, że taka przemiana jest możliwa, gdyż „dzięki buntom polskim ludność rosyjska zaczęła zdobywać samowiedzę narodową”²⁸⁷.

Zajmując się kwestią polskiego zagrożenia Aksakow zmuszony był przyjrzeć się bliżej zagadnieniom białoruskim. Zdaniem Andrzeja Walickiego, „Białorusini bowiem byli w tej koncepcji zachodnią odmianą Rosjan, różniącą się od Wielkorusów głównie tym, że poddawano ją przez wieki naporowi katolicyzmu i demoralizującemu wpływowi spolonizowanych warstw wyższych. Powstanie styczniowe uświadomiło tej ludności, że sprawa polska nie jest jej własną sprawą. Dzięki temu w «zachodnich guberniach» możliwe jest dziś odrodzenie narodowe na wzór czeski»²⁸⁸. Postulując izolowanie ludności białoruskiej od „polskiego zagrożenia” ten „wybitny” słowianofil tworzył ideowe podstawy programu przekształcenia wielonarodowego imperium w rosyjskie państwo narodowe, co Andrzej Walicki określił jako „rusyfikację samowładztwa”²⁸⁹. Maria Bobrownicka za Evą Thompson twierdzi, że „dążność do ujednolicenia kulturowego ziem rosyjskich i nierosyjskich to dalsze skutki zauroczenia świadomości rosyjskiej ideą imperialną”²⁹⁰.

W czasach carskich myślicielom rosyjskim nie udało się stworzyć rosyjskiej ideologii narodowej, a w konsekwencji przekształcić Rosji z wieloetnicznego imperium w rosyjskie państwo narodowe²⁹¹. Przeszkodą okazała się wielonarodowa struktura ludnościowa kraju, bliskie pokrewieństwo carów z niemieckimi dynastiami, wielkomocarstwowe i agresywne ideologie wspierające ekspansjonizm imperium, antyokcydentalizm, uniemożliwiający recepcję europejskich koncepcji politycznych, na czele z politycznie sprawdzonym federalizmem. W Rosji brakło rewolucji burżuazyjnej, gdyż burżuazja rosyjska praktycznie nie istniała, więc nie istniały społeczne warunki dla liberalnych reform²⁹². Według Berlina w Rosji czasów industrializacji „nie osłabło dążenie do reform, rewolucyjny zapał i wiara w możliwość przeprowadzenia zmian poprzez nacisk opinii publicznej, agitację lub, jak chcieli niektórzy, działalność konspiracyjną. Wręcz przeciwnie, dążenie to nasiliło się”²⁹³. Wzrost oddziaływanie ideologii antydemokratycznych i imperialnych, czego przykładem są dzieje panslawizmu i jego twórców. Poprzestaśmy tylko na panslawistach. Rosyjscy panslawiści akceptując ideę słowiańskiej federacji, wskazywali na rosyjskie samodzielnictwo jako najwłaściwszy dla niej typ rządów²⁹⁴. Należy wątpić, czy pomogło to coś Rosji. Reakcyjna idea siłę imperium kierowała na zewnątrz, do konfrontacji z Turcją i Austro-Węgrami, szykując państwu zgon.

Pucz bolszewicki w Rosji w 1917 r. oraz zwycięskie wojny bolszewików zatrzymały proces dekolonizacji imperium, jego rozpad na mniejsze państwa na-

²⁸⁶ *Ibidem*, s. 116.

²⁸⁷ *Ibidem*.

²⁸⁸ *Ibidem*.

²⁸⁹ *Ibidem*, s. 119.

²⁹⁰ M. Bobrownicka, *Patologie tożsamości narodowej...*, s. 65.

²⁹¹ R. Szporluk, *Imperium, komunizm...*, s. 245.

²⁹² I. Berlin, *Rosyjscy myśliciele...*, s. 4.

²⁹³ *Ibidem*, s. 5.

²⁹⁴ Z. Madej, *Rosyjskie zmagania...*, s. 55.

rodowe. Bolszewicka alternatywa rozwojowa doprowadziła do wykształcenia się komunistycznego modelu „społeczeństwa zamkniętego”²⁹⁵, który ułatwił powstanie w Związku Sowieckim typowego systemu totalitarnego²⁹⁶. Ponadnarodowy charakter ideologii komunistycznej, specyficzna polityka zagraniczna²⁹⁷ i zbrodnicza polityka wewnętrzna²⁹⁸, w tym narodowościowa²⁹⁹, stopniowo przybliżały państwo sowieckie ku formule imperium, a produktem zbrodnicznej indoktrynacji był „człowiek sowiecki”³⁰⁰. Kolejny krok „ku źródłom” umożliwiła II wojna światowa, w czasie której i po której „na porządku dziennym było już publiczne i oficjalne utożsamianie Związku Sowieckiego z Rosją carską”³⁰¹. W sferze życia religijnego okres dyktatury komunistycznej zaznaczył się totalną ateizacją społeczeństwa³⁰²: „obecnie Kościół syberyjski jest pełen paradoksów i nadziei. Na Syberii brakuje świątyń, księży i zakonnic (...). W środowisku syberyjskim Kościół katolicki pozostaje bez legitymacji społecznej. Nikt na niego nie czeka. Jest osamotniony, obcy i niepotrzebny”³⁰³.

Demokratyzacja systemu sowieckiego w połowie lat osiemdziesiątych zamiast transformacji w sferze ekonomii i zarządzania przyniosła dekompozycję imperium sowieckiego oraz secesję dotychczasowych sowieckich republik związkowych, w tym w latach 1990-1991 oddzielenie się Rosji³⁰⁴. Wydarzenia 1991 r., stawiając przed rządzącą elitą problem zdefiniowania i rozwiązania rosyjskiej kwestii narodowej, zdawały się pytać: „Co to jest Rosja?”, „Co to są Rosjanie?”³⁰⁵. W efekcie doprowadziły do podziału społeczeństwa na tych, którzy opowiadają się za restytucją imperium – „strażników imperium”, i na tych, którzy udzielili wsparcia nowej Rosji – „budowniczych narodu”³⁰⁶. Roman Szporluk do „strażników imperium” zaliczył wojsko, milicję i biurokrację państwową³⁰⁷. Zdaniem tego badacza, „«stróż imperium» wyjątkowo uparcie trwają przy koncepcji «narodu sowieckiego»”. Gdy jednak bliżej przyjrzeć się ich poglądom, okazuje się, że broniony przez nich «naród sowiecki» to tylko pewna forma narodu rosyjskiego”³⁰⁸. Źródłem opisanego stanu było według Szporluka przekonanie, że „narodowość rosyjska nie jest równorzędna ze wszystkimi pozostałymi kategoriami etnicznymi w ZSRR: stoi ona ponad tamtymi i to jest właśnie wyróżniająca cecha sowieckiego «uniwersalizmu»”. Podejście to

²⁹⁵ *Ibidem*, s. 79 n.

²⁹⁶ *Ibidem*, s. 124 n.

²⁹⁷ K. Grygajtis, *Sowiecka strategia...*, *passim*.

²⁹⁸ T. Kołakowska, *Psychiatria sowiecka i dysydenci. Na marginesie książki S. Blocha i P. Reddaway'a „Polityczne szpitale w Rosji”*, b.m.w. [ok. 1980]; P. Zychowicz, *Kompromis z prawdą. Z nazizmem trzeba porównać komunizm, a nie stalinizm*, „Rzeczpospolita”, 4 V 2006, s. 10.

²⁹⁹ M. Iwanow, *Pierwszy naród...*, *passim*.

³⁰⁰ L. Suchanek, *Człowiek radziecki i naród radziecki. Eksperyment ideologiczny i etniczny*, [w:] *Współcześni Słowianie wobec własnych tradycji i mitów. Symposium w Castel Gandolfo 19-20 sierpnia 1996 r.*, red. M. Bobrowska, L. Suchanek, F. Zięjka, Kraków 1997, s. 133-134.

³⁰¹ R. Szporluk, *Imperium, komunizm...*, s. 238.

³⁰² S. Koller, *Proces odradzania się Kościoła katolickiego na Syberii w latach 1991-1998 (analiza socjologiczno-pastoralna)*, Kraków 2001; S. Koller, *Postsowiecka religijność katolików na Syberii (w świetle ankiety Nowosybirskiej Administratury z 1994 roku)*, Kraków 2003.

³⁰³ *Ibidem*, s. 146.

³⁰⁴ R. Szporluk, *Imperium, komunizm...*, s. 244-245.

³⁰⁵ Charakterystyka społeczeństwa posowieckiego: S. Koller, *Postsowiecka religijność...*, s. 32-33.

³⁰⁶ R. Szporluk, *Imperium, komunizm...*, s. 117.

³⁰⁷ *Ibidem*, s. 119.

³⁰⁸ *Ibidem*, s. 122.

zakłada, że jedność ZSRR opiera się na wtopieniu nie-Rosjan w Rosję, nie zaś na ich integracji na równych prawach³⁰⁹. Alternatywą dla imperium miała być Rosja jako demokratyczne państwo narodowe, którego wizję próbował przez pierwsze lata swoich rządów realizować Borys Jelcyn. Rosja Władimira Putina to nowa jakość, to reaktywacja imperialnej utopii³¹⁰.

W „symfonii” dwóch władz

Obecność Kościoła katolickiego w Federacji Rosyjskiej została wpisana w nową rzeczywistość polityczną, kształtowaną przez władze państwowe oraz Cerkiew prawosławną (według Dominika Morawskiego „zarażoną antykatolickim wirusem”³¹¹; Maria Bobrownicka posługuje się pojęciem „nacjonalizacja prawosławia”³¹²). Grzegorz M. Kuta, poprzez nawiązanie do bizantyjskiej koncepcji harmonijnego współdziałania „tronu” i „ołtarza”³¹³, określił tę rzeczywistość jako „symfonię” dwóch władz³¹⁴. Sytuację tę Maria Bobrownicka charakteryzuje następująco: „Wszystkie te dążenia imperialne, niezależnie od tego, jakimi metodami były realizowane, popierała Cerkiew. Ze względu na typowo bizantyjski cesaropapizm i traktowanie religii jako narzędzia władzy politycznej, jakiejkolwiek konflikty czy choćby różnice zdań między władzą państwową a Cerkwią nie były możliwe. To tylko Europa Zachodnia stworzyła podwaliny dualizmu *regnum i sacerdotum*. Toteż w polskiej i rosyjskiej świadomości relacje państwo – Kościół różniły się zasadniczo. Podczas gdy w Rosji utożsamianie Kościoła Powszechnego (prawosławnego) ze słowiańską wiarą w Ruś Powszechną przyniosło odrodzenie idei Trzeciego Rzymu, w Polsce zawsze sakralizację władzy uważano za uzurpację”³¹⁵.

Czasy po upadku ZSSR, opisywane jako „epoca” Borysa Jelcyna, w polityce zagranicznej władz Federacji charakteryzowały się swoistymi poszukiwaniami miejsca Rosji we współczesnej Europie i świecie, co w sferze idei otwierało polityczny dyskurs – czy kontynuować pozostawiony przez bolszewików w spadku program „nowej” Rosji jako nowego imperium, czy też Rosja ma pozostać regionalnym mocarstwem i państwem narodowym? Implikacje obu programów działania miały konkretny wymiar polityczny, przekładający się m.in. na relacje Federacji Rosyjskiej z USA, państwami Europy Zachodniej, z Polską oraz na stosunek Moskwy do kwestii działalności w Rosji Kościoła katolickiego. W koncepcji „antyimperialnej” pierwszeństwo w ideologii państwowej zyskiwał problem tworzenia nowej tożsamości politycznej Rosji na bazie idei narodowej wspartej prawosławiem oraz ciążenie ku Europie, zapoczątkowane koncepcją Gorbaczowowskiego „wspólnego domu

³⁰⁹ *Ibidem*, s. 123.

³¹⁰ K. Grygajtis, *Polityka zagraniczna Rosji Władimira Putina. Wyzwania, zagrożenia, uwarunkowania*, [w:] *Z dziejów Polski XIX i XX wieku. Księga Jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Ryszardowi Szwedowi*, red. T. Dubicki i T. Panecki, Częstochowa 2004, s. 441-477.

³¹¹ D. Morawski, *W ślepym zaulku. Watykan–Rosja, „Rzeczpospolita”*, 20-21 VII 2002, s. A10.

³¹² M. Bobrownicka, *Patologie tożsamości narodowej...*, s. 67.

³¹³ G. M. Kuta, *Symfonia dwu władz?...*, s. 24-36.

³¹⁴ *Ibidem*.

