

Piotr Steczkowski

ZASADY RELACJI KOŚCIÓŁ–PAŃSTWO WEDŁUG SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Zagadnienie modelu stosunków pomiędzy państwem a Kościołem w dokumentach i nauczaniu Soboru Watykańskiego II było przedmiotem wielu badań i analiz naukowych. Literatura przedmiotu jest bardzo bogata¹. Właściwie niemożliwe jest dodanie czegoś nowego i oryginalnego do tego, co już zostało ustalone i opisane. Dlatego moje zadanie ograniczy się do przedstawienia głównych tez sformułowanych przez kompetentnych Autorów w oparciu o analizę tekstów źródłowych.

Jednak, żeby nie poprzestać tylko na prostym przypomnieniu znanych kwestii postanowiłem podjąć próbę zbadania i przedstawienia pewnego rozwoju owej soborowej doktryny oraz jej krytyki (w sensie

Ks. dr hab. PIOTR STECZKOWSKI, prof. UR, Katedra Nauk Historyczno i Teoretyczno Prawnych, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Rzeszowski, ul. Słocińska 3, 35-330 Rzeszów, e-mail: pmsteczkowski@gmail.com

¹ Do najważniejszych całościowych opracowań tej tematyki należy zaliczyć: J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2000; P. Sobczyk, *Kościół a wspólnoty polityczne*, Warszawa: Santiago 2005; J. Krukowski, M. Sitarz, H. Stawniak (red.), *Katolickie zasady relacji państwo-Kościół a prawo polskie*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2015. Poza tym istnieją najnowsze prace przyczynkowe do opracowania tej tematyki. Wśród nich wymienić należy zwłaszcza: M. Sitarz, *Podstawowe zasady relacji Kościół-państwo w nauce społecznej Kościoła*, „Państwo Prawne”, nr 1 (3), 2013, s. 56-68; Tenże, *Zasady relacji Kościół-państwo w nauczaniu Soboru Watykańskiego II*, [w:] *Reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Józefowi Krukowskiemu z okazji 50-lecia pracy naukowej*, red. M. Sitarz, P. Stanisław, H. Stawniak, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2014, s. 239-249; A. Miziński, *Relacje między państwem a Kościołem na Soborze Watykańskim II*, [w:] *Katolickie zasady relacji państwo-Kościół a prawo polskie*, red. J. Krukowski, M. Sitarz, H. Stawniak, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2015, s. 43-74.

pozytywnym) w kontekście zmian, jakie dokonały się we współczesnym świecie.

Artykuł składa się z czterech części. W pierwszej kolejności zostanie przypomniana doktryna przedsoborowa, a następnie główne tezy nauki soborowej, zwłaszcza te punkty, w których można zaobserwować pewną ewolucję doktryny albo przynajmniej jej doprecyzowanie, a także kilka krytycznych uwag.

1. Doktryna przedsoborowa

W okresie przedsoborowym doktryna Kościoła odnosząca się do relacji państwo-kościelnych była oparta na zasadzie, że państwo i Kościół są to dwie społeczności o jednakowym i najwyższym stopniu organizacji społecznej – *societas iuridice perfecta*.

Z punktu widzenia teologii społecznej relacje państwa i Kościoła miały się kształtować według zasady prymatu prawdy nad wolnością. Wyrażało się to w formule: tylko prawda ma prawo do wolności, albo w ujęciu negatywnym: ten, który błądzi nie ma praw.

W praktyce zasada ta wyrażała się w następujących postulatach: 1) jeżeli większość obywateli jest wyznania katolickiego to państwo ma obowiązek głosić wiarę katolicką i czynić wszystko, aby ją wspierać i ochraniać; 2) w pewnych okolicznościach, aby uniknąć większego zła mogło być konieczne tolerowanie innych religii i ich wyznawców i państwo mogło zezwalać na ich swobodne praktykowanie; 3) gdy katolicy stanowili mniejszość to w zgodzie z prawem naturalnym państwo miało obowiązek zagwarantować im pełne prawa obywatelskie, jak również możliwość nieskrępowanej praktyki religijnej, albowiem obowiązkiem państwa jest ochraniać prawdę i podążać za nią, a przecież jedynie Kościół katolicki jest depozytariuszem prawdy².

² J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas soboru watykańskiego drugiego*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2011, s. 282-283.

Do XX w. była to standardowa nauka katolicka. Zmiany w myśleniu pojawiły się wraz z ruchami odnowicielskimi na gruncie filozofii chrześcijańskiej (neotomizm). Natomiast na gruncie politycznym wielki wpływ miało pojawienie się demokracji chrześcijańskiej. Jacques Maritain zgłosił postulat, aby to nauczanie poddać rewizji, gdyż nie odpowiada ono rzeczywistości społecznej. W latach 50-tych toczyły się dyskusje po obu stronach Atlantyku, czemu z niepokojem przyglądało się Św. Oficjum. Problem okazał się praktyczny w momencie, gdy kandydatem na prezydenta USA został katolik John Kennedy³.

Bardzo ważnym punktem i zwiastunem nadchodzących zmian stała się encyklika Jana XXIII *Pacem in terris*⁴, która została nazwana katolicką deklaracją praw człowieka.

Dla stosunków państwo-Kościół zasadnicze znaczenie mają dwa dokumenty: konstytucja o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*⁵ oraz deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*⁶. Obydwa te dokumenty w czasie prac soborowych budziły szereg kontrowersji.

Pierwszy projekt Deklaracji trafił pod obrady 23 września 1964 r. Ojcowie zgłosili od razu wiele uwag do zaprezentowanego tekstu. Dlatego 30 września 1964 r. biskup De Smedt musiał jeszcze raz prezentować przygotowany tekst.

Główna teza dokumentu, że wolność podążania za swym sumieniem w kwestiach religijnych mają nie tylko katolicy została bardzo mocno zaatakowana. Kard. Ruffini powiedział: „Ponieważ z definicji istnieje

³ Tamże, s. 283-285.

⁴ Ioannes PP. XXIII, Litterae encyclicae de pace omnium gentium in veritate, iustitia, caritate, libertate constituenda *Pacem in terris* (11.04.1963), AAS 55 (1963), s. 257-304.

⁵ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis *Gaudium et spes* (7.12.1965), AAS 58 (1966), s. 1025-1115 [dalej cyt.: GS].