³¹⁵ M. Bobrownicka, *Patologie tożsamości narodowej...*, s. 68-69; por. A. Łazari, *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem?*, Katowice 1996.

europiejskiego”, włączonego w wizję Wielkiej Europy „od Atlantyku po Ural”³¹⁶. W pokomunistycznej Rosji nie udało się stworzyć „nowej wielkiej wizji Europy z udziałem Rosji”, gdyż Kreml „trwa w żałobie po minionej wielkości albo ulega psychozie rozszerzenia NATO na Wschód, co kreowało przekonanie, że oto Rosja jest wypychana z jednoczącej się Europy”³¹⁷. Dalsza polityka mogła tylko skutkować „przesunięciem” jej ku Azji: odrodzeniem eurazjatyckich koncepcji oraz poszukiwaniami bardziej uniwersalistycznych niż imperatyw „unarodowienia” posowieckiej „masy spadkowej” programów dla ideologii państwowej Federacji Rosyjskiej, innymi słowy, zwrot ku reaktywacji imperium. W tej sytuacji pierwszeństwo musiało przypaść takim ponadnarodowym „wartościom”, jak ekspansjonizm i terytoriocentryzm³¹⁸, idei jedności „tronu i ołtarza” oraz znanej z kart historii „ideologii odwetu”, charakterystycznej dla polityki Republiki Weimarskiej³¹⁹.

Istnieją istotne różnice pomiędzy miejscem prawosławia w polityce wewnętrznej Rosji w epoce Borysa Jelcyna i w czasach Władimira Putina. Jeżeli u schyłku XX w. znaczenie Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej jawiło się jako zasadniczy filar ideowy nowej władzy, jako substrat nowej politycznej rzeczywistości Rosji, to już w XXI w. Cerkiew tworzyła płaszczyznę, na bazie której Kreml rozpoczął realizowanie programu reaktywacji imperium. Podobne spostrzeżenia, ukazujące proces przewartościowywania priorytetów w międzynarodowych relacjach Moskwy, możemy odnieść do zjawiska kształtowania się nowej tożsamości w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej³²⁰. Rzecz charakterystyczna: wyróżnikiem początków czasów Borysa Jelcyna pozostawał szeroko rozumiany partykularyzm polityczny, kulturowy i religijny – system wielopartyjny, „kompromisowość polityki Moskwy wobec członków Wspólnoty Niepodległych Państw oraz innych podmiotów stosunków międzynarodowych”, rozwój różnych form federalizmu, tworzącego podstawy ideowe równouprawnienia wyznań i kultur w Rosji wraz z jednoczesnym stymulowaniem procesu „umacniania się roli interesu gospodarczego państwa nad racjami ideologicznymi”, co w sumie dawało możliwość wykreowania pozycji narodu rosyjskiego w Federacji według zasady *primus inter pares*. Zdaniem Kazimierza Łastawskiego, w czasach Jelcynowskich „nie doszło jednak w Rosji do zakończenia «procesu formowania jednoczącej idei narodowej, określającej nie tylko podstawy światopoglądowe, ale i długofalowe cele rozwoju wielonarodowego społeczeństwa rosyjskiego, podstawowe kierunki i sposoby ich osiągnięcia»”³²¹. Partykularyzm i federalizm początków epoki Jelcyna za rządów Putina ustąpiły miejsca idei imperialnej, swoistej mieszaninie koncepcji politycz-

³¹⁶ S. Bieleń, *Geopolityczne uwarunkowania nowej tożsamości Rosji*, [w:] *Nowa tożsamość Niemiec...*, s. 90.

³¹⁷ *Ibidem*, s. 90-91.

³¹⁸ *Ibidem*, s. 78.

³¹⁹ Istotę opisanego zjawiska wyjaśnia R. Pipes w dziele *Rosja, komunizm i świat*: „Kultura polityczna Rosji nie sprzyja politycznym, tudzież gospodarczym instytucjom Zachodu, a ideę zachodnic skłonna jest przekształcać w ducha wrogim zasadom społeczeństwa obywatelskiego. Dopóki Rosjanie nie uświadomią sobie tego, co wymaga zmiany w ich własnej kulturze, mają niewielkie szanse, by stać się – zgodnie ze swymi aspiracjami – «normalnym» społeczeństwem”; zob.: R. Pipes, *Rosja, komunizm...*, s. 10.

³²⁰ K. Łastawski, *Kształtowanie się nowej tożsamości rosyjskiej polityki zagranicznej*, [w:] *Nowa tożsamość Niemiec...*, s. 100-103.

³²¹ *Ibidem*, s. 102-103.

nych czasów carskich, sowieckich, prawosławia i pozostającego *in statu nascendi* wielkoruskiego nacjonalizmu.

W literaturze przedmiotu akcentuje się rolę prawosławia w tworzeniu się rosyjskiej świadomości narodowej³²². Wynika to z tego, że prawosławie w pokomunistycznej Rosji zaczęło stopniowo przenikać do różnych dziedzin życia³²³. Podobny sąd (w wymiarze już bardziej ograniczonym, i to do epoki Stanisława Szuszkiewicza) można odnieść do uzależnionej od Rosji Białorusi³²⁴. Odradzanie się życia religijnego w tym państwie budzić musi niemałe zdziwienie, i to w sytuacji, kiedy u władzy pozostają wciąż funkcjonariusze sowieccy, a jeszcze stosunkowo niedawno religijność przedstawiano jako psychiczne wyobcowanie nieuświadomionej klasowo ludzkości, którą należy uzdrawiać materialistycznym światopoglądem propagowanym jako światopogląd naukowy. Współcześnie życie duchowe na obszarze b. ZSSR trawi sceptycyzm religijny, będący wytworem niedawnej jeszcze bolszewizacji życia społecznego, politycznego, ekonomicznego, umysłowego, moralnego i religijnego oraz kultury i tradycji Rosji.

Na kształtowaniu się, wyłaniającego się ze społeczeństwa sowieckiego, współczesnego narodu rosyjskiego ciążą działania Cerkwi prawosławnej, przeciwstawne polityce integracyjnej Kremla. Znane współczesne wystąpienia przedstawicieli Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej mimo woli eksponują wielonurtową tradycję rosyjskiej myśli politycznej, kontynuowaną w różnych wariantach przez rosyjskich filozofów XIX i XX wieku. Ujawniają też sprzeczności tkwiące w polityce uprawianej przez Patriarchat Moskiewski. Są nimi: wspieranie aspiracji imperialnych i uniwersalistycznych, wciąż odnawiających się w wyobraźni politycznej rosyjskich elit, oraz kreowanie konserwatyizmu izolacjonistycznego, dystansującego się wobec okcydentalizacji współczesnej Rosji. W głębszej perspektywie stosunek Cerkwi prawosławnej do problemu „otwarcia na Zachód” zdaje się wskazywać na obecność w jej działaniach ciasnego tradycjonalizmu i uprzedzeń wobec Kościoła katolickiego i Kościołów protestanckich, uprzedzeń wspierających antykatolicki i antyzachodni fundamentalizm, izolacjonizm i poczucie wyższości Rosjan wobec pozostałych narodów i nurtów chrześcijaństwa³²⁵. W konsekwencji otrzymujemy wykładnię, że to nie bolszewicka przeszłość³²⁶, a Kościół katolicki oraz inne Kościoły (protestanckie) zmierzają do „znieskształcenia” tożsamości kulturowej Rosjan³²⁷. Z perspektywy przedstawicieli Patriarchatu Moskiewskiego aktywność Kościoła katolickiego w Rosji stanowi zagrożenie dla prawosławia na Rusi (Rosja, Ukraina, Białoruś)³²⁸, dla prawosławnego dziedzictwa Rusi Kijowskiej, uważanego za wspólne źródło tożsamości Rosjan,

³²² A. Furier, *Dekada Jelcyna. Uwarunkowania rosyjskich przemian społecznych i politycznych 1991-2000*, Szczecin 2003, s. 102.

³²³ *Ibidem*, s. 98-107.

³²⁴ PS, *Chcę słuchać „Głosu duszy”*. Opozycja białoruska domaga się przywrócenia transmisji radiowej Mszy Świętej, „Nasz Dziennik”, 18 I 2002, s. 6; BM, *Cios w grekokatolików*, „Nasz Dziennik”, 4 X 2002, s. 7.

³²⁵ K. Renik, *DIALOG Watykanu z Rosją*, „Tydzień Polski. Dziennik Polski i Dziennik Żołnierza”, 11-12 V 2002, nr 19, s. 1, 6.

³²⁶ A. Furier, *Dekada Jelcyna...*, s. 90-98.

³²⁷ K. Renik, *DIALOG Watykanu...*, s. 6.

³²⁸ S. Popowski, *Rus tylko prawosławna. Antypapieska demonstracja w Moskwie*, „Rzeczpospolita”, 23-24 II 2002, s. A5.

Ukraińców i Białorusinów³²⁹, oraz na obszarze posowieckim, co do którego Moskwa też zgłasza swoje roszczenia³³⁰.

Trudne odradzanie się prawosławia zdaje się zaświadczać o narastaniu sprzeczności w obrębie rosyjskiej tożsamości narodowej³³¹, wyrażanej przez mity przeszłości: w tkwiącej w typowych dla społeczeństwa sowieckiego złudzeniach³³² (np. o możliwości budowy nowego społeczeństwa bez Boga³³³), że jest możliwe ukształtowanie odpowiednich relacji z pozostałymi narodami Rosji (idea braterskiego związku narodów, stwarzającego możliwość sprawiedliwego rozwiązania problemów narodowościowych) poprzez oparcie ich na nowych zasadach, uwzględniających interesy tych narodów³³⁴. Ta koncepcja federacyjna³³⁵ bazuje na idei utworzonej w 1918 r. Federacji Rosyjskiej³³⁶.

Problem redefinicji przez Rosjan własnej tożsamości narodowej (według R. Szporluka „sowiecka tożsamość trwa przede wszystkim na obszarach rdzewiejącego zaplecza przemysłowego dawnego Związku Sowieckiego”³³⁷) wpisuje się w potrzebę reinterpretacji własnego dziedzictwa kulturowego³³⁸. Jest skutkiem braku określonej tożsamości cywilizacyjnej Rosjan i deprecjacji roli Rosji³³⁹ we współczesnym świecie, opartej na tych przesłankach polityki³⁴⁰ oraz gotowości do samodekolonizacji³⁴¹, której brak skutkuje wyniszczającą wojną w Czeczenii³⁴². Stąd współczesna rosyjska polityka zagraniczna daje się opisywać jako mieszanina starej moskiewsko-cesarskiej tradycji, pozostałości systemu komunistycznego i noworosyjskich koncepcji³⁴³, a jej symbolem są połajanki w języku „niepasującym do obyczajów dyplomatycznych”³⁴⁴. Sławomir Popowski, długoletni korespondent „Rzeczpospolitej” w Moskwie, dostrzega jednak próby wypracowania nowej ideologii państwowej. W swojej relacji z Moskwy napisał on, że „część solżenicynowskich idei została jed-

³²⁹ A. Furier, *Dekada Jelcyna...*, s. 103-104.

³³⁰ PS, *Cerkiew znów protestuje*, „Nasz Dziennik”, 20 V 2003, s. 5.

³³¹ S. Popowski, *Rosja, czyli świat odrębny*, „Rzeczpospolita”, 9-10 VI 2001, s. A7.

³³² G. Przebinda, *Właściciel 10 procent*, „Rzeczpospolita”, 21-22 III 1998, s. 17 („Plus-Minus”); Z. Błażyński, *Komuniści prowadzą i co dalej?*, „Tydzień Polski. Dziennik Polski i Dziennik Żołnierza”, 30 XII 1995, s. 7.

³³³ P. Danielewicz, *Święta w Moskwie – czyli „Boga niet”*, „Tydzień Polski. Dziennik Polski i Dziennik Żołnierza”, 20 XII 1986, s. 10, 13; T. Pikus, *Rosja w objęciach ateizmu*, Warszawa 1997.

³³⁴ J. Smaga, *Rosja...*, s. 34.

³³⁵ A. Furier, *Dekada Jelcyna...*, s. 28 n., 233 n.

³³⁶ J. Smaga, *Rosja...*, s. 34.

³³⁷ R. Szporluk, *Imperium, komunizm...*, s. 244.

³³⁸ Na temat kształtowania się pojęcia narodu zob. M. Bobrownicka, *Patologie tożsamości narodowej...*, s. 20 n.

³³⁹ J. Mondry, *Dalekowschodnia „realpolitik”*, „Tydzień Polski. Dziennik Polski i Dziennik Żołnierza”, 6 IV 2002, s. 6.

³⁴⁰ J. Mondry, *Rosja w defensywie?*, „Tydzień Polski. Dziennik Polski i Dziennik Żołnierza”, 1 V 2004, s. 6.

³⁴¹ M. A. Wasilewski, *Czy to wstyd być imperium?*, „Nasz Dziennik”, 31 I 2000, s. 6.

³⁴² W. Górecki, *Planeta Kaukaz*, Warszawa 2002; A. Politkovskaja, *Rosja Putina*, Warszawa 2005; A. Politkowska, *Druga wojna czeczeńska*, Kraków 2006.

³⁴³ L. Koprowicz, *Od konfliktu do spotkania kultur, czyli tożsamość jako reguła autotransformacji*, [w:] *Komunikacja międzykulturowa*, red. A. Kapciał (et al.), Warszawa 1995, s. 13, 39 n.; por. M. Menkiszak, *Rosja wobec Unii Europejskiej: kryzys „strategicznego” partnerstwa*, „Prace OSW”, styczeń 2006, nr 22, s. 5.

³⁴⁴ K. Dziewanowski, *Wielka Rosja i ulica kielecka*, „Rzeczpospolita”, 22-23 VIII 1998, s. 13 („Plus-Minus”).

nak przejęta przez nowych *dierżawników* i słowianofili. Ich wspólnym mianownikiem jest wrogość do wszystkiego, co idzie z Zachodu. Rosyjska elita – pisał w ubiegłym roku na łamach tygodnika «Nowoje Wremia» Borys Tumanow – marzy o rewanżu na niewdzięcznych byłych poddanych, którzy odważyli się zerwać z jednoczącą ich dotąd Wielką Rosją. To także – pisze Tumanow – żąda rewanżu na odwiecznym przeciwniku – Zachodzie – który przestał bać się «rosyjskiej dzierżawy»; rewanżu na Europie Wschodniej, która wyszła z rosyjskiej orbity wpływów i rewanżu na własnej historii, tych siłach wewnątrz Rosji, które doprowadziły do rozpadu wielkiego mocarstwa, jakim był Związek Radziecki³⁴⁵.

Grzegorz Marcin Kuta, tak jak wielu obserwatorów rosyjskiej sceny politycznej, zwracał uwagę, że „upadek komunizmu spowodował w Rosji specyficzną ideologiczną «próźnię». Początkowo próbowano zaradzić temu stanowi rzeczy, przeszczipiając na grunt rosyjski niektóre procedury świata zachodniego. Mówiło się sporo o wolnym rynku, swobodnym obrocie gospodarczym czy też prywatyzacji przedsiębiorstw państwowych (...). W Rosji jednak, co było do przewidzenia, bezpośrednie wmontowanie instytucji ugruntowanych na Zachodzie powieść się nie mogło³⁴⁶. Zbigniew Madej w *Rosyjskich zmaganiach cywilizacyjnych*, opublikowanych jeszcze w 1993 r., napisał, że „na gruncie powrotu do kapitalizmu rzeczywiście nie należało oczekiwać ożywienia intelektualnego”, i zaraz dodawał, że „wszelkie wznowienia na zasadzie «dziadka i wnuka», łącznie z neoliberalizmem i neomarksizmem – choć mają swoją wartość – bywają słabsze od swoich prapoprzedników, a w krajach postkomunistycznych byłyby zupełnie cichym echem”. Z. Madej opisując Jelcynowską Rosję wskazywał, że „w sferze teorii musi się to zacząć od stworzenia konceptu transformacji; w sferze praktyki – od prób nowego rządzenia i nowego gospodarowania. Ale ciągle pozostaje otwarte pytanie, kto to ma zrobić³⁴⁷. G. Kuta w wydarzeniach 1993 r. dostrzegł istotną cezurę w dziejach Federacji Rosyjskiej. W swojej analizie problemu prawosławia w nowej, pokomunistycznej, rzeczywistości Rosji stawiał tezę, iż „polityczny zwrot r. 1993 to nie tyle zepchnięcie na drugi plan *zapadników*, lecz triumfalny powrót tradycjonalistów. A co za tym idzie – prawosławia³⁴⁸, a w szerszym wymiarze – konfrontacja z „symbolami Zachodu”, m.in. z Kościołem katolickim. Trudno orzec, czy politycy rosyjscy w pełni zdają sobie sprawę, że ich polityka wpisuje się w antykatolickie działania Patriarchatu Moskiewskiego³⁴⁹. W tej sytuacji mało poważnie brzmiały zapewnienia rosyjskiego ministra spraw zagranicznych Igora Iwanowa³⁵⁰, że „sprawa wydalenia z Rosji pięciu duchownych ka-

³⁴⁵ S. Popowski, *Rosja, czyli świat odrębny*, „Rzeczpospolita”, 9-10 VI 2001, s. A7; M. Bobrownicka, *Patologie tożsamości narodowej...*, s. 244.

³⁴⁶ G.M. Kuta, *Symfonia dwu władz?...*, s. 30.

³⁴⁷ Z. Madej, *Rosyjskie zmagania cywilizacyjne*, Warszawa 1993, s. 201.

³⁴⁸ G. M. Kuta, *Symfonia dwu władz?...*, s. 30.

³⁴⁹ K. Warecki, *Aby uspokoić Cerkiew? Duma poleciła zbadać, czy rosyjscy katolicy nie łamią prawa wyznaniowego*, „Nasz Dziennik”, 19 II 2002, s. 7; J. Pomianowski, *Kościół w Rosji, czyli preteksty i stereotypy*, „Rzeczpospolita”, 17 IV 2002, s. 2; S. Popowski, *Rosyjska Cerkiew wypowiada wojnę katolikom*, *ibidem*, s. A6; S. Jagodziński, *Nadal bez pasterza. Kościół na Syberii Wschodniej*, „Nasz Dziennik”, 11 VI 2002, s. 7; BM, *Szkodliwa decyzja. Metropolita Moskwy komentuje nakaz opuszczenia Rosji przez kolejnego księdza*, „Nasz Dziennik”, 27 II 2003, s. 6.

³⁵⁰ Na swoistą grę Kremla wobec Kościoła katolickiego zwracają uwagę wypowiedzi ambasadora Rosji przy Stolicy Apostolskiej deklarującego gotowość Rosji do przyjęcia nowych księży na miejsce wydalonych, oraz za-

tolickich, w tym trzech Polaków, nie ma związku ani z ich narodowością, ani z ich wyznaniem, lecz miała charakter indywidualny³⁵¹. W żaden sposób nie pasuje to do prowadzonej przez władze Federacji Rosyjskiej polityki wobec Kościoła katolickiego i Polski³⁵² (zasadniczym rdzeniem tych działań pozostaje agresywna prawosławno-konserwatywna ideologia panslawistyczna³⁵³, wyrażająca solidarność władz Kremla z narodami prawosławnymi³⁵⁴).

Rozwój myśli politycznej spełnia we współczesnej Rosji rolę kompensacyjną. Anna Rażny twierdzi, że mechanizmem kierującym rozwojem Rosji było podporządkowanie narodu i państwa rosyjskiego ideom. „Ważne jest to – pisała badaczka – że instytucji, które miałyby urzeczywistniać owe idee, w Rosji albo nie było, albo były na tyle słabe, że nie odegrały większej roli. Podporządkowanie ideom było zawsze zadaniem tych, którzy sprawowali władzę, bądź tych, którzy pragnęli ją przejąć. Miało to ścisły związek z charakterem władzy: albo absolutnej, albo totalitarnej. Mechanizm ten stanowił przeciwieństwo mechanizmu zachodniego, właściwego przede wszystkim cywilizacji łacińskiej, w której idee były zazwyczaj związane z funkcjonowaniem odpowiadających im instytucji”. Anna Rażny skłania się do tezy Jurija Afanasiewa, że dotychczasowym rozwojem Rosji kierują trzy znane z historii koncepcje polityczne: pierwsza – idea Świętej Rosji, która „ukształtowała ideę «Trzeciego Rzymu» i zrodziła mesjanizm rosyjski”, druga – koncepcja modernizacji, której wyrazicielem był car Piotr Wielki, trzecia – idea rewolucji, którą w bolszewickiej Rosji i w ZSSR realizowano od 1917 r.³⁵⁵ Nie zapominajmy jednak o rosyjskiej geopolityce, być może jeszcze ważniejszej od wspomnianych idei, dawniej i współcześnie odgrywającej ważną rolę w projektowaniu kierunków rosyjskiej polityki zagranicznej³⁵⁶, której strategiczne wektory w przeszłości warunkowały stosunek Petersburga do Watykanu.

Z trudno dla nas zrozumiałych względów Anna Rażny nie pokazuje, że cechą owych idei jest ich intelektualne spłaszczenie oraz zwulgaryzowanie³⁵⁷. Przy całkowitym zamarcu życia intelektualnego w ZSSR (najwybitniejsi myśliciele znaleźli schronienie poza Bolszewią) nie zaistniały warunki do pogłębienia rosyjskiej przedrewolucyjnej myśli politycznej. Nie zapominajmy, że poza ideologią istnieje

pewnienia, że „wizyta Ojca Świętego Jana Pawła II w Moskwie «jest nie tylko możliwa, ale wręcz konieczna»”; por. PS, *Przyjmą następców. Rosja deklaruje chęć zaproszenia Papieża i zgodę na zastąpienie wydalonych księży*, „Nasz Dziennik”, 15-16 II 2003, s. 7. W niccały tydzień później władze Rosji wydały z jej terytorium ks. Bronisława Czaplickiego; por. SK, RW, *Kolejny ksiądz katolicki wyrzucony z Rosji*, „Nasz Dziennik”, 24 II 2003, s. 1.

³⁵¹ S.G., *Katolicy mogą być spokojni. Rozmowy ministra Cimoszewicza w Moskwie*, „Rzeczpospolita”, 7 II 2003, s. A7.

³⁵² K. Dziwanowski, *Wielka Rosja...*, s. 13; T. Bagnowski, *Na Wschodzie bez zmian*, „Tydzień Polski. Dziennik Polski i Dziennik Żołnierza”, 20 IV 2002, s. 5; A. Pomian, *Rola Polski*, *ibidem*, s. 1, 7.

³⁵³ T. Kondrusiewicz, *Dzisiaj depcze się prawa katolików, jutro każdy może stać się ofiarą. Apel ks. abp. Tadeusza Kondrusiewicza, ordynariusza archidiecezji Matki Bożej w Moskwie, do rosyjskich i międzynarodowych organizacji obrony praw człowieka oraz do wszystkich ludzi dobrej woli*, Soczi 12 IX 2002 r., „Nasz Dziennik”, 14-15 IX 2002, s. 10; T. Serwetnyk, *Religia z dala od polityki. Rozmowa. Kardynał Lubomyr Huzar...*, „Rzeczpospolita”, 22 III 2006, s. 9.

³⁵⁴ M. Menkiszak, *Stosunki Rosja – NATO przed i po 11 września*, „Prace OSW” 2002, nr 4, s. 10.

³⁵⁵ A. Rażny, *Niebezpieczna Rosja*, „Nasz Dziennik”, 4 II 2002, s. 12.

³⁵⁶ A. Nowak, *Od imperium...*, s. 46-63.

³⁵⁷ E. Thompson, *Trubadurzy imperium...*, s. 296; M. Bobrownicka, *Patologie tożsamości narodowej...*, s. 245.

również bogata w fakty pragmatyka działań³⁵⁸. Z tej perspektywy spojrzenie na Rosję nabiera innego wymiaru, ujawniając sprzeczności ideologiczne w obrębie strategii geopolitycznej nowej Rosji, uwidaczniającej przede wszystkim jej rolę jako decydującego czynnika równowagi (nierównowagi?) politycznej³⁵⁹. Jeżeli początki rządów Borysa Jelcyna rozbudziły wśród Rosjan nadzieje, że państwo wkroczy na drogę przemian demokratycznych i że tradycja imperium sowieckiego odejdzie niebawem w niepamięć, a przemianom w Rosji będzie towarzyszyła okcydentalizacja życia społecznego, to schyłek ery charakteryzował się reaktywacją postaw imperialnych.