⁶ Tenże, Declaratio de libertate religiosa *Dignitatis humanae* (7.12.1965), AAS 58 (1966), s. 929-946 [dalej cyt.: DH].

tylko jedna prawdziwa religia, wolność wyboru jest rzeczą niedopuszczalną. Prawdziwą wolność religijną można osiągnąć jedynie przyjmując prawdę, którą posiada Kościół katolicki. Nie możemy stwarzać wrażenia, że w tej kwestii nie mamy więcej do powiedzenia niż art. 18 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Jeśli by zastosować te nowe zasady to należałoby zmienić konkordaty”⁷. W podobnym tonie wypowiadali się inni biskupi, a arcybiskup Santiago de Compostella wprost stwierdził: „Można by rzec, że akceptując tę koncepcję wolności Sobór uroczyście zatwierdza liberalizm, tak często potępiany przez Kościół”⁸.

Deklaracja miała też swoich obrońców. Należeli do nich przede wszystkim biskupi amerykańscy, ale także biskupi z krajów północnej Europy, Australii, Nowej Zelandii oraz część z Francji i Belgii. Poparli ją też biskupi z państw bloku komunistycznego, którzy dostrzegali w zmianie doktryny szansę na poprawę sytuacji we własnych krajach. Debata zakończyła się 28 września i nie było pewne, czy dokument uzyska wymaganą większość⁹. Ostatecznie dokumenty zostały przyjęte podczas ostatniego głosowania 6 grudnia 1965 r.¹⁰

2. Zasady przyjęte przez Sobór

Sobór określił podstawowe zasady doktryny katolickiej w odniesieniu do relacji pomiędzy instytucją Kościoła katolickiego a wspólnotą polityczną w konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Podkreślił też istotną wartość wolności religijnej oraz określił jej zakres przedmiotowy w specjalnym, odrębnym dokumencie poświęconym temu zagadnieniu. Fundamentalna zasada wolności religijnej oraz zasady, wedle których powinny być układane relacje pomiędzy

⁷ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II*, t. III/2, s. 355-356.

⁸ Tamże, s. 357-359.

⁹ J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas soboru watykańskiego drugiego*, s. 288-291.

¹⁰ Tamże, s. 381-382.

Kościółem katolickim a konkretną wspólnotą polityczną stanowią jedną z centralnych treści katolickiej doktryny społecznej.

Podstawą soborowej doktryny jest uznanie przez Kościół, że współczesne społeczeństwa mają charakter pluralistyczny. Pluralizm ten odnosi się nie tylko do światopoglądu obywateli, ale także do ustrojów politycznych. Niewątpliwie należy wziąć pod uwagę kontekst historyczny, w którym ta doktryna była formułowana. Były to lata sześćdziesiąte XX w., a więc okres, w którym znaczna część państw Europy i świata zakwestionowała ustroj liberalizmu politycznego i kapitalizmu gospodarczego i wybrała ustroj etatystyczny pod względem politycznym i socjalistyczny pod względem gospodarczym. Dodatkowo państwa komunistyczne zanegowały zasadę pluralizmu światopoglądowego i próbowały wprowadzać monizm ideologiczny, uprzywilejowując światopogląd materialistyczny i ateistyczny. W takim kontekście historycznym stało się jasne, że odwołanie się do zasady poszanowania społeczeństwa pluralistycznego, w którym wyznawanie religii katolickiej będzie równoprawne z innymi poglądami i przekonaniem, może być jedyną szansą na uzasadnienie podmiotowego traktowania Kościoła katolickiego przez ówczesne państwo.

Dlatego należy się zgodzić z poglądem wyrażonym w literaturze przedmiotu, że zasada poszanowania społeczeństwa pluralistycznego jawi się jako podstawowa i uprzednia w stosunku do pozostałych zasad sformułowanych przez Sobór¹¹. Zasada ta ma charakter deklaratoryjny i obligatoryjny. Stwarza ona wymóg wobec państwa, aby zachowało neutralność w kwestiach światopoglądowych. Natomiast od Kościoła wymaga odseparowania się od grup i stronnictw politycznych oraz rezygnacji z jakiegokolwiek pozycji uprzywilejowanej w stosunku do innych kościołów i związków wyznaniowych. Zostało to w sposób

¹¹ P. Sobczyk, *Kościół a wspólnoty polityczne*, s. 85-86; A. Miziński, *Relacje między państwem a Kościołem na Soborze Watykańskim II*, s. 58.

dobitny wyrażone w soborowej konstytucji duszpasterskiej: „Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej [...] Nie pokłada jednak swoich nadziei w przywilejach ofiarowanych mu przez władzę państwową; co więcej, wyrzeknie się korzystania z pewnych praw legalnie nabytych, skoro się okaże, że korzystanie z nich podważa szczerłość jego świadectwa, albo że nowe warunki życia domagają się innego układu stosunków” (GS 76).

Sobór naucza, że podmiotem wolności religijnej jest nie tylko osoba ludzka, ale także społeczność ludzi wierzących¹². W kontekście prowadzonej analizy oznacza to, że instytucja Kościoła katolickiego jest podmiotem wolności religijnej. Według nauczania soborowego treść i zakres wolności religijnej w wymiarze wspólnotowym polega na: uznaniu przez państwo istnienia wspólnot wyznaniowych, autonomii Kościoła i innych związków wyznaniowych, możliwości sprawowania przez nie kultu publicznego, rozwijaniu wewnętrznych instytucji służących wiernym, swobodzie wyboru, sposobu kształcenia i mianowania własnych duchownych, możliwości swobodnego komunikowania się z władzami i wspólnotami religijnymi znajdującymi się poza terytorium danego państwa, możliwości budowania świątyń i zarządzania własnym majątkiem, swobodzie publicznego nauczania prawd wiary jednak z wykluczeniem prozelityzmu, wolności zakładania przez kościoły stowarzyszeń o charakterze wychowawczym, kulturalnym, charytatywnym czy też społecznym oraz na możliwości realnego wpływania na życie społeczeństwa poprzez zaprezentowanie własnych propozycji organizacji aktywności społecznej i politycznej (DH 4).

¹² „Wolność, czyli zabezpieczenie od przymusu w sprawach religijnych, przysługująca poszczególnym osobom, powinna być im przyznana również wtedy, gdy działają wspólnie. Zarówno bowiem społeczna natura człowieka, jak i społeczna natura samej religii wymagają istnienia wspólnot religijnych” (DH 4).

Ponadto sobór zwrócił uwagę na to, że respektowanie wolności religijnej jest obowiązkiem dotyczącym wszystkich uczestników życia społecznego, ponieważ stanowi ona istotną część dobra wspólnego (DH 6). Największa odpowiedzialność za poszanowanie wolności religijnej spoczywa na władzy państwowej. Do niej należy stworzenie warunków prawnych dla zaistnienia i utrzymania ładu społecznego opartego na obiektywnym prawie moralnym. Sobór uznał też możliwość wprowadzania przez władze publiczne ograniczeń w korzystaniu z wolności religijnej, ale tylko w przypadkach prawdziwej konieczności (DH 7).