W przeciwieństwie do Borysa Jelcyna nowy prezydent Rosji Władimir Putin³⁶⁰ odczuwa potrzebę uniwersalistycznego uzasadnienia swojej władzy³⁶¹, co ułatwiają mu dobre stosunki z Cerkwią prawosławną. Program jego rządów sformułowany na początku prezydentury dyktuje w sferze relacji międzynarodowych politykę reintegracji przestrzeni posowieckiej, ukazując zdumiewającą kontynuację geopolityki cesarstwa rosyjskiego, ZSSR i Federacji Rosyjskiej³⁶², w sferze polityki wewnętrznej zaś jest „próbą konsolidacji społeczeństwa w obliczu rzekomych wrogów zewnętrznych, powodując wyraźny wzrost autorytaryzmu (model «zachowawczy»)”³⁶³. W omawiane działania wpisuje się Rosyjska Cerkiew Prawosławna, zdecydowanie broniąca swojego „stanu posiadania” na obszarze posowieckim³⁶⁴. Jadwiga Rogoża, analityk z Ośrodka Studiów Wschodnich, u schyłku 2004 r. stwierdzała, że „w Rosji można zaobserwować dużą aktywność kremłowskiej propagandy, której podstawy stanowi ideologia bezpieczeństwa. Władze próbują utrwalić w społeczeństwie wizerunek Rosji jako kraju osaczonego przez wrogi świat zewnętrzny (zwłaszcza Zachód) i podkopywanego od środka przez demokratyczną «piątą kolumnę». Za pośrednictwem mediów władze postulują zjednoczenie wysiłków w walce z zagrożeniem – co w praktyce oznacza zwiększanie uprawnień prezydenta kosztem innych ośrodków życia publicznego, podsycanie ksenofobii i nieufności wobec różnych form *inakomyslija*. Kreml próbuje zaangażować do walki o rząd dusz również Cerkiew prawosławną i apeluje do prawosławnych hierarchów o «aktywny udział» w walce z terroryzmem poprzez podnoszenie morale społeczeństwa”³⁶⁵.

³⁵⁸ W. Szacki, *Rosjunie lekceważą słabych. Rozmowa z Bartłojem Sienkiewiczem, analitykiem i publicystą, b. wicedyrektorem Ośrodka Studiów Wschodnich*, „Gazeta Wyborcza”, 13 V 2005, s. 5; J. Szpakowski, *Kampania zastraszania*, „Nasz Dziennik”, 12 IX 2002, s. 1, 6; Internauta, *Kremłowskie Boże Narodzenie*, „Niedziela”, 12 I 2003, s. 23.

³⁵⁹ M. Czajkowski, *Rosja w Europie. Polityka bezpieczeństwa europejskiego Federacji Rosyjskiej*, Kraków 2003; A. Bryc, *Cele polityki zagranicznej Federacji Rosyjskiej*, Toruń 2004; por. E. Paszyc, *Polityka energetyczna Rosji*, [w:] *Kłopotliwe bogactwo – sytuacja i perspektywy sektorów ropy i gazu na obszarze byłego ZSRR*, „Prace OSW” 2003, nr 12, s. 18-30.

³⁶⁰ K. Kurczab-Redlich, *Dokąd prowadzi nas Putin*, „Rzeczpospolita”, 14-15 V 2005, s. 9.

³⁶¹ W. Putin, *Rosja na styku tysiącleci*, „Gazeta Wyborcza”, 8-9 I 2000, s. 10-12.

³⁶² T. A. Olszański, *Ukraina wobec Rosji: stosunki dwustronne i ich uwarunkowania*, „Prace OSW” 2001, nr 3, s. 22; A. Wierzbowska-Miazga, *Republika Białoruś czy republika białoruska?*, *ibidem*, s. 23; J. Hyndle, M. Kutysz, *Dążenia Litwy, Łotwy i Estonii do integracji z NATO i UE a stosunki tych krajów z Rosją*, „Prace OSW” 2002, nr 4, s. 20-32; J. Rogoża, *Putin po reelekcji. Polityka Kremla w drugiej kadencji Władimira Putina*, „Prace OSW” 2004, nr 16, s. 30; por. K. Grygajtis, *Polityka zagraniczna Rosji Władimira Putina...*, s. 441-477.

³⁶³ M. Menkiszak, *Rok Putina*, „Prace OSW” lipiec 2001, nr 2, s. 5; J. Rogoża, *Putin po reelekcji...*, s. 31.

³⁶⁴ Na temat protestu Cerkwi w związku z utworzeniem nowych diecezji katolickich w Kazachstanie: PS, *Cerkiew znów protestuje*, „Nasz Dziennik”, 20 V 2003, s. 5.

³⁶⁵ J. Rogoża, *Putin po reelekcji...*, s. 30; por. BM, *Skandal przyspieszy wizytę Papieża? Cerkiew odżegnuje się od odpowiedzialności za wydalenie ks. bp. J. Mazura*, „Nasz Dziennik”, 23 IV 2002, s. 6.

Interesujący przykład „aktywnego udziału” w polityce przynosi korespondencja Mai Edilaszwili z Tbilisi z 29 IX 2005 r., w której czytamy: „Patriarchat moskiewski wciąż oskarża Kościół katolicki o prozelityzm i surowo potępia taką praktykę. Tymczasem w Abchazji i Osetii Południowej sama Cerkiew wkracza na terytorium kanoniczne Autokefalicznego Kościoła Gruzjińskiego, wspierając jednocześnie separatystyczne dążenia tych zbuntowanych republik. 20 IX [2005 r.] telewizja i gazety [gruzińskie] pokazały przedstawicieli Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, którzy ramię w ramię z przywódcami Osetii Południowej brali udział w obchodach piętnastolecia niepodległości nieuznawanej przez świat republik. W tym samym czasie zwierzchnik Gruzjińskiego Kościoła Prawosławnego oskarżył swego rosyjskiego odpowiednika o «poważne naruszenie prawa kościelnego». Zurab Tskhovrebadze, zastępca rzecznika prasowego patriarchatu gruzińskiego, powiedział tygodnikowi «Georgian Times»: «To pierwszy taki przypadek, gdy patriarchat moskiewski łamie prawo kościelne w tak otwarty sposób. Wydaje się, że polityka państwa rosyjskiego wobec Gruzji, która zakłada ostatnio coraz bardziej jawne popieranie secesji Abchazji i Osetii Południowej, wpłynęła także na stanowisko tamtejszej Cerkwi»³⁶⁶.

Rządy Władimira Putina charakteryzują się „przejęciem” od demokracji do systemu autorytarnego (poprzez zmiany polityczne inspirowane kryzysem systemu demokratycznego³⁶⁷). Bezsprzecznie pierwszym, świadomym odrzuceniem głównego filaru ustroju demokratycznego było skoncentrowanie się Kremla na działaniach zmierzających do wzmocnienia centrum władzy wykonawczej. Marek Menkiszak w początkach 2001 r. twierdził, że „objęcie przez Władimira Putina władzy w Rosji miało przynieść, jak powszechnie oczekiwano, poważne zmiany w sferze politycznej i gospodarczej. Tymczasem w pierwszym roku jego prezydentury podjęte zostały głównie działania zmierzające do umocnienia władzy prezydenta i kształtowania instrumentów kontroli nad sytuacją w kraju. Osiągnięto w tej dziedzinie umiarkowany sukces, zmniejszając polityczną rolę ośrodków stanowiących dotychczas hamulce dla władzy prezydenta³⁶⁸. Z punktu widzenia stosunku władz do katolicyzmu ważniejsza jest wszak inna motywacja opinii Kremla, a mianowicie zmiana jednostronnie negatywnego stosunku do Cerkwi prawosławnej, zapoczątkowana już w czasach rządów Borysa Jelcyna³⁶⁹. Można to wyjaśnić opisywaną zbieżnością postaw, interesów politycznych i ideologii jedności „ołtarza i tronu”³⁷⁰, ale należy również dostrzegać w tym pewną logikę ewolucji systemu posowieckiego³⁷¹ i zróżnicowanie filozofii władzy ekip Borysa Jelcyna³⁷² i Władimira Putina³⁷³. Na tej podstawie łatwo wy-

³⁶⁶ M. Edilaszwili, *Religijny wymiar separatyzmu*, [w:] e-Polityka.pl.

³⁶⁷ V. Dunaeva, *Rosja potrzebuje więcej kontroli. Rozmowa z Igorem Panarinem, jednym z najbardziej wpływowych politologów rosyjskich*, „Nowe Państwo” 2006, nr 2, s. 102.

³⁶⁸ M. Menkiszak, *Rok Putina...*, s. 5.

³⁶⁹ A. Furier, *Dekada Jelcyna...*, s. 100-102.

³⁷⁰ *Ibidem*, s. 98-104.

³⁷¹ J. Szaniawski, *Trzy kroki w przód, trzy kroki w tył. Z Władimirem Bukowskim i Wiktorem Suworowem rozmawia...*, „Nasza Polska”, 9 X 2001, s. 10-11.

³⁷² A. Furier, *Dekada Jelcyna...*, s. 100-102.

³⁷³ S. Karczewski, *W oczekiwaniu na cud. Czy Ojciec Święty odwiedzi Rosję?*, „Nasz Dziennik”, 16 II 2004, s. 9. Według Dominika Morawskiego, „dyplomacja watykańska zdaje sobie sprawę, że Putin, któremu zależy na zbliżeniu do NATO i Unii Europejskiej, powinien położyć kres dwuznacznej sytuacji: z jednej strony są próby otwarcia ku Zachodowi, z drugiej zaś – antydemokratyczne postępowanie. Stolica Apostolska jest jednak świa-

ciągnąć wniosek, że konserwatywne siły społeczne są w Rosji mocno zakorzenione i stanowią przeciwwagę dla procesu okcydentalizacji, którego forpczą pozostaje działalność misyjna Kościoła katolickiego³⁷⁴. W społeczeństwie pozbawionym oparcia w wielkoruskiej tradycji jedynym depozytariuszem mogła być tylko Cerkiew³⁷⁵ (jako wyraz załamania się w społeczeństwie sowieckim masowego ateizmu³⁷⁶), propagująca powrót do korzeni (które były przedstawiane jako te prawdziwe³⁷⁷).

Nie możemy powiedzieć, że zabieranie przez duchownych głosu w ważnych sprawach politycznych mogło zwiększyć siłę oddziaływania Cerkwi na władze państwowe³⁷⁸. Dobrze rozpoznane jest zupełnie inne zjawisko: nacisk elit politycznych Rosji na Cerkiew. Według G. Kuty, powołującego się na B. S. Fitatowa, „takie zjawisko ma swe źródło w tym, że elity traktują religię jako formę legitymizacji władzy. Taka postawa elit znajduje odzew wśród hierarchów prawosławnych, którzy mimo że utracili poparcie ogółu społecznego, chcą mieć realny wpływ na decyzje polityczne”³⁷⁹. W tej pozornej niekonsekwencji logiczny okazał się zamiysł poszukiwania nowego, uniwersalnego oblicza ideowego postkomunistycznej Rosji, wyrażanego najpełniej przez ideę sojuszu „tronu i ołtarza”³⁸⁰, prowadzącego ku idei uniwersalnego imperium, sankcjonowanego przez uniwersalizm Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej³⁸¹. Taki pomysł stał się podstawą koncepcji „nowego państwa”, wizji teokratyczno-imperialnej, rozwijanej przez Władimira Putina³⁸².

W ewolucji noworosyjskiej koncepcji władzy politycznej pojawia się – jako jeden ze składników żywej wśród części rosyjskich elit politycznych ideologii antyzachodniej – znany z przeszłości wątek, wedle którego „Kościół katolicki jest jedynie forpczą sławetnego polskiego ekspansjonizmu”³⁸³. Ale istnieje też inny wariant „polskiego zagrożenia”: Polska jako „koń trojański Ameryki w Europie”³⁸⁴. Z punktu widzenia interesów Kościoła katolickiego w Rosji zawężanie jego roli do kwestii polskiej jawi się jako świadome pomniejszanie jego znaczenia. To prosta konsekwencja postrzegania Kościoła jako czegoś obcego³⁸⁵, oskarżania go o „ingerencję w wewnętrzne sprawy Rosji” i „duchową agresję katolicyzmu” lub, co gorsza, identyfikowanego z narodową apostazją oraz agresywnym prozelityzmem³⁸⁶. Zasadnicza

doma, że względy wewnętrzne skłaniają rosyjskiego prezydenta do liczenia się z patriarchatem jako znaczącym czynnikiem w odbudowie społecznej spójności”; zob. D. Morawski, *W ślepych zaułku...*, s. A 10.

³⁷⁴ I. Skubiś, *Być misjonarzem na Wschodzie. Z bp. Jerzym Mazurem z Irkucka na Syberii rozmawia...*, „Niedziela”, 17 XI 2002, nr 46, s. 8-9.

³⁷⁵ A. Furier, *Dekada Jelcyna...*, s. 102.

³⁷⁶ G. M. Kuta, *Symfonia dwu władz?...*, s. 27. Sąd wspomnianego badacza nie w pełni oddaje tamtejszą rzeczywistość, o czym przekonuje nas książka bpa Tadeusza Pikusa *Rosja w objęciach ateizmu* (Warszawa 1997).

³⁷⁷ A. Furier, *Dekada Jelcyna...*, s. 103.

³⁷⁸ G. M. Kuta, *Symfonia dwu władz?...*, s. 29; A. Furier, *Dekada Jelcyna...*, s. 105-106.