Niewątpliwie zasada poszanowania pluralizmu społecznego oraz doktryna o wolności religijnej stanowią fundament całego systemu relacji państwo-Kościół przyjmowanego przez naukę katolicką. Należy jednak podkreślić, że Sobór wprost sformułował jeszcze kolejne zasady współistnienia Kościoła katolickiego i społeczności politycznej. Chodzi o zasadę poszanowania wzajemnej autonomii i niezależności tych dwóch bytów, każdego we własnym zakresie oraz o zasadę zdrowej współpracy pomiędzy nimi ze względu na dobro człowieka i dobro wspólne¹³.

¹³ „Wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne. Obydwie jednak wspólnoty, choć z różnego tytułu, służą powołaniu jednostkowemu i społecznemu tych samych ludzi. Tym skuteczniej będą wykonywać tę służbę dla dobra wszystkich, im lepiej będą rozwijać między sobą zdrową współpracę uwzględniając także okoliczności miejsca i czasu. Człowiek bowiem nie jest zacieśniony do samego tylko porządku doczesnego, ale żyjąc w historii, zachowuje w całości swoje wieczne powołanie. Kościół zaś oparty w swoich podstawach na miłości Zbawiciela przyczynia się do tego, by w granicach narodu i między narodami szerzej krzewiła się sprawiedliwość i miłość. Kościół głosząc prawdę ewangeliczną i rozjaśniając światłem swej nauki i świadectwem okazywanym przez wiernych wszelkie dziedziny aktywności ludzkiej, szanuje również i popiera polityczną wolność i odpowiedzialność obywateli” (GS 76).

Podsumowując tę część rozważań należy podkreślić, że doktryna Soboru Watykańskiego II w odniesieniu do relacji pomiędzy Kościołem a państwem zawierała istotne nowości. Przede wszystkim było to uznanie realnej sytuacji pluralizmu światopoglądowego, w której przyszło żyć i działać Kościołowi. Efektem tego była rezygnacja z walki o zwycięstwo polityczne doktryny katolickiej na rzecz zabiegania o gwarancje wolności religijnej dla wszystkich. Inną nowością było zastąpienie jednoznacznego pojęcia „państwo” przez wieloznaczne pojęcie „wspólnota polityczna”. Dzięki temu zabiegowi doktryna katolicka dotycząca zasad relacji między Kościołem a państwem została rozszerzona na inne polityczne podmioty, zwłaszcza te o charakterze międzynarodowym. Również zastosowanie nowego słownictwa, a zwłaszcza odwoływanie się do pojęć godności osoby ludzkiej, wolności, podstawowych praw człowieka czy do kategorii dobra wspólnego niewątpliwie ułatwiało komunikację ze współczesnymi doktrynami polityczno-prawnymi. Tym niemniej sformułowana na Soborze doktryna domagała się dalszych wyjaśnień i doprecyzowania.

3. Ewolucja doktryny w okresie posoborowym

W okresie posoborowym zasady relacji między Kościołem katolickim a wspólnotami politycznymi różnego typu były nieustannie potwierdzane w wypowiedziach Magisterium Kościoła i w praktyce dyplomatycznej Stolicy Apostolskiej. Na przestrzeni tych ponad pięćdziesięciu lat zostało zawartych wiele umów o randze prawa międzynarodowego pomiędzy Stolicą Apostolską a różnymi państwami. Już samo to jest praktycznym potwierdzeniem zasady współdziałania Kościoła i wspólnoty politycznej. Niektóre z obowiązujących wcześniej konkordatów zostały znowelizowane w duchu zasad soborowych (np. konkordat włoski). Niektóre państwa (jak np. Rzeczpospolita Polska) odbudowując swój ustrój polityczny przyjęły za własne zasady doktryny

katolickiej i wpisane zostały one wprost do Konstytucji¹⁴. Świadczy to o aktualności i wielkim walorze sformułowanych na Soborze zasad.

Natomiast spośród niezliczonych wypowiedzi papieskich i interwencji przedstawicieli Stolicy Apostolskiej wobec rozmaitych gremiów przytoczę w tym miejscu te, które wskazują na dalszą ewolucję nauki Kościoła w tym zakresie.

Pierwszy istotny dokument, który należy przywołać to *Przesłanie Jana Pawła II do przywódców państw sygnatariuszy aktu końcowego z Helsinek* z dnia 1 września 1980 r.¹⁵ W tym dokumencie została sprecyzowana treść i zakres wolności religijnej zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym¹⁶. Był to dokument o dużym znaczeniu

¹⁴ *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, Dz. U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm., art. 25.

¹⁵ Ioannes Paulus PP. II, *Civilibus Auctoritatibus quae sollemne foedus anno MCMLXXV Helsinki factum subscripserunt missus: de libertate conscientiae et religionis*, AAS 72 (1980), s. 1252-1260.

¹⁶ Oto najistotniejszy fragment dokumentu: „W świetle wskazanych powyżej przesłanek i zasad Stolica Apostolska uważa za swoje prawo i swój obowiązek przeprowadzenie analizy specyficznych elementów odpowiadających koncepcji «wolności religijnej», które są jej zastosowaniem w miarę zjawiających się potrzeb osób lub wspólnot, czy tam, gdzie wymaga ich konkretna działalność tychże. W wyrażaniu i praktyce wolności religijnej dostrzega się obecność aspektów indywidualnych i wspólnotowych, prywatnych i publicznych, ściśle powiązanych między sobą w taki sposób, że korzystanie z wolności religijnej zawiera w sobie wymiary zbieżne i uzupełniające się: a) Na płaszczyźnie osobowej trzeba wziąć pod uwagę: – wolność przyłączenia się lub nie do określonego wierzenia i do odpowiadającej mu wspólnoty wyznaniowej; – wolność spełniania indywidualnie i zbiorowo, prywatnie i publicznie aktów modlitewnych i kultowych oraz posiadania kościołów i miejsc kultu w takiej ilości, w jakiej wymagają tego potrzeby wierzących; – wolność rodziców w wychowaniu swych dzieci w tych przekonaniach religijnych, które inspirują ich własne życie, jak również możliwość uczęszczania dzieci na nauczanie katechetyczne i religijne, prowadzone przez wspólnotę; – wolność rodzin w wyborze szkół lub innych sposobów, które zapewniają ich dzieciom to wychowanie, bez narzucanej bezpośrednio lub pośrednio konieczności podjęcia dodatkowych obowiązków, które w rzeczywistości uniemożliwiają korzystanie z tej wolności; – wolność osób w korzystaniu z opieki religijnej wszędzie tam, gdzie się znajdują, szczególnie w zakładach opieki