³⁷⁹ G. M. Kuta, *Symfonia dwu władz?...*, s. 29.

³⁸⁰ *Ibidem*, s. 32.

³⁸¹ J. Smağa, *Rosja...*, s. 308.

³⁸² *Ibidem*, s. 317 n. Warto zwrócić uwagę na fakt dużej niezależności prezydenta Putina od rosyjskiej Cerkwi prawosławnej, co dobrze ilustruje jego postawa w sytuacji podniesienia do rangi diecezji katolickich administratur w Rosji; por. S. Karczewski, *W oczekiwaniu...*, s. 9.

³⁸³ J. Pomianowski, *Kościół w Rosji, czyli preteksty i stereotypy*, „Rzeczpospolita”, 17 IV 2002, s. 2.

³⁸⁴ V. Dunacva, *Rosja potrzebuje...*, s. 104.

³⁸⁵ W. Pięciak, *Wszystko po staremu*, „Tygodnik Powszechny”, 15 IV 2006, s. 2.

³⁸⁶ S. Karczewski, *W oczekiwaniu...*, s. 9; S. Karczewski, *Oskarżenia patriarchy. Patriarcha Aleksy II przyjął wystawnika Stolicy Apostolskiej*, „Nasz Dziennik”, 23 II 2004, s. 1, 7; SJ, *To nie jest prawda. Ksiądz abp Tadeusz Kondrusiewicz odpowiada na zarzuty Cerkwi prawosławnej*, „Nasz Dziennik”, 13-14 VII 2002, s. 8.

przyczyna redukowania roli Kościoła w Rosji tkwi w wyrosłej z prawosławia żywej opozycji wobec *zapadników*, wrogości wobec zachodnioeuropejskiego uniwersalizmu. Bolszewicka koncepcja „eksportu rewolucji”³⁸⁷ oraz sowiecka strategia „walki rewolucyjnej o wyzwolenie narodów”³⁸⁸ to przejawy dążenia Cerkwi prawosławnej do restauracji jedności chrześcijan poprzez orientalizację Europy³⁸⁹. Ma niewątpliwie rację Urszula Ciemiak, kiedy pisze, że „w rozważaniach o kształcie przyszłej Rosji zwraca uwagę to, iż mamy do czynienia z częstym odwoływaniem się do prawosławia. Niestety, większości teoretyków przyszłej cywilizacji (...) potrzebna jest po prostu ideologia – religia. «Prawosławie» i związane z nim idee dobrze się kojarzą i dadzą się znakomicie wykorzystać jako szyld. Udowadnia to sam Zjuganow, który całkiem poważnie chce zbliżyć leninizm z prawosławiem”³⁹⁰.

Tymczasem pożądaną przez Kreml sojusz „ołtarza i tronu” to w sferze ideologii państwowej powrót „do korzeni”, do idei imperialnej misji Rosji, do uzasadniania prawosławiem dominacji Rosji w Europie i świecie. Wychodząc od tych przesłanek, można by mówić o rządach Putina w sferze „filozofii państwa” jako o przejściu od „dyktatury ludu” do „dyktatury popów”, od legitymizacji władzy przez demokratyczne, uniwersalne wartości, do jej legitymizacji poprzez wiarę (wydatnie zeświecczoną przez komunistyczną przeszłość) w misję dziejową Rosji. W przypadku Kościoła katolickiego oznaczało to, że upolitycznienie kwestii religijnych może nieść ze sobą zapowiedź wciągnięcia go w spory z władzą. Paradoksalnie, światowa opinia publiczna, zniechęcona kolejnymi przejawami konfliktu, miałaby osłabić swoje zainteresowanie tym regionem, uznając argumenty strony rosyjskiej za wystarczające również w tych kwestiach, w których Kreml nie życzył sobie nawet pobieżnej kontroli. Wydaje się, że wszechstronna analiza zachowań władz rosyjskich wobec Kościoła katolickiego stwarza możliwość pogłębionego spojrzenia na problem Zachodu w rosyjskiej ideologii antyokcydentalnej, w której problem katolicyzmu połączono świadomie z kwestią polską³⁹¹.

Zakończenie

Działający od XVIII w. w Rosji Kościół katolicki funkcjonuje w mało przyjaznej rzeczywistości politycznej i społecznej. Piętrzące się przed nim obecnie trudności mają

³⁸⁷ J. Smaga, *Rosja...*, s. 57-61; U. Ługowska, A. Grabski, *Trockizm. Doktryna i ruch polityczny*, Warszawa 2003.

³⁸⁸ J. Smaga, *Rosja...*, s. 205.

³⁸⁹ S. Kirkor, „Korespondencje” *petersburskie...*, s. 21.

³⁹⁰ U. Ciemiak, *Współczesna Rosja w oczach publicystów rosyjskich: „Litieraturnaja Gazieta” (Moskwa) i „Russkaja Mysl” (Paryż)*, [w:] *Zagadnienia rosyjskie. Myślenie o Rosji: Oglądy i obrazy spraw rosyjskich*, Kraków 2000, s. 340-341.

³⁹¹ Przy tej sposobności warto zwrócić uwagę na „niemrawą dyplomację” rządu SLD w sprawie bpa Mazura. Według Macieja Walaszczyka, publicysty „Naszego Dziennika”, rząd i prezydent niewiele uczynili, aby wyjaśnić okoliczności wydarzenia. Katolicyzm Polaków stanowi dla moskiewskiego patriarchatu przeszkodę w działaniach zmierzających do zjednoczenia Słowian; por. M. Walaszczyk, *Niemrawa dyplomacja. Sprawa ks. bp. Mazura*, „Nasz Dziennik”, 23 IV 2002, s. 1. Z doniesień prasowych wynika, że władze polskie przystąpiły do wyjaśniania sprawy dopiero po pięciu miesiącach; por. F. G., *MSZ interweniuje w sprawie księży*, „Rzeczpospolita”, 14-15 IX 2002, s. A4.

charakter głównie ekonomiczny. Sięgając w przeszłość, dostrzegamy uwarunkowania historyczne i doktrynalne jego trudnej historii. Współcześnie są one dla życia Kościoła równie istotne jak uwarunkowania ekonomiczne, gdyż ułatwiają filtrowanie tamtej złożonej rzeczywistości. Obecność Kościoła katolickiego w Federacji Rosyjskiej to w odbiorze mediów relacje z Rosyjską Cerkwią Prawosławną, którymi w Rosji zajmuje się niewielka grupka osób, w tym niewielu polityków. Przypomina ona o mało dziś ważnym dla przeciętnego Rosjanina sporze o ciągłość tradycji chrześcijańskiej i o to, kto jest prawdziwym depozytariuszem „czystej” wiary chrześcijańskiej. To jest także spór o historię, uświadamiający rosyjskiemu inteligentowi odmienność Rosji, wskazujący na to państwo jako na polityczny byt z pogranicza Europy i Azji. Historia Kościoła w Rosji odsłania jeszcze inny, istotny dla jej elit politycznych, problem: spór o kierunki rozwoju tego państwa – czy Rosja ma się stać imperium euroazjatyckim, czy funkcjonującym według europejskich standardów mocarstwem regionalnym. Wreszcie, Kościół to jakby początek dyskusji o „masie upadłościowej” po komunizmie, w tym zasadnicze pytanie o celowość duszpasterskiej troski Kościoła o „człowieka posowieckiego”, żyjącego na ogół bez Boga, bez pracy, bez wystarczających środków do życia, z mało ukrywaną dumą z wielkiego Związku Sowieckiego oraz z żalem, że już go nie ma, że nie ma sowieckiego państwa socjalnego.

Sytuacja Kościoła katolickiego w Rosji nie wynika z nieprzychylnego stosunku Rosjan do katolików. Kościół to „okno” na Zachód i coraz bardziej otwarcie podziwiana kultura zachodnia, to też i Polska (opis Polski to nic innego jak „powielane klisze stereotypiczne, generujące określoną tradycję”³⁹²), opisywana różnymi przymiotnikami³⁹³, to również kraj, który budzi w Rosjanach nieukrywaną zazdrość.

Kościół wierzącym Rosjanom – a takich tam mało – uprzytamnia wielowiekowy spór o pierwszeństwo między Rzymem a Konstantynopolem, a faktycznie stanowi historyczne tło dla rozważań o spirytualizmie w rosyjskiej polityce zagranicznej. Ale to rozważania dla niewielkiej grupy mieszkańców Federacji. Podobnie jak spór o genezę poszczególnych idei, które poza wąskim gronem badaczy nikogo nie interesują. Sposób pojmowania polityki to spadek po czasach caratu, które nikogo już nie obchodzą. Kościół katolicki w prowincjonalnej Rosji przypomina, że poza nią jest jeszcze Zachód, zdecydowanie się od niej różniący.

W 1996 r. prof. Richard Pipes pytał: „Dlaczego Rosji tak trudno jest przyjąć zachodni model, podczas gdy z powodzeniem uczyniło to kilka krajów azjatyckich, pod każdym względem bardziej odległych od Europy?”. I odpowiada: „Uporczywą antyzachodniość Rosji przypisać można przede wszystkim jej dziedzictwu religijnemu (...). Jakkolwiek może to nie wydawać się oczywiste, pomiędzy wyznawaną przez Rosjan religią a ich stosunkiem do Zachodu istnieje ścisły związek przyczynowy. Z punktu widzenia prawosławia zarówno katolicyzm, jak i protestantyzm zawsze były religiami wynaturzonymi, skażonymi pogańskim klasycyzmem i racjonalizmem filozoficznym”³⁹⁴. Postępujące w XIX i XX w. zeświecczenie ułatwiło przeniesienie „antyzachodniego przesądu” z religii na cywilizację europejską, może już nie

³⁹² M. Bobrownicka, *Patologie tożsamości narodowej...*, s. 64; por. *Katalog wzajemnych uprzedzeń Polaków i Rosjan*, red. A. de Lazari, Warszawa 2006.

³⁹³ V. Dunacva, *Rosja potrzebuje...*, s. 104.

³⁹⁴ R. Pipes, *Rosja, komunizm...*, s. 12-13.

w takim stopniu jak u Fiodora Dostojewskiego. Współczesna Rosja, ta z przełomu XX i XXI w., różni się od tej, którą kiedyś mianowano Związkiem Sowieckim: na prowincji niejednokrotnie XIX-wieczna, w swojej stolicy bardzo współczesna. Dla obserwatora z zewnątrz dzisiejsza Rosja nie jest już komunistyczna, lecz *quasi*-demokratyczna, *quasi*-kapitalistyczna, *quasi*-europejska, *quasi*-prawosławna i chyba coraz bardziej prawdziwie wierząca. Po prostu znacząco inna!³⁹⁵



³⁹⁵ S. Popowski, *Wot my takije*, „Rzeczpospolita”, 25-26 X 2003, s. A5.

Jan Staszków

PODMIOTOWOŚĆ WATYKANU I STOLICY APOSTOLSKIEJ W PRAWIE MIĘDZYNARODOWYM PUBLICZNYM

Podmiotowość w prawie międzynarodowym publicznym

Problematyka podmiotowości w prawie międzynarodowym publicznym należy do trudniejszych zagadnień, kodyfikacyjnie nadal nieopracowanych. Wraz z powstaniem Komisji Prawa Międzynarodowego ONZ (w 1949 r.) Zgromadzenie Ogólne ONZ jako jeden z problemów do skodyfikowania podało Komisji problematykę podmiotowości w prawie międzynarodowym publicznym. Komisja wybierając tematy do opracowania, właśnie podmiotowość odrzuciła, jako powód podając m.in. brak jednolitości w tej materii pośród ówczesnych państw członków społeczności międzynarodowej oraz przedwczesność prób kodyfikacji. W ten sposób zagadnienie podmiotowości, a w szczególności uznawania za podmiot prawa międzynarodowego pozostawiono praktyce państw i w nielicznych przypadkach orzeczeniom i opiniom sądów międzynarodowych, które rozpatrując spory pomiędzy państwami w uzasadnieniach swych orzeczeń – zdarzało się – odnosiły się do podmiotowości prawnomiędzynarodowopublicznej¹.

Na przestrzeni wielu lat ukształtowała się praktyka i teoria, że podmiotem prawa międzynarodowego publicznego mogą być tylko państwa. Niektórzy autorzy podkre-

¹ Tak w opinii doradczej z 1949 r. Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości w sprawie odszkodowania za szkody poniesione w związku ze śmiercią hrabiego Bernadotte, który był specjalnym wysłannikiem ONZ do Palestyny. Trybunał uznał istnienie osobowości prawnej ONZ pozwalającej wystąpić z roszczeniem odszkodowawczym. Przyjmuje się w literaturze, że opinia ta dotyczy nie tylko ONZ, ale też innych organizacji międzynarodowych międzyrządowych. Szerszej patrz: W. Czapliński, A. Wyrozumski, *Prawo międzynarodowe publiczne. Zagadnienia systemowe*, Warszawa 2004, s. 331 i n.

ślali i podkreślają jeszcze nadto „suwerenne państwa”, od określenia tego obecnie się raczej odchodzi, ponieważ trudno jest zdefiniować „suwerenność” różnie rozumianą w ramach różnych systemów prawa i w różnych regionach geograficznych. Nawet najbardziej skrajni zwolennicy poglądu, że tylko państwa są podmiotami prawa międzynarodowego publicznego, czynią jeden wyjątek na rzecz uznawania podmiotowości Stolicy Apostolskiej i tak zwanej dwoistości podmiotowości Watykanu² oraz wtórnej podmiotowości organizacji międzynarodowych międzyrządowych.

Na gruncie prawa międzynarodowego publicznego nie ma dokumentu mówiącego wprost, kto i na jakich warunkach może być podmiotem prawa międzynarodowego. Uważa się, że państwa są podmiotami pierwotnymi powstającymi „samymi z siebie”. „Pierwotność” podmiotowości państwa przeciwstawiana jest „wtórnej” podmiotowości organizacji międzynarodowych, które powstają z woli państw i z woli państw mogą zakończyć swój byt prawny.

Na podstawie obowiązujących traktatów, praktyki państw oraz funkcjonującego zwyczaju międzynarodowego, można powiedzieć, że za podmioty uważa się: państwa, organizacje międzynarodowe międzyrządowe oraz Watykan z dwoistą podmiotowością prawnomiędzynarodową publiczną. Te trzy podmioty wymieniane są powszechnie i do ich istnienia nie ma sporu³.

Do roku 1969 nie było dokumentu pisanego mówiącego, kto oprócz państwa jest czy też może być podmiotem prawa międzynarodowego. Podpisana w 1969 r., w Wiedniu, konwencja wiedeńska o prawie traktatów (mówiąca o tworzeniu, stosowaniu, interpretowaniu i zakończeniu bytu prawnego umów międzynarodowych)⁴ po raz pierwszy w historii prawa międzynarodowego publicznego przyznała, że konwencja ta, mająca zastosowanie „do traktatów między państwami”⁵, stosowana być może i przez „inne podmioty”⁶ prawa międzynarodowego. Tych „innych” podmiotów w konwencji ani nie wymieniono, ani nie zdefiniowano (ze względu na trudność stworzenia takiej definicji), ale powszechnie uważa się, że autorom konwencji chodziło o organizacje międzynarodowe międzyrządowe. Wynika to też z materiałów przygotowawczych do tej konwencji⁷. Zatem od powstania konwencji wiedeńskiej o prawie traktatów podmiotowość organizacji międzynarodowej międzyrządowej znalazła podstawy w prawie pisanim, gdy do tego momentu opierała się

² Szerzej patrz: S. E. Nahlik, *Wstęp do nauki prawa międzynarodowego*, Warszawa 1967, s. 178 i n.; R. Bierzanek, J. Symonides, *Prawo międzynarodowe publiczne*, Warszawa 2004, s. 137 i n.; o dwoistości podmiotowości Watykanu mówi m.in. raport H. Waldoeka (raport do projektu konwencji wiedeńskiej o prawie traktatów z 1969 r.), w którym podkreślono, że nawet obecnie, jakkolwiek istnieje Państwo Watykańskie ze swym terytorium, wszelkie traktaty zawierane przez papieństwo są zawierane z ramienia Stolicy Apostolskiej, która istnieje odrębnie od tego państwa.

³ W literaturze prawa międzynarodowego publicznego wymienia się też i inne twory na tym polu funkcjonujące, a w różnych okolicznościach traktowane za posiadające podmiotowość prawnomiędzynarodowopubliczną. Chodzi tu przede wszystkim o powstańców, narody walczące o wolność, pospolite ruszenie, państwo-nasciturus (terytorium niesamodzielnie posiadające przyrzeczenie metropolii uzyskania samodzielności w niedalekiej przyszłości). Każdy taki przypadek wymaga indywidualnego analizowania – ma czy też nie podmiotowość.

⁴ Konwencja wiedeńska o prawie traktatów, tekst konwencji ogłoszony jest w Dz. U. RP z 1990 r., nr 74, poz. 439. Polska jest stroną tej konwencji. Konwencja weszła w życie w dniu 27 I 1980 r., a w stosunku do Polski w dniu 1 VIII 1990 r. Stronami konwencji jest obecnie 108 państw – dalej cytowana jako „Konwencja”

⁵ Art. 1 Konwencji.

⁶ *Ibidem*, Art. 3.

⁷ Szerzej patrz: S. E. Nahlik, *Kodeks prawa traktatów*, Warszawa 1976, *passim*.

jedynie na zwyczaj. Dwoista podmiotowość Watykanu jest od kilku stuleci sankcjonowana zwyczajem międzynarodowym i to przez państwa różnych cywilizacji, religii i systemów prawa. Dwoistość ta manifestuje się występowaniem na forum prawnomiędzynarodowym publicznym raz Państwa Miasta Watykan (miniaturowe państwo posiadające terytorium, ludność i władzę), drugi raz – Stolicy Apostolskiej z Papieżem jako głową Kościoła rzymskokatolickiego na czele.

Podmiotowość państwa

Państwo jest podmiotem pierwotnym i zazwyczaj, stosując trójelementową definicję, składa się z trzech elementów: terytorium, ludności i władzy (zazwyczaj, ponieważ są w tej mierze wyjątki dotyczące rządów na emigracji, powstańców, pospolitego ruszenia itd.). Mimo istnienia tworu z tymi trzema elementami państwo, aby mogło funkcjonować, musi być uznane przez inne państwa⁸. Bez uznania, które może być wyrażne (*explicite*) lub milczące (*tacite*), państwo nie może funkcjonować w społeczności międzynarodowej jako podmiot prawa międzynarodowego. Z wyraźnym uznaniem jakiegoś tworu za państwo spotykamy się w przypadku jednostronnego oświadczenia woli (konstytutywnego lub deklaratoryjnego), wydanego przez już istniejące państwo. Milczące uznanie zdarza się, gdy nowy twór zostanie przyjęty do organizacji międzynarodowej, gdy nawiąże stosunki dyplomatyczne z innym państwem lub, gdy mimo braku jednoznacznego uznania, podpisuje umowy międzynarodowe, a druga strona tej umowy (lub drugie strony) na to się godzi.

Przez kilka stuleci za atrybuty przypisane państwu, a zarazem warunki podmiotowości, uważano prawo legacji⁹, prawo zawierania umów międzynarodowych¹⁰ oraz prawo do wstrzymania wojny¹¹. Prawo do wstrzymania wojny definitywnie ograniczono dopiero w XX wieku. Pakt Ligi Narodów z 1919 r. dopuszczał wojnę w sytuacji, gdy droga dyplomatyczna rozstrzygnięcia sporu nie dała pozytywnego rezultatu¹², Karta Narodów Zjednoczonych z 1945 r. zakazując wojny wprowadziła wyjątki dotyczące samoobrony¹³, akcji zarządzanej przez Radę Bezpieczeństwa ONZ¹⁴ oraz historyczne już postanowienie dotyczące byłych państw nieprzyjacielskich okresu

⁸ Uznanie to jednostronne oświadczenie woli państwa. Szerzej patrz: J. Sutor, *Leksykon dyplomatyczny*, Warszawa 2005, s. 388 i n.

⁹ Prawo legacji (*ius legatum*) jest to prawo do wysyłania posłów (czynne prawo legacji) i przyjmowania posłów (bierne prawo legacji).

¹⁰ Prawo do zawierania umów międzynarodowych czyli bycia stroną umowy międzynarodowej (*ius tractatum*).

¹¹ Prawo do wstrzymania wojny (*ius ad bellum*) przestało być atrybutem państwowości od Paktu Ligi Narodów, który zakazał wojny jako sposobu rozstrzygania sporów międzynarodowych (legalizując wojnę w szczególnym przypadku).

¹² Art. 12 Paktu Ligi Narodów z uwzględnieniem poprawki obowiązującej od dnia 26 IX 1924 r. oraz numeracji akapitów przyjętej na siódmej sesji zwyczajnej Zgromadzenia Ogólnego Ligi Narodów w dniu 16 IX 1926 r. Pakt Ligi Narodów opublikowany został w Dz. U. z 1920 r., nr 35, poz. 200 – tekst ten nie zawiera wymienionych poprawek. Tekst jednolity nie został ogłoszony.

¹³ Art. 51 Karty Narodów Zjednoczonych. Kartę opublikowano w Dz. U. RP z 1947 r., nr 23, poz. 90. Do tekstu Karty wprowadzono czterokrotnie poprawki, tekstu jednolitego nie ogłoszono.

¹⁴ Rozdział VII Karty NZ dotyczący akcji Rady Bezpieczeństwa ONZ w razie zagrożenia pokoju, naruszenia pokoju i aktów agresji.

drugiej wojny światowej¹⁵. Obecnie można już mówić wyłącznie o dwu atrybutach związanych z podmiotowością państwa: prawie legacji i prawie do zawierania umów międzynarodowych.

Podmiotowość organizacji międzynarodowych międzyrządowych

Organizacja międzynarodowa międzyrządowa (podmiotami prawa międzynarodowego publicznego nie są organizacje międzynarodowe pozarządowe) jest podmiotem wtórnym w stosunku do państwa, bowiem powstaje z woli państwa lub państw i z tej woli może być zlikwidowana¹⁶ lub, w przypadku powołania jej na określony czas, może zakończyć działalność w związku z upływem czasu¹⁷. Zazwyczaj dokumentem ją kreującym jest umowa międzynarodowa nazywana statutem¹⁸, kartą¹⁹, paktem²⁰; zdarza się jednak, że organizacja międzynarodowa międzyrządowa rozpoczyna działalność bez takiej umowy²¹. Funkcjonowanie zatem organizacji międzynarodowej międzyrządowej (powstanie, kompetencje, wewnętrzna struktura, działanie i zakończenie działalności) w całości zależy od woli zakładających ją państw wyrażonej w dokumencie ją kreującym.

Współcześnie funkcjonujące organizacje międzynarodowe międzyrządowe obejmują zasięgiem działania cały świat (i wtedy nazywane są globalnymi²²), jeden kontynent (i wtedy nazywane są regionalnymi²³), zajmują się ściśle określonymi sprawami lub są uniwersalne w swej działalności. Zdarzają się organizacje skierowane tylko do określonego kręgu państw (i wtedy mówi się, że są zamknięte²⁴) oraz nie ograniczające możliwości przystąpienia do nich (otwarte²⁵). Zazwyczaj nie są twórcami ponadpaństwowymi (nie tworzą prawa ponadnarodowego) z wyjątkiem powstających w drugiej połowie XX wieku wspólnot państw typu europejskiego²⁶, które bywają wyposażone właśnie w kompetencje ponadnarodowe i zarazem o skomplikowanej wewnętrznej strukturze²⁷.

¹⁵ Art. 107 Karty NZ.

¹⁶ Przykładem może być Rada Wzajemnej Pomocy Gospodarczej (organizacja międzynarodowa międzyrządowa tzw. byłych państw demokracji ludowej) rozwiązana wolą państw członkowskich w 1990 r.

¹⁷ Europejska Wspólnota Węgla i Stali powstała w 1951 r. (traktat wszedł w życie w 1952 r.) powołana została przez sześć państw założycielskich na 50 lat. W 2002 r. zakończyła swój byt prawny.

¹⁸ Np. Statut Rady Europy.

¹⁹ Np. Karta Narodów Zjednoczonych.

²⁰ Np. Pakt Ligi Państw Arabskich.

²¹ Np. Rada Wzajemnej Pomocy Gospodarczej statut otrzymała po prawie dziesięcioletnim okresie faktycznego działania.

²² Np. Organizacja Narodów Zjednoczonych, UNESCO, FAO.

²³ Np. Rada Europy.

²⁴ Np. Karta Organizacji Państw Amerykańskich.

²⁵ Np. Pakt Ligi Narodów.

²⁶ Powstające na świecie wspólnoty państw można podzielić na typu amerykańskiego i typu europejskiego. Wspólnoty typu amerykańskiego nie tworzą specjalnej struktury, wielkiej liczby organów wewnętrznych ani odrębnego systemu prawa. Wspólnoty typu europejskiego tworzą wiele wewnętrznych organów z bardzo rozbudowanymi kompetencjami i systemem prawa (czasem nazywany podsystemem prawa międzynarodowego publicznego), który w zakresie przekazanych kompetencji wyprzedza prawo krajowe państw członkowskich.