społecznej (klinikach, szpitalach), w koszarach wojskowych i miejscach pełnienia alternatywnej do wojskowej służby cywilnej, jak również w więzieniach; – wolność od nacisku na płaszczyźnie osobistej, obywatelskiej lub społecznej, który zmusza do spełniania czynów sprzecznych z własną wiarą, oraz wolność od poddawania określonemu rodzajowi wychowania lub przymusu należenia do grup lub stowarzyszeń, których zasady sprzeczne są z własnymi przekonaniem religijnymi osób; – wolność, która zapewni im, że nie będą – w odróżnieniu od innych obywateli – spotykali się z ograniczeniami i dyskryminacjami w różnych dziedzinach życia z powodu wiary religijnej (w tym wszystkim, co dotyczy kariery, studiów, pracy, zawodu, udziału we władzach państwowych i społecznych); b) W płaszczyźnie wspólnotowej trzeba wziąć pod uwagę, że wyznania religijne skupiające wiernych określonej wiary istnieją i działają jako grupy społeczne, które organizują się według zasad doktrynalnych i w celach instytucjonalnych dla siebie właściwych. Kościół jako taki i wspólnoty wyznaniowe w ogóle dla swego istnienia i dla realizacji własnych celów muszą korzystać z określonych wolności, wśród których trzeba zwłaszcza wymienić: – wolność posiadania własnej hierarchii lub odpowiadającej jej struktury kierowniczej, wybieranej przez nie w sposób wolny, zgodnie z ich własnymi konstytucyjnymi normami; – wolność przełożonych wspólnot religijnych – w Kościele katolickim w szczególności biskupów i innych przełożonych kościelnych – swobodnego wypełniania ich własnej posługi, wyświęcania kapłanów i duchownych, mianowania na stanowiska kościelne, przemawiania i łączności z tymi, którzy należą do ich wyznania religijnego; – wolność posiadania własnych instytutów formacji religijnej i studiów teologicznych, na które swobodnie mogą wstępować kandydaci do kapłaństwa i do życia zakonnego; – wolność otrzymywania i publikowania książek religijnych dotyczących wiary i kultu oraz swobodnego z nich korzystania; – wolność głoszenia i przekazywania nauczania wiary słowem i na piśmie, nawet poza miejscami kultu, a także i nauczania doktryny moralnej dotyczącej działań ludzkich oraz organizacji społecznej, co jest zgodne ze zobowiązaniem zawartym w Akcie końcowym z Helsinek, aby ułatwić rozprzestrzenianie się informacji, kultury oraz wymiany wiedzy i doświadczeń w dziedzinie wychowania, co zresztą w dziedzinie religijnej odpowiada ewangelizacyjnej misji Kościoła; – wolność posługiwania się w tym samym celu środkami społecznego przekazu (prasą, radiem, telewizją); – wolność prowadzenia działalności wychowawczej, dobroczynnej, opiekuńczej, które pozwalają wprowadzać w czyn religijne przykazanie miłości względem braci, szczególnie wobec najbardziej potrzebujących. Wolność sumienia i religii, wraz z konkretnymi elementami wskazanymi powyżej, jest – jak to zostało powiedziane – pierwszym i niezbywalnym prawem osoby ludzkiej, a nawet więcej, można powiedzieć, że w stopniu, w jakim dotyka ona najbardziej intymnej sfery ducha, podtrzymuje głęboko zakotwiczoną w każdej osobie rację bytu innych wolności. Oczywiście, taka wolność może być stosowana tylko w sposób odpowiedzialny, to

praktycznym, gdyż zawierał wszystkie wymogi, jakie doktryna katolicka uznaje za konieczne dla faktycznego respektowania wolności religijnej. Dokument ten ukonkretniał dość ogólne treści dokumentów soborowych. Zauważyć w nim można także pewne nowe akcenty. Należy do nich zaliczyć: przypomnienie o prawie do opieki duszpasterskiej dla wiernych znajdujących się w miejscach o ograniczonej swobodzie dostępu (szpitale, więzienia, koszary wojskowe), wskazanie na zakaz wszelkiej dyskryminacji ze względu na wyznawaną wiarę, podkreślenie potrzeby posiadania własnych środków przekazu czy wreszcie zwrócenie uwagi na konieczność zagwarantowania wolności nauczania doktryny religijnej, także poza miejscami kultu oraz nauczania doktryny moralnej odnoszącej się do działań ludzkich i organizacji społecznych. Ten ostatni postulat miał niewątpliwie za zadanie przypomnieć, że głoszenie moralnych zasad życia społecznego należy do istoty misji Kościoła i nie może być podstawą do oskarżania go o działalność polityczną¹⁷.

Innym bardzo istotnym dokumentem wyjaśniającym tym razem rozumienie zasady poszanowania autonomii była encyklika *Centesimus annus*¹⁸. Papież Jan Paweł II po wskazaniu na istotne zagrożenia, które

znaczy w zgodzie z zasadami etycznymi oraz zasadami równości i sprawiedliwości, one zaś mogą być wzmocnione przez wspomniany już dialog z Instytucjami, które ze swej natury służą życiu religijnemu”.

¹⁷ *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, s. 1-317; tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań: Pallottinum, 1984, kan. 747 § 2; *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (18.10.1990), AAS 82 (1990), s. 1045-1363; tekst polski [w:] *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany przez papieża Jana Pawła II*, tł. L. Adamowicz, M. Dyjakowska, Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, 2002, kan. 595 § 2.

¹⁸ Ioannes Paulus PP. II, *Litterae encyclicae Venerabilibus in episcopatu ratribus Clericisque et Religiosis Familiis, Ecclesiae Catholicae Fidelibus universis necnon bonae voluntatis hominibus saeculo ipso Encyclicis ab editis litteris «Rerum*

mogą płynąć z funkcjonowania systemu demokratycznego, który w praktyce nie respektuje fundamentalnych wartości, ostatecznie stwierdza, że „Kościół respektuje słuszną autonomię porządku demokratycznego i nie ma tytułu do opowiadania się za takim albo innym rozwiązaniem instytucjonalnym czy konstytucyjnym” (nr 47). Oznacza to, że autonomia społeczności politycznych do wyboru i określania systemu sprawowania władzy i ustroju państwa jest nienaruszalna. Zadaniem Kościoła jest tylko i aż głoszenie zasad i ewentualne opiniowanie pod kątem moralnym funkcjonującego systemu. Kościół nie jest natomiast upoważniony do wkraczania w programy i rozwiązania polityczne, za wyjątkiem tego co odnosi się w nich wprost do religii i moralności¹⁹. Jest to bardzo ważna interpretacja zasady poszanowania wzajemnej autonomii i niezależności, gdyż usuwa ona od Kościoła podejrzenia, że dąży on do ograniczenia suwerenności wewnętrznej państw. W świetle tego dokumentu nie jest to prawdą.

Aby dopełnić tego spektrum interpretacyjnego, zwłaszcza jeśli chodzi o zasadę wolności religijnej warto przywołać przemówienie papieża Franciszka, jakie wygłosił w dniu 26 września 2015 r. w Filadelfii, podczas spotkania na rzecz wolności religijnej. Ojciec Święty zwrócił w nim uwagę na fakt, że „wolność religijna, ze swej natury wykracza poza miejsca kultu i sferę prywatną osób i rodzin, ponieważ fakt religijny, wymiar religijny nie jest subkulturą, ale jest częścią kultury każdego narodu i każdego państwa”²⁰. Podkreślił, że wolność religijna jest przestrzenią dla służby społeczeństwu i realizacji dobra wspólnego. Ona też sprzyja zachowaniu własnej tożsamości.

novarum» transacto *Centesimus annus* (1.05.1991), AAS 93 (1991), s. 793-867 [dalej cyt.: CA].

¹⁹ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce: Jedność, 2004 [dalej cyt.: *Kompendium*], nr 424.

²⁰ Franciszek, *Przemówienie podczas spotkania na rzecz wolności religijnej*, Filadelfia, 26 wrzesień 2015 r., [w:] w2.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2015/september/documents/papa-frncesco_20150926_usa-liberta-religiosa.html [dostęp: 27.10.2017].

Wolność religijna jest konieczna do tego, aby mógł rozbrzmiewać głos prawdy o godności człowieka i jego prawach. Natomiast zagrożeniem dla wolności religijnej współcześnie są z jednej strony próby wypchnięcia religii z przestrzeni życia publicznego, a z drugiej wykorzystywanie religii do szerzenia nienawiści i brutalnej przemocy²¹.

Można zauważyć, że zasada wolności religijnej, zwłaszcza w jej wymiarze publicznym i społecznym jest zagrożona ze strony ideologii liberalnej, która życie religijne chce traktować wyłącznie jako rzeczywistość należąca do sfery prywatnej. Dlatego Kościół powinien nieustannie przypominać o tym, co należy do istoty wolności religijnej.

Ujawnia się istotny mechanizm wzajemnego niezrozumienia między Kościołem a współczesnymi państwami. Problem polega na tym, że dwie strony używając tych samych pojęć, różnie oznaczają desygnat ich treści. Widać to było na przykładzie rozumienia wolności religijnej. Państwo co prawda deklaruje ochronę wolności religijnej, ale interpretuje ją zawężająco w stosunku do doktryny Kościoła. Przez taką interpretację może ono prawnie ograniczać działalność Kościoła i nie poczuwać się do naruszania wolności religijnej.

4. Problem interpretacji zasad współpracy

Ukazany powyżej problem spójności interpretacyjnej przyjmowanych zasad postaram się przybliżyć na konkretnym przykładzie zasady współpracy pomiędzy państwem a Kościołem ze względu na dobro osoby ludzkiej i dobro wspólne w kontekście art. 25 ust. 3 Konstytucji RP.

Kluczem do rozwiązania problemu wydaje się być interpretacja dwóch fundamentalnych pojęć, które stanowią uzasadnienie zasady współpracy pomiędzy państwem a Kościołem. Chodzi o pojęcia „dobro człowieka”, które zgodnie z przyjętą interpretacją znajduje swoje

²¹ Zob. tamże.

odzwierciedlenie w zasadzie poszanowania „godności człowieka”, oraz o pojęcie „dobra wspólnego”. Z punktu widzenia filozofii państwa i prawa, te pojęcia stanowią pewny, aksjologiczny grunt demokratycznego państwa prawnego. Dominuje pogląd, że porządek prawny państwa nie może powielać żadnego systemu etycznego, ze względu na istnienie pluralizmu światopoglądowego. Można przytoczyć tutaj uzasadnienie tego poglądu autorstwa A. Zolla: „Pełna zgodność systemu prawnego z systemem moralnym nie jest możliwa dlatego, że oba te systemy mają zasadniczo różne, chociaż niekoniecznie z sobą sprzeczne, funkcje do wypełnienia. System norm moralnych uczy człowieka odróżniania dobra od zła, służy udoskonaleniu człowieka. Natomiast system norm prawnych służy zapewnieniu bezpieczeństwa wewnętrznego i zewnętrznego, ochronie wolności i praw jednostki, zabezpieczeniu jej swobodnego rozwoju. Na danym terenie w tym samym czasie może obowiązywać tylko jeden system prawny. Na danym terenie i w tym samym czasie żyjący ludzie mogą uznawać za wiążące, zgodnie z ich sumieniem, różne systemy moralne. Mogą rozpoznawać różne wartości, a w szczególności nadawać im różną strukturę hierarchiczną. Nadanie jednemu systemowi norm moralnych sankcji państwowych oznacza zmuszenie osób nie akceptujących tego systemu moralnego do jego przyjęcia wbrew własnemu sumieniu. Oznaczałoby to zniewolenie ludzi podporządkowanych prawodawcy. Taki model jest charakterystyczny dla państw totalitarnych i państw akceptujących fundamentalizm. W demokratycznym państwie prawnym sankcja państwowa może być związana jedynie z normą prawną ustanowioną przez państwo, co nie wyklucza oczywiście, że u podstaw, tej normy państwowej leży norma moralna związana z określoną wartością”²².

²² A. Zoll, *Czy demokracja pomaga w stanowieniu prawnego prawa?*, w: *Sacrum i kultura: chrześcijańskie korzenie przyszłości. Materiały Kongresu Kultury Chrześcijańskiej*,

Gwoli sprawiedliwości, należy zaznaczyć, że wśród prawników istnieją także inne poglądy na ten temat, jednak pozostają oni w mniejszości²³.

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

Wydaje się zatem, że istotnie tylko odwołanie się do jedynego „wspólnego mianownika”, jakim są powszechnie akceptowane dwie wartości tzn. zasada poszanowania godności każdego człowieka i dobra

Lublin 15-17 września 2000 r., red. S. Zięba, R. Rubinkiewicz, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2000, s. 64-65.