²⁷ Przykładem są Wspólnoty Europejskie powstałe w latach pięćdziesiątych XX wieku. Ponadnarodowość tych organizacji polega na tym, że prawo tworzone w ramach przekazanych traktatem kompetencji wyprzedza pra-

Dwoista podmiotowość prawa międzynarodowego: Watykan i Stolica Apostolska

Szczególnym rodzajem podmiotu prawa międzynarodowego publicznego jest Watykan²⁸ występujący na forum prawnomiędzynarodowym w dwoistej postaci zwyczajowo akceptowanej od stuleci przez cały świat. Podmiotowość Watykanu i jego funkcjonowanie można podzielić z historycznego punktu widzenia na trzy etapy: od połowy VIII wieku do 1870 r., od 1870 do 1929 r. i po 1929 r.

Pierwszy etap początkowany jest darowizną terenów przez Karolingów dla Papieża²⁹, co stało się formalną podstawą terytorialnego istnienia Państwa Kościelnego³⁰. W latach następnych kolejne darowizny przyniosły powiększenie terytorium Państwa Kościelnego³¹. Od czasu tych darowizn do roku 1870 funkcjonuje pojęcie Państwa Kościelnego. W 1870 r. w trakcie procesu jednoczenia Włoch przez króla Wiktora Emanuela II (1820-1878) Państwo Kościelne zostaje wcielone do państwa włoskiego.

W roku 1870 rozpoczyna się drugi etap funkcjonowania Watykanu – bez terytorium, jednego z elementów trójelementowej definicji państwa. Pomimo braku terytorium, Papież stojąc na czele Stolicy Apostolskiej jest nadal uważany za podmiot prawa międzynarodowego publicznego. Zewnętrznym wyrazem tego stanu rzeczy są umowy międzynarodowe zawierane przez państwa świata z Papieżem jako głową Kościoła rzymskokatolickiego. Wielość takich umów dowodzi niezbicie, że brak terytorium nie stał na przeszkodzie w ich zawieraniu.

Trzeci etap zaczyna się w 1929 r. traktatami laterańskimi zawartymi (11 lutego 1929 r.) pomiędzy Papieżem Piusem XI (1922-1939), którego reprezentował kardynał Piotr Gasparri, a państwem włoskim reprezentowanym przez Benito Mussoliniego. Traktaty laterańskie obejmowały pięć dokumentów:

- traktat o stosunkach pomiędzy Włochami a Stolicą Apostolską, w tym uznanie podmiotowości Stolicy Apostolskiej,
- plan terytorium Watykanu (zał. 1),
- wykaz nieruchomości z przywilejami eksterytorialności i z wyjęciem spod wywłaszczenia i podatków (zał. 2),
- wykaz nieruchomości wyjętych spod wywłaszczenia i podatków, ale nie posiadających przywileju eksterytorialności (zał. 3),
- układ finansowy (zał. 4).

wo krajowe państw członkowskich, ale zarazem państwa członkowskie w ramach przekazanych kompetencji nie mogą tworzyć prawa ani uzupełniać ewentualnych luk w prawie.

²⁸ W tym miejscu użyto nazwę „Watykan” jako pojęcie obejmujące Państwo Miasto Watykan i Stolicę Apostolską w ślad za oficjalnym dokumentem polskim dotyczącym nazw państw świata wydanym przez Główny Urząd Geodezji i Kartografii (Komisja Standaryzacji Nazw Geograficznych poza Granicami Polski), wydanie z 2003 r. – co formalnie nie jest prawidłowe, ponieważ Watykan i Stolica Apostolska tworzą dwie różne jednostki (czasem się uzupełniające) na forum prawnomiędzynarodowym.

²⁹ W efekcie układów i porozumień pomiędzy Papieżem Stefanem II (752-757) oraz Pippinem Młodszym (?-768) 6 stycznia 754 r. Papież otrzymał na własność tereny, którymi do tego czasu administrował, oraz czczarchat raweński. Był to tzw. układ z Quiercy.

³⁰ Określenie „Państwo Kościelne” odnosi się do dóbr w posiadaniu Papieża do 1870 r.

³¹ Za pontyfikatu Papieża Hadriana I (772-795) Karol Wielki (742 lub 747-814) dokumentem datowanym na dzień 6 kwietnia 774 r. przyłączył do Państwa Kościelnego księstwo Benewetu i Spoleto oraz tereny z okolic Wenecji.

Traktat o stosunkach pomiędzy Włochami a Stolicą Apostolską w swej treści odnosi się do kwestii podmiotowości Watykanu i Stolicy Apostolskiej. W traktacie tym i w wymienionych powyżej załącznikach nie używa się już określenia Państwo Kościelne. Fragmenty tekstu traktatu laterańskiego, mówiące o Watykanie i Stolicy Apostolskiej, brzmią następująco:

Art. 2. Włochy uznają suwerenność Stolicy Apostolskiej w dziedzinie międzynarodowej, jako właściwość, która zgodnie z Jej tradycją i wymogami Jej posłannictwa w świecie, przynależy do Jej natury.

Art. 3. Włochy uznają pełną własność Stolicy Apostolskiej, a także wyłączną i absolutną władzę oraz suwerenną jurysdykcję w stosunku do Watykanu, istniejącego w aktualnych granicach, ze wszystkimi jego przynależnościami i dotacjami, tworząc w ten sposób Państwo Miasta Watykańskiego w specjalnych celach i na warunkach określonych niniejszym traktatem. [...]

Poza tym, istnieje zgoda co do tego, że Plac św. Piotra, mimo że należy do Państwa Miasta Watykańskiego, także w przyszłości będzie dostępny dla publiczności oraz podlegać będzie władzy policyjnej urzędników włoskich. Władza ta kończy się u stóp schodów do Bazyliki, mimo że ta ostatnia, podobnie jak poprzednio, również w przyszłości będzie przeznaczona dla kultu publicznego. Z tej racji organy władzy policyjnej nie będą wstępować na schody ani wkraczać do tejże Bazyliki, chyba że zostaną wezwane w celu interwencji przez kompetentne władze.

Art. 7. Rząd włoski zobowiązuje się do tego, że nie zezwoli na wznoszenie na terenie otaczającym Państwa Miasta Watykańskiego nowych budynków umożliwiających wgląd do tego ostatniego i w tym samym celu postara się o częściowe wyburzenie budynków aktualnie istniejących przed Bramą Cavalleggeri wzdłuż Via Aurelia oraz na Viale Vaticano.

Zgodnie z normami prawa międzynarodowego, zakazany jest przelot nad terytorium watykańskim samolotów wszelkiego rodzaju. [...]

Art. 9. Zgodnie z normami prawa międzynarodowego, suwerennej władzy Stolicy Apostolskiej podlegają wszystkie osoby mające stałe zamieszkanie w Państwie Miasta Watykańskiego. [...]

Art. 12. Włochy uznają czynne i bierne prawo legacji Stolicy Apostolskiej, zgodnie z ogólnymi regułami prawa międzynarodowego. Posłowie rządów zagranicznych przy Stolicy Apostolskiej nadal korzystają w Republice ze wszystkich prerogatyw i immunitetów, które przysługują przedstawicielom dyplomatycznym zgodnie z prawem międzynarodowym, a ich rezydencje mogą w dalszym ciągu pozostawać na terytorium włoskim, korzystając z przysługujących im immunitetów, zgodnie z prawem międzynarodowym, także w przypadku, gdyby ich państwa nie utrzymywały stosunków dyplomatycznych z Włochami. [...]³²

³² Traktat o stosunkach pomiędzy Włochami a Stolicą Apostolską, tekst zaczerpnięty z *Prawo międzynarodowe i historia dyplomatyczna. Wybór dokumentów, wstęp i opracowanie* L. Gelberg, t. II, Warszawa 1958, s. 312 i n. Oryginał traktatu w *Acta Apostolicae Sedis* XXI, nr 6, s. 209 i n.

Układ finansowy (rozstrzygnięto w nim problem odszkodowań dla Stolicy Apostolskiej za straty materialne w związku z likwidacją Państwa Kościelnego w 1870 r.), będący załącznikiem, i trzy załączniki dotyczące nieruchomości oraz Konkordat z Włochami stanowiły łącznie dokumenty zamykające tzw. kwestię rzymską. Konkordat laterański został zrewidowany za pontyfikatu Jana Pawła II (1978-2005) układem o zmianach Konkordatu laterańskiego, podpisanym 18 lutego 1984 r.³³

Wymienione dokumenty i praktyka państw w stosunkach z Watykanem rozróżnia podmiotowość Stolicy Apostolskiej od podmiotowości Państwa Miasta Watykanu. Stolica Apostolska zawiera umowy międzynarodowe „w sprawach duchowych”³⁴, zaś Watykan „w sprawach doczesnych”³⁵. Wyjątki od tej praktyki, wymieniane w literaturze przedmiotu, tego podziału nie zaburzają³⁶.

Stolica Apostolska jest zawsze stroną konkordatu. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. przez Stolicę Apostolską rozumie „Biskupa Rzymu” (czyli Papieża) oraz zespół organów centralnych (w tym przede wszystkim Sekretariat Stanu), łącznie nazywanych Kurią Rzymską.

Watykan jest natomiast „państwem patrymonialnym” – to „elekcyjna, teokratyczno-hierarchiczna monarchia absolutna o charakterze patrymonialnym”³⁷. Zgodnie z Ustawą Zasadniczą nadaną w 2000 r. Państwu Miastu Watykan przez Papieża Jana Pawła II, strukturę wewnętrznej administracji tworzą:

Papieska Komisja ds. Państwa Miasta Watykańskiego (organ o charakterze ustawodawczym),

Przewodniczący Komisji Papieskiej (organ o charakterze wykonawczym) i

Radca Generalny i Radcowie Stanu (organy o charakterze konsultacyjnym)³⁸.

³³ W imieniu Stolicy Apostolskiej układ podpisał Sekretarz Stanu Agostino Casaroli w towarzystwie Substytutu Sekretarza Stanu Arcybiskupa Eduardo Martincza Somalo i Sekretarza Rady do Spraw Publicznych Kościoła Arcybiskupa Achille Silvestrini. W imieniu Republiki Włoskiej układ podpisał Przewodniczący Rady Ministrów Bettino Craxi w towarzystwie wicepremiera Arnaldo Forlaniego i ministra spraw zagranicznych Giulio Andreottiego. Układ podpisano w Villa Madama. Wymiana dokumentów ratyfikacyjnych nastąpiła w Pałacu Apostolskim 3 czerwca 1985 r., od tego dnia postanowienia tego dokumentu są wiążące.

³⁴ Są to zazwyczaj Konkordaty regulujące pozycję Kościoła katolickiego w jakimś państwie. Zazwyczaj, ponieważ sprawy Kościoła regulowano też umowami międzynarodowymi nazywanymi np. *modus vivendi*. Stolica Apostolska jest stroną wielu konwencji: o nawiązywaniu stosunków dyplomatycznych (z 1961), o nawiązywaniu stosunków konsularnych (1963), o eliminowaniu wszystkich form dyskryminacji rasowej (1969), o prawie traktatów (1969). Stolica Apostolska jest w końcu Stałym Obserwatorem przy ONZ (od 2004) i przy Radzie Europy (od 1970). Stolica Apostolska utrzymuje obecnie kontakty dyplomatyczne ze 174 państwami (na 192 państwa członkowskie ONZ) i jest to największa na świecie liczba placówek dyplomatycznych utrzymywanych przez jeden podmiot prawa.

³⁵ Watykan (jako Państwo Miasto) jest członkiem organizacji międzynarodowych międzyrządowych będących podmiotami prawa międzynarodowego publicznego, w tym m.in.: Światowego Związku Pocztowego, Międzynarodowego Związku Telekomunikacyjnego, Światowej Organizacji Własności Intelektualnej, Organizacji Międzynarodowej Łączności Satelitarnej, Europejskiej Konferencji ds. Administracji Poczty i Łączności, Międzynarodowy Instytut Unifikacji Międzynarodowego Prawa Prywatnego. Jest też członkiem wielu organizacji międzynarodowych pozarządowych nie będących podmiotami prawa międzynarodowego publicznego, takich jak np. Międzynarodowa Unia Astronomiczna, Międzynarodowa Rada Archiwistyczna.

³⁶ Szerzej na temat różnic i podobieństw pomiędzy Państwem Watykan a Stolicą Apostolską patrz: J. Czaja, *Prawnomiędzynarodowy status Watykanu*, Warszawa 1983; J. Krukowski, *Kościół i Państwo*, Lublin 2000; W. Jakubowski, *Podstawowe akty ustrojowe Państwa Miasta Watykańskiego*, Pułtusk-Warszawa 2004.

³⁷ Tak w: W. Jakubowski, *Podstawowe akty...*, s. 30-31.

³⁸ Ustawa Zasadnicza Państwa Miasta Watykańskiego z dnia 26 XI 2000 r. W artykule posłużono się tłumaczeniem za: W. Jakubowski, *Podstawowe akty...*, *passim*.

Ustawa Zasadnicza w art. 2 stipuluje: *Reprezentacja Watykanu wobec państw trzecich oraz innych podmiotów prawa międzynarodowego, w celu utrzymywania stosunków dyplomatycznych i zawierania traktatów (...) ostatecznie rozwiewa wątpliwości co do istnienia dwu podmiotów prawa międzynarodowego publicznego: Stolicy Apostolskiej i Watykanu.*

Wzajemne relacje pomiędzy podmiotami prawa międzynarodowego publicznego

Podmioty prawa międzynarodowego publicznego (państwa, organizacje międzynarodowe międzyrządowe i Watykan w swej dwoistej postaci) porozumiewają się między sobą za pomocą źródeł prawa międzynarodowego, których *quasi*, katalog zawarty jest w art. 38 Statutu Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości. Do porozumiewania się służą też pokojowe środki rozstrzygania sporów międzynarodowych, o których mówi art. 38 Karty Narodów Zjednoczonych³⁹. Nie ma jednoznacznego katalogu źródeł – powszechnie za *quasi*-katalog tych źródeł uważa się art. 38 Statutu Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości. Artykuł ten mówi, czym będzie się kierował Trybunał, rozstrzygając spory pomiędzy państwami. Są to traktaty międzynarodowe, zwyczaj międzynarodowy i ogólne zasady prawa.

Współcześnie najczęściej stosowanym instrumentem służącym do porozumiewania się podmiotów prawa międzynarodowego są traktaty⁴⁰. Tą drogą regulowane są praktycznie wszystkie sprawy wzajemnych stosunków dwustronnych i wielostronnych podmiotów prawa międzynarodowego publicznego. W drodze wielkich kodyfikacji uregulowano podstawowe działy prawa międzynarodowego. Badacze traktatów podają kilkadziesiąt nazw na traktaty. Najczęściej stosowane to: umowa, traktat, porozumienie, pakt, karta, protokół, układ. Nazwa nie jest wskazaniem, co jest w treści traktatu poza jednym wyjątkiem: Konkordat. Ta nazwa stosowana jest dla jednego typu traktatu międzynarodowego – traktatu pomiędzy państwem a Stolicą Apostolską.

Konkordat – umowa międzynarodowa specyficznego rodzaju

Konkordat⁴¹ najczęściej definiowany jest jako umowa międzynarodowa zawarta między Stolicą Apostolską reprezentowaną przez Papieża a państwem, regulująca sprawy będące w kręgu zainteresowania obu stron. Historycznie za najwcześniejszy uznaje

³⁹ Wymienione w tym artykule pokojowe środki rozstrzygania sporów międzynarodowych to: rokowania, badania, pośrednictwo, pojednanie, arbitraż i Sąd. Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Polską w artykule 28 stipuluje: *Układające się Strony będą usuwać na drodze dyplomatycznej [rozstrzeleń – J. S.] zachodzące między nimi różnice dotyczące interpretacji lub stosowania niniejszego Konkordatu. Sąd zastosowanie będą miały wyłącznie cztery pierwsze sposoby załatwiania kwestii spornych.*

⁴⁰ Najczęściej, ponieważ ostatnie lata XX wieku i wiek XXI przyniosły w stosunkach między podmiotami prawa międzynarodowego instrumenty inne niż traktaty międzynarodowe prowadzące do zobowiązań umownych.

⁴¹ Nazwa umowy międzynarodowej „Konkordat” pochodzi etymologicznie od łacińskiego *concordare* – zgadzać się, zgoda, jedność.

się Konkordat (czasem w literaturze nazywany Układem) Wormacki zawarty między Papieżem Kalikstem II (1119-1124) i Cesarzem Henrykiem V w dniu 23 września 1122 r., będący przede wszystkim kompromisem w walce o inwestyturę. Konkordat ten zapoczątkował setki umów zawartych z różnymi państwami (z niektórymi wielokrotnie). Umowy takie nie zawsze były nazywane konkordatami. Papieże zawierali „układy”, „konwencje”, „traktaty”, „pakty” czy „modus vivendi” (np. w stosunkach z byłą Czechosłowacją) – wszystko zależało od okoliczności i celu. Umowy takie nazywano też „protokołami z przeprowadzonych rozmów”, „porozumieniem” czy też „wymianą listów między stronami”. Za każdym razem zatytułowanie umowy zależało od zgodnej woli obu stron.

Jak każda umowa międzynarodowa, Konkordat dzieli się na części i zazwyczaj składa się z tytułu, wstępu omawiającego cele i okoliczności jego zawarcia, części materialnoprawnej zawierającej dyspozycję (omówienie meritum sprawy), części formalnoprawnej (zawierającej różne klauzule prawne umożliwiające wejście w życie, stosowanie konkordatu oraz często sposoby rozstrzygania sporów co do interpretacji czy stosowania konkordatu) oraz daty, wskazania miejsca sporządzenia, podpisów i pieczęci.

Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Polską zawarty został w trzech egzemplarzach dla każdej ze stron. Zgodnie z regułą alternatu, dwa egzemplarze sporządzone są w ten sposób, że w jednym tekst włoski jest po lewej, a polski po prawej stronie, w drugim odwrotnie – po lewej stronie tekst polski, po prawej tekst włoski. Pełnomocnicy stron podpisują się odpowiednio pod tekstem w swoim języku (każda ze stron umieszcza swój podpis na egzemplarzu „dla siebie” po lewej stronie – prawica heraldyczna – zajmując honorowe pierwsze miejsce). Trzeci egzemplarz (sporządzony w dwu kopiach, po jednym dla każdej ze stron) w języku włoskim podpisany jest tylko przez Papieża Jana Pawła II. Egzemplarz ten jest zatwierdzeniem i ratyfikacją umowy, ponieważ w ramach Państwa Miasta Watykan i Stolicy Apostolskiej nie ma organu o charakterze parlamentarnym do zatwierdzania umów międzynarodowych. Papież dokonuje zatwierdzenia umów międzynarodowych. Do trzech egzemplarzy Konkordatu dołączony jest dokument ratyfikowania, sporządzony na podstawie ustawowego upoważnienia, przez Prezydenta RP oraz dwa protokoły (jeden sporządzony przez Stolicę Apostolską, drugi przez Polskę) z wymiany dokumentów ratyfikacyjnych. Dokumentem ratyfikacyjnym polskim jest dokument podpisany przez Prezydenta RP, dokumentem ratyfikacyjnym Stolicy Apostolskiej jest egzemplarz Konkordatu podpisany przez Papieża Jana Pawła II.

Najczęściej do wejścia w życie Konkordatu niezbędne jest jego ratyfikowanie przez stronę państwową (podpis papieża kompensuje w sobie akceptację tekstu i ratyfikację), a następnie dokonanie wymiany dokumentów ratyfikacyjnych. Po określonej w Konkordacie liczbie dni po tej wymianie Konkordat wchodzi w życie.

Relacje między państwem a Kościołem przechodziły i przechodzą wiele ewolucji. Relacje te można przedstawić jako⁴²:

- system rozdziału Kościoła od państwa, w którym obowiązują trzy modele: amerykański model państwa świeckiego („separacja czysta”), francuski model państwa

⁴² Za J. Krukowski, *Kościół...*, passim.

świeckiego („separacja wroga”) i niemiecki model państwa świeckiego („separacja skoordynowana”),

- system państwa wyznaniowego uznający jedną religię jako religię oficjalną,
- system państwa totalitarnego – kierujący się ideologią spełniającą funkcje religii państwowej (faszyzm, komunizm, nazizm).

Stosunki między Stolicą Apostolską a Polską mają ponad tysiącletnią tradycję. W zgodnej opinii autorów⁴³ pierwsza organizacja kościelna powstała za Mieszka I przy udziale Ottona I i papieża Jana XIII (965-972). Prawdopodobnie, aby zabezpieczyć integralność państwa, Mieszko I oddał państwo opiece Stolicy Apostolskiej w dokumencie (akcie) znanym pod nazwą *Dagome iudex*. W kolejnych stuleciach władcy Polski starali się utrzymywać intensywne kontakty ze Stolicą Apostolską, widząc w tym między innymi wsparcie dla integralności terytorialnej państwa, niezależności od innych władców, w tym ochronę przed ekspansją na terytorium Polski. Stolica Apostolska żywo interesowała się sytuacją w Polsce, wysyłając swoich legatów, posłów, nuncjuszy i przedstawicieli. Pierwszym znanym z imienia i nazwiska był Walon z Beauvais wysłany do Polski w 1102 r. Ostatnim przed trzecim rozbiorem Polski (i ostatecznym zniknięciem Polski z mapy Europy) – Lorenzo Litta (1794-1797)⁴⁴.

Wraz z upływem czasu wzajemne kontakty doczekały się stabilizacji w postaci ustanowienia stałych poselstw.

Do pierwszego rozbioru Polski zawarto trzy Konkordaty (były to dokumenty „podwójne”: z jednej strony – to uchwały Sejmu polskiego, z drugiej – bulle papieskie, które dokonywały zatwierdzenia tych uchwał). Pierwszy i drugi Konkordat podpisano za panowania króla Zygmunta Augusta (1530-1572). Pierwszy został potwierdzony bullą papieską *Romanus Pontifex* przez papieża Leona X (1513-1521) z 1519 r., drugi bullą papieską *Cum singulare* przez papieża Klemensa VII (1523-1534) z 1525 r. Trzeci Konkordat związany jest z panowaniem Króla Augusta II Sasa (1733-1763), potwierdzony bullą papieską *Summi atque aeterni* przez Papieża Klemensa XII (1730-1740) z 1737 r.⁴⁵

⁴³ Tak w: K. Stopka, *Stosunki Polski ze Stolicą Apostolską w średniowieczu*, s. 15, [w:] *Polska i Stolica Apostolska X-XXI wiek*, Warszawa 2006; G. Labuda, *Mieszko I*, Wrocław 2002, *passim*; G. Labuda, *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. I-II, Poznań 1987, *passim*; W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy XII wieku*, Poznań 1962, *passim*.

⁴⁴ Lorenzo Litta, kończąc tym samym swoją misję w Polsce, został mianowany specjalnym legatem Stolicy Apostolskiej w Rosji, gdzie miał za zadanie dbać o swobody religijne katolików, którzy w wyniku zaborów znaleźli się na terenach zajętych przez Rosję.

⁴⁵ Ostatnie trzy akapity tekstu pochodzą z katalogu dokumentów *Konkordaty pomiędzy Stolicą Apostolską a Polską*, opracowanie J. Staszaków, towarzyszącemu wystawie poświęconej Konkordatowi z 1923 i 1993 r. otwartej 8 VI 2006 r.

NOTY O AUTORACH

dr Hanna Suchocka – Ambasador Nadzwyczajny i Pełnomocny Polski
przy Stolicy Apostolskiej

prof. KSW dr hab. Jan Czaja – Krakowska Szkoła Wyższa
im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego

prof. KSW dr hab. Krzysztof Grygajtis – Krakowska Szkoła Wyższa
im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego

ks. prof. dr hab. Józef Krukowski – Katolicki Uniwersytet w Lublinie
im. Jana Pawła II

ks. prof. dr hab. Artur Mezglewski – Katolicki Uniwersytet w Lublinie
im. Jana Pawła II

prof. dr hab. Tadeusz Paleczny – Krakowska Szkoła Wyższa
im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Uniwersytet Jagielloński

dr Janusz Stańczyk – Podsekretarz Stanu Ministerstwo Spraw Zagranicznych RP

prof. KSW dr Jan Staszków – Krakowska Szkoła Wyższa
im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego

dr Julian Sutor – Ambasador Tytułamy Ministerstwa Spraw Zagranicznych RP

ks. prof. dr hab. Jan Szczepaniak – Papieska Akademia Teologiczna

dr Zdzisław Zarzycki – Uniwersytet Jagielloński

W NASTĘPNYM NUMERZE m.in.:

Bogdan Koszel: O partnerstwie francusko-niemieckim na przełomie XX i XXI wieku

Kai-Olaf Lang: Raue Freundschaft – deutsch-polnische Beziehungen zwischen Konfrontation und Zusammenarbeit

August Pradedto: Postkommunistische Transformation Europas und deutsche Europapolitik

Ryszard Zięba: O współpracy Francji i Niemiec w kształtowaniu polityki zagranicznej i bezpieczeństwa Unii Europejskiej

ISBN 978-83-7188-959-2

ISSN 1733-2680