²³ Dla przykładu prof. W. Łączkowski wyraża pogląd następujący: „Prawo zasługuje na rzeczywisty, a nie tylko formalny autorytet jedynie wówczas, gdy jest godziwe, to znaczy, gdy odpowiada standardom moralnym. Powstaje jednak zasadnicze pytanie: gdzie szukać owych standardów skoro istnieje wiele różnych systemów aksjologicznych? Poprawna odpowiedź może być tylko jedna: w takim systemie aksjologicznym, który ma charakter najbardziej uniwersalny. Przy czym uniwersalność nie oznacza bynajmniej powszechnej akceptacji tego systemu przez wszystkich lub przynajmniej przez większość ludzi. Oznacza natomiast – z punktu widzenia naszych rozważań – między innymi to, że jego zasady nikomu nie zagrażają”. Takim systemem aksjologicznym, według prof. Łączkowskiego, jest chrześcijaństwo. Ono może stanowić obiektywną podstawę porządku prawnego. Jednocześnie autor wskazuje na to, iż „w naszych warunkach kulturowych chodzi jedynie o to, aby nie było ostrej kolizji pomiędzy treścią norm prawa stanowionego przez państwo, a treścią norm moralnych wynikających z uniwersalnych wartości chrześcijańskich. Im większa harmonia będzie panować pomiędzy obydwojma rodzajami norm, tym większym szacunkiem będzie się cieszyć prawo, a wielu ludzi uchroni się od konieczności przyjmowania postaw schizofrenicznych: postępowania pod wpływem przymusu prawnego wbrew własnym przekonaniom moralnym lub łamania prawa, jeśli swoje zasady moralne stawialiby oni wyżej od wymogów prawodawcy”, W. Łączkowski, *Prawo naturalne a prawo stanowione. Uwagi prawnika*, „Ethos” (1999), s. 180-181.

wspólnego mogło dać podstawy do sformułowania zasady współpracy pomiędzy państwem a Kościołem. Wartości te są bowiem w sposób literalny uznawane zarówno przez państwo, jak i przez Kościół²⁴.

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

Pierwszą z przyczyn decydujących o tej sytuacji jest fakt, iż Kościół dokonuje interpretacji tych pojęć w perspektywie religijnej, metafizycznej. Na potrzeby tej interpretacji aplikuje antropologię teologiczną. Dla przykładu: uzasadniając godność każdej osoby ludzkiej, doktryna katolicka odwołuje się do dwóch aktów Boskich: stworzenia i odkupienia, które posiadają charakter powszechny. W ten sposób, godność człowieka otrzymuje wyjątkowy, nadprzyrodzony walor. Jest wartością samoistną, specyficznym i jedynym w swoim rodzaju darem Boga (KKK, nr 1701-1709; Kompendium, nr 108-110, 120-123).

Państwo tego typu uzasadnienia dla rozumienia godności osoby ludzkiej dać nie może. Nie jest bowiem państwem wyznaniowym, ale świeckim, w którym istnieje pluralizm światopoglądowy. I chociaż

²⁴ Ze strony państwa potwierdzają to przepisy konstytucyjne, zwłaszcza art. 1, który stanowi: „Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli”, oraz art. 30, zgodnie z którym „przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych”. Natomiast Kościół zawiera te prawdy w swoim nauczaniu powszechnym i zwyczajnym, czego wyraz znajdujemy w: *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Libreria Editrice Vaticana 1997; tekst polski [w:] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum, 2002 [dalej cyt.: KKK], nr 1700-1709 oraz 1905-1912. Najistotniejsze elementy nauki Kościoła na temat godności osoby ludzkiej i dobra wspólnego odnaleźć można w *Kompendium nauki społecznej Kościoła*.

Państwo Polskie odrzuca poglądy i idee skrajne, które w oczywisty sposób w swoich założeniach naruszają godność człowieka (Konstytucja RP, art. 13), to jednak toleruje te poglądy, które są naruszeniem godności osoby ludzkiej z punktu widzenia katolickiej nauki, dopuszczając np. aborcję, która jest wynikiem gwałtu, bądź też gdy istnieje niebezpieczeństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu, albo nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu²⁵.

Podobnie rzecz ma się z interpretacją zasady dobra wspólnego, chociaż w tym przypadku interpretacje mogą być o wiele bardziej do siebie zbliżone. Wynika to z tego, że Kościół samo rozumienie dobra wspólnego odnosi do rzeczywistości społeczności ziemskiej wskazując na podstawowe elementy, które ją tworzą. A są to: poszanowanie osoby ludzkiej jako takiej, dobrobyt i rozwój całej społeczności, pokój rozumiany jako trwałość i bezpieczeństwo sprawiedliwego porządku, oraz konieczność istnienia wspólnoty politycznej (KKK, nr 1907-1910). Jedynym elementem metafizycznym w tej interpretacji jest podporządkowanie dobra wspólnego celowi ostatecznemu człowieka, czyli szczęściu wiecznemu. Kościół uznaje, iż co do zasady realizacja dobra wspólnego nie sprzeciwia się realizacji powołania chrześcijańskiego. Natomiast nie może ono stanowić spełnienia dla osoby ludzkiej, gdyż to możliwe jest tylko w Bogu. Dobro wspólne nie stanowi więc dla katolika wartości absolutnej. Nie może pokładać on nadziei tylko w realizacji swoich ziemskich celów (CA 41)²⁶.

Interpretacja dobra wspólnego przez państwo jest bardzo bliska tej wskazanej powyżej. Widać to wyraźnie w konkretnych przepisach Kon-

²⁵ Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, Dz. U. Nr 17, poz. 78 z późn. zm., art. 4a, ust. 1.

²⁶ Benedictus PP. XVI, Litterae encyclicae episcopis presbyteris ac diaconis viris et mulieribus consecratis omnibusque christifidelibus laicis de Spe Christiana *Spe salvi* (30.11.2007), AAS 99 (2007), s. 985-1027, nr 41.

stytucji RP, a także w Preambule do niej (art. 1, 2, 5, 6, 20). Tym niemniej, metody realizacji wartości dobra wspólnego w konkretnych warunkach są różne i zależą głównie od opcji politycznej aktualnie sprawującej władzę. Z tym, że granice wyznaczone przez Konstytucję są nienaruszalne, a więc każda władza jest zobowiązana do realizowania treści dobra wspólnego.

Drugą przyczyną odmienności interpretacyjnych państwa i Kościoła co do godności osoby ludzkiej i dobra wspólnego, jest różnica odnosząca się do istoty tychże interpretacji. Chodzi o to, że interpretacja kościelna z natury rzeczy jest stała. Stałość ta wynika z nieziennej doktryny katolickiej, zwłaszcza w tej jej części, która dotyczy istoty godności osoby ludzkiej.

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

Wydaje się, że zwłaszcza ten ostatni czynnik zdobywa w ostatnim czasie coraz większe znaczenie. Coraz częściej pada argument, aby nasze interpretacje pojęcia godności osoby ludzkiej i dobra wspólnego, były zgodne z tzw. „standardami europejskimi”. Proces dostosowywania się w tym zakresie do owych standardów wydaje się być już dość mocno zaawansowany. Sprzyja temu rozszerzenie systemu sądownictwa, poprzez danie możliwości obywatelom polskim odwoływania się od wyroków polskich sądów do europejskiego, ponad-

państwowego wymiaru sprawiedliwości. Jednak to wszystko powoduje, że prawne interpretacje dwóch istotnych pojęć, o których rozważamy, jest coraz bardziej różnicowana i coraz mniej pewna i stała.

Filozoficznym fundamentem tej tendencji jest zanegowanie przez współczesne doktryny możliwości poznania prawdy o człowieku, która jest jedna, gdyż jedna jest natura ludzka. Z tego relatywizmu poznawczego rodzi się relatywizm moralny, który umożliwia właśnie ową swobodę interpretacyjną fundamentalnych pojęć godności osoby ludzkiej i dobra wspólnego. W tym punkcie tkwi jądro problemu. Kościół bowiem zgadzając się na ideę państwa prawa, które pozostaje neutralne ideologicznie, jednocześnie odrzuca ideę państwa neutralnego etycznie. Twierdzi, że musi istnieć związek pomiędzy prawdą o człowieku a polityką. Tylko w ten sposób można bowiem uniknąć niebezpieczeństwa przedmiotowego traktowania człowieka i ocalenia go jako podmiotu, którego działanie posiada jako fundament i zarazem cel – dobro, a nie siłę, choćby miała to być siła demokracji²⁷.

Z tego, co zostało powiedziane powyżej wynika również kolejna różnica w interpretacjach ze strony państwa i Kościoła. Chodzi o to, że interpretacja kościelna dąży do konkretności, natomiast interpretacja państwowa pozostawia znaczną swobodę temu, kto jej dokonuje. I tak, dla przykładu, godność osoby ludzkiej w interpretacji kościelnej wyraża się poszanowaniem bardzo konkretnych praw jej przysługujących oraz w absolutyzmie nakazu przestrzegania tychże praw (Kompendium, nr 152-159). W rzadkich wypadkach konfliktu pomiędzy tymi dobrami, ostateczną instancją rozstrzygającą powinno być sumienie człowieka²⁸.

²⁷ Tenze, *Discorso ai partecipanti al Congresso "I 50 anni dei Trattati di Roma – Valori e prospettive per l'Europa di domani"*, promosso dalla Commissione degli Episcopati della Comunità Europea (COMECE) (24.03.2007), [w:] www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/index_it.htm [dostęp: 27.10.2017].

²⁸ Ioannes Paulus PP. II, *Litterae encyclicae cunctis catholicis Ecclesiae episcopis de quibusdam quaestionibus fundamentalibus doctrinae moralis Ecclesiae Veritatis splendor* (6.08.1993), AAS 85 (1993), s. 1133-1228, nr 60.

Interpretacja ze strony państwa, współcześnie opiera się na innej filozofii, na co zwrócił uwagę Benedykt XVI. Jest to filozofia pragmatyzmu i źle rozumianego kompromisu. Wyrażają się one w technice tzw. „ważenia dóbr”, uznawanej jako jedyna dopuszczalna i możliwa do zastosowania w pluralistycznej światopoglądowo społeczności. W ten sposób niejako z góry zakłada się istnienie, a co za tym idzie również wybór, mniejszego zła. W praktyce oznacza to rezygnację z niektórych wartości, uznanych w sposób arbitralny za mniej konieczne dla realizacji politycznych celów. Tymczasem, odejście od wartości uniwersalnych i absolutnych, czyli tych ściśle związanych z naturą człowieka, a oparcie całości relacji społecznych tylko i wyłącznie na równowadze partykularnych interesów poszczególnych grup, przemienia się w powszechne zło²⁹.

Dla zilustrowania tego twierdzenia można odwołać się do przykładu umożliwienia adopcji dzieci przez osoby żyjące w związkach homoseksualnych. Wydaje się, że dobro dziecka w takim przypadku przegrywa w wyniku procesu „ważenia dóbr” z dobrem, którym jest zakaz dyskryminacji osób, bez względu na ich orientację seksualną³⁰. Odbywa się to jednak za cenę naruszenia fundamentalnego prawa człowieka, jakim jest prawo do rozwoju zgodnego z jego naturą. Oczywiście, prawo to nie obowiązuje na razie w Polsce, ale obserwując europejskie i światowe tendencje prawodawcze, należy żywić obawę, że tego typu rozwiązania będą możliwe także u nas.

²⁹ Benediculus PP. XVI, *Discorso*.

³⁰ Niektórzy autorzy twierdzą, że dobro dziecka jest w tym wypadku realizowane, gdyż mając do wyboru wychowanie w domu dziecka, albo wychowanie przez partnerów homoseksualnych, lepszym wyborem jest to drugie rozwiązanie. Nie jest to argument przekonujący, biorąc pod uwagę ilość małżeństw heteroseksualnych oczekujących na adopcję dziecka, a zwłaszcza racje psychologii rozwojowej. Por. T. Pietrzykowski, *Etyczne problemy prawa*, Katowice: Naukowa Oficyna Wydawnicza, 2005, s. 320-321.

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

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

Wnioski

Reasumując całość rozważań można sformułować kilka wniosków:

- 1) Sobór Watykański II odnowił katolicką naukę w zakresie relacji między Kościołem a wspólnotą polityczną. Odnowa dotyczyła zarówno treści, jak i języka doktryny katolickiej.
- 2) Fundamentalne zasady relacji państwo-Kościół są dwie. Jest to zasada poszanowania pluralizmu światopoglądowego współczesnych społeczeństw oraz zasada wolności religijnej, której podmiotem jest każda osoba ludzka oraz każda wspólnota religijna.
- 3) Na gruncie tych fundamentalnych zasad Sobór sformułował inne: zasadę poszanowania wzajemnej autonomii i niezależności każdej ze stron we własnej dziedzinie oraz zasadę współpracy dla dobra człowieka i dobra wspólnego.
- 4) Treść zasad sformułowanych przez Sobór znajdowała swoje

dopełnienie i interpretację w kolejnych wypowiedziach kościelnego Magisterium. Zasady te odgrywały i odgrywają nadal znaczącą rolę w działalności prawno-dyplomatycznej Stolicy Apostolskiej i znajdują swoje zastosowanie praktyczne.

5) Istnieją różnice w rozumieniu i interpretacji tych samych pojęć stosowanych przez obydwie strony. Wynikają one z różnic i założeń doktrynalnych. Mogą stanowić istotną przeszkodę w kształtowaniu harmonijnych relacji pomiędzy Kościołem a wspólnotą polityczną, ale także wypaczać sens prawa do wolności religijnej. Dlatego Kościół powinien strzec właściwego znaczenia wypracowanych i głoszonych zasad oraz cierpliwie przekonywać do właściwej ich interpretacji przez wszystkich uczestników życia publicznego.

Bibliografia

Źródła prawa

Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II, t. III/2.

Benedictus PP. XVI, *Discorso ai prtecipanti al Congresso "I 50 anni dei Trattati di Roma – Valori e prospettive per l'Europa di domani"*, promosso dalla Commissione degli Episcopati della Comunita Europea (COMECE) (24.03.2007), [w:] www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/index_it.htm [dostęp: 27.10.2017].

Benedictus PP. XVI, *Litterae encyclicae episcopis presbyteris ac diaconis viris et mulieribus consecratis omnibusque christifidelibus laicis de Spe Christiana Spe salvi* (30.11.2007), AAS 99 (2007), s. 985-1027.

Catechismus Catholicae Ecclesiae, Libreria Editrice Vaticana 1997; tekst polski [w:] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum, 2002.

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus (18.10.1990), AAS 82 (1990), s. 1045-1363; tekst polski [w:] *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany przez papieża Jana Pawła II*, tł. L. Adamowicz, M. Dyjakowska, Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, 2002.

Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, s. 1-317; tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań: Pallottinum, 1984.

- Franciszek, *Przemówienie podczas spotkania na rzecz wolności religijnej*, Filadelfia, 26 wrzesień 2015 r., [w:] w2.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2015/september/documents/papa-frncesco_20150926_usa-liberta-religiosa.html [dostęp: 27.10.2017].
- Ioannes Paulus PP. II, *Civilibus Auctoritatibus quae sollemne foedus anno MCMLXXV Helsinkii factum subscripserunt missus: de libertate conscientiae et religionis*, AAS 72 (1980), s. 1252-1260.
- Ioannes Paulus PP. II, *Litterae encyclicae cunctis catholicae Ecclesiae episcopis de quibusdam quaestionibus fundamentalibus doctrinae moralis Ecclesiae Veritatis splendor* (6.08.1993), AAS 85 (1993), s. 1133-1228.
- Ioannes PP. XXIII, *Litterae encyclicae de pace omnium gentium in veritate, iustitia, caritate, libertate constituenda Pacem in terris* (11.04.1963), AAS 55 (1963), s. 257-304.
- Ioannes Paulus PP. II, *Litterae encyclicae Venerabilibus in episcopatu ratribus Clericisque et Religiosis Familiis, Ecclesiae Catholicae Fidelibus universis necnon bonae voluntatis hominibus saeculo ipso Encyclicis ab editis litteris «Rerum novarum» transacto Centesimus annus* (1.05.1991), AAS 93 (1991), s. 793-867.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, Dz. U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.
- Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce: Jedność, 2004.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes* (7.12.1965), AAS 58 (1966), s. 1025-1115.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Declaratio de libertate religiosa Dignitatis humanae* (7.12.1965), AAS 58 (1966), s. 929-946.
- Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. *o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*, Dz. U. Nr 17, poz. 78 z późn. zm.

Literatura

- Krukowski, Józef. 2000. *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Krukowski, Józef, Mirosław Sitarz, i Henryk Stawniak, red. 2015. *Katolickie zasady relacji państwo-Kościół a prawo polskie*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Łączkowski, Wojciech. 1999. „Prawo naturalne a prawo stanowione. Uwagi prawnika.” *Ethos* 12, nr 1-2:173-182.

- Miziński, Artur. 2015. „Relacje między państwem a Kościołem na Soborze Watykańskim II.” W *Katolickie zasady relacji państwo-Kościół a prawo polskie*, red. Józef Krukowski, Mirosław Sitarz, i Henryk Stawniak, 43-74. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- O'Malley, John W. 2011. *Co się zdarzyło podczas soboru watykańskiego drugiego*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Pietrzykowski, Tomasz. 2005. *Etyczne problemy prawa*. Katowice: Naukowa Oficyna Wydawnicza.
- Sitarz, Mirosław. 2013. „Podstawowe zasady relacji Kościół-państwo w nauce społecznej Kościoła.” *Państwo Prawne*, 1(3):56-68.
- Sitarz, Mirosław. 2014. „Zasady relacji Kościół-państwo w nauczaniu Soboru Watykańskiego II.” W *Reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Józefowi Krukowskiemu z okazji 50-lecia pracy naukowej*, red. Mirosław Sitarz, Piotr Stanisz, i Henryk Stawniak, 239-249. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Sobczyk, Paweł. 2005. *Kościół a wspólnoty polityczne*. Warszawa: Santiago.
- Zoll, Andrzej. 2001. „Czy demokracja pomaga w stanowieniu prawnego prawa?”. W *Sacrum i kultura: chrześcijańskie korzenie przyszłości. Materiały Kongresu Kultury Chrześcijańskiej, Lublin 15-17 września 2000 r.*, red. Stanisław Zięba, i Ryszard Rubinkiewicz. 59-72. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Zasady relacji Kościół-Państwo według Soboru Watykańskiego II

Streszczenie

Artykuł prezentuje ewolucję doktryny katolickiej odnośnie do zasad, jakie powinny kształtować relacje pomiędzy Kościołem a państwem i innymi wspólnotami politycznymi. Zasada poszanowania pluralizmu światopoglądowego współczesnych społeczeństw oraz zasada wolności religijnej są fundamentalne. Z nich wynikają inne – zasada poszanowania wzajemnej autonomii i niezależności oraz współpracy dla dobra człowieka i dobra wspólnego. Istnienie różnych interpretacji tych zasad może mieć negatywny wpływ na harmonijne kształtowanie stosunków pomiędzy Kościołem katolickim a państwem.

Słowa kluczowe: Kościół, państwo, zasady relacji, Sobór Watykański II

Principles of Church-State Relations According to the Second Vatican Council

Summary

The article presents the evolution of the Catholic doctrine regarding the principles that should shape the relations between the Catholic Church and the state. The

principle of respecting the pluralism of the worldviews of contemporary societies and the principle of religious freedom are fundamental. From them arise others – the principle of respecting mutual autonomy and independence and cooperation for the good of man and the common good. The existence of different interpretations of these principles may have a negative effect on the harmonious shaping of relations between the Catholic Church and the state.

Key words: Church, state, principles of relationships, the Second Vatican Council

Information about Author: Rev. PIOTR STECZKOWSKI, Professor, Department of Historical and Theoretical Legal Sciences, Faculty of Law and Administration, University of Rzeszów, ul. Słocińska 3, 35-330 Rzeszów, e-mail: pmsteczowski@gmail.com