

## KOŚCIELNE PRAWO PUBLICZNE W EUROPIE

### I. Uwagi wstępne

1. Dobrze się stało, że program międzynarodowego kongresu teologicznego „Kościół w życiu publicznym” obejmuje problematykę „kościelnego prawa publicznego”<sup>1</sup>. Dyscyplina ta pod pewnym względem należy bowiem do nauk teologicznych, chociaż pod innym względem należy do nauk prawnych. Do nauk teologicznych należy ze względu na swój przedmiot, którym jest Kościół jako wspólnota religijna, oparta na przesłankach teologicznych (zawartych w Objawieniu). Natomiast do nauk prawnych zaliczana jest ze względu na metodę, jaką posługuje się w celu określenia struktury Kościoła oraz stosunków między Kościołem a innymi podmiotami życia publicznego. Na wstępie trzeba zauważyć, iż w dziejach uprawiania tej dyscypliny wystąpiły dwa okresy: 1) okres klasyczny - od XVIII wieku do Soboru Watykańskiego II; 2) okres współczesny - od Soboru Watykańskiego do chwili obecnej.

W okresie klasycznym dyscyplina ta obejmowała dwie części: 1) kościelne prawo publiczne wewnętrzne (*jus publicum ecclesiasticum internum*), którego zadaniem było studiowanie podstawowych zasad struktury wewnętrznej Kościoła; 2) kościelne prawo publiczne zewnętrzne (*jus publicum ecclesiasticum externum*), którego zadaniem było studiowanie podstawowych zasad relacji między Kościołem a państwem<sup>2</sup>.

2. Po Soborze Watykańskim II w optyce uprawiania tej dyscypliny nastąpiły radykalne zmiany, gdyż pojęcia i zasady, jakimi posługiwano

---

<sup>1</sup> Fragment referatu przygotowanego na VII Kongres Teologów Polskich nt. „Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań”, KUL, 12-15 września 2004.

<sup>2</sup> C. Tarquini, *Iuris ecclesiasticis publici institutiones*, Roma 1860; E. Fogilasso, *Il compito apologetico del Ius Publicum Ecclesiasticum*, „Salesianum”, 1945, ss.49-80; A. Ottaviani, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, Città del Vaticano 1964.

się w wyjaśnianiu struktury Kościoła i jego relacji do państwa, na Soborze spotkały się z dezaprobatą. Wśród kanonistów zarysowały się odmienne stanowiska co do potrzeby kontynuowania kościelnego prawa publicznego. Jedni ogłosili koniec uprawiania tej dyscypliny. Drudzy zachowali jej nazwę, ale podjęli badania zmierzające do jej radykalnej przebudowy w oparciu o przesłanki nowej eklezjologii<sup>3</sup>. Zagadnienia dotyczące wewnętrznej struktury Kościoła, które w okresie przedsoborowym były przedmiotem teorii „kościelnego prawa publicznego wewnętrznego”, po Soborze stały się przedmiotem „teologii prawa kanonicznego”<sup>4</sup>, której zadaniem jest wyjaśnianie eklezjalnych podstaw prawa kanonicznego (pojęcia Kościoła, pojęcia prawa kościelnego, relacji między Kościołem powszechnym a Kościołami partykularnymi, relacji między Prymatem Biskupa Rzymu a Kolegium Biskupów, autonomii wiernych w realizacji misji Kościoła w świecie).

Wychodząc z punktu widzenia teologicznego, zakwestionowano stosowanie w Kościele zapożyczonego z prawa rzymskiego podziału systemu prawa kanonicznego na prawo publiczne (służące interesowi publicznemu Kościoła) i prawo prywatne (służące interesom jednostek)<sup>5</sup>. W konsekwencji zaniechano uprawiania „kościelnego prawapublicznego wewnętrznego”; natomiast nazwy „kościelne prawo publiczne” używa się na oznaczenie dyscypliny, której przedmiotem badań są zasady określające stosunki między Kościołem a innymi podmiotami życia publicznego<sup>6</sup>. Wygasła więc racja podziału kościelnego prawa publicznego na wewnętrzne i zewnętrzne.

3. Pole zainteresowania kościelnego prawa publicznego w epoce p soborowej uległo zasadniczym zmianom zarówno pod względem materialnym (przedmiot), jak i formalnym (metoda).

---

<sup>3</sup> J. Calvo, *Teoria general del derecho publico ecclesiastico*, Santiago de Compostella 1968; L. Spinelli, *Il diritto pubblico ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II. Problemi e prospettive*, Milano 1982; G. Dalla Torre, *Chiesa particolare e comunita' politica. Nouve prospettive del diritto ecclesiastico esterno*, Modena 1983.

<sup>4</sup> R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. Teologia prawa kościelnego*, Warszawa 2001.

<sup>5</sup> P. A. D'Avack, *Trattato di diritto canonico*, Milano 1980, s. 169-177.

<sup>6</sup> Kanoniści, którzy negują potrzebę usprawniania kościelnego prawa publicznego po Soborze Watykańskim II, w istocie rzeczy stanęli na stanowisku ideologii skrajnie liberalnej, która zakłada redukcję religii wyłącznie do sfery życia prywatnego jednostki.

Przedmiotem tej dyscypliny w ujęciu klasycznym były podstawowe zasady określające stosunek między Kościołem a państwem, natomiast obecnie są również zasady relacji między Kościołem a organizacjami międzynarodowymi (stosunki między Stolicą Apostolską, jako zwierzchnią władzą Kościoła katolickiego, a organizacjami międzynarodowymi) oraz między Kościołem katolickim a innymi wspólnotami religijnymi, także niechrześcijańskimi.

Gdy chodzi o metodę, to w ujęciu klasycznym punktem wyjścia w uprawianiu kościelnego prawa publicznego były przesłanki jurydyczne, które uzasadniano argumentami teologicznymi. Natomiast w ujęciu współczesnym punktem wyjścia są dwa typy przesłanek: 1) zasady eklezjologii soborowej, dotyczące tożsamości Kościoła, jako społeczności nadprzyrodzonej, w znaczeniu określonym w nauce Soboru Watykańskiego II; 2) podstawowe zasady prawa naturalnego dotyczące ochrony wolności religijnej w życiu prywatnym i publicznym. W oparciu o te przesłanki formułowane są postulaty pod adresem ustawodawców współczesnych państw i organizacji międzynarodowych.

4. W pierwszych latach po Soborze Watykańskim II podjęto prace nad pozytywizacją zasad kościelnego prawa publicznego w formie najwyższej rangi aktu normatywnego. Papiéska Komisja ds. Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego z polecenia Pawła VI podjęła prace nad przygotowaniem projektu „*Lex Ecclesiae Fundamentalís Ustawy Zasadniczej Kościoła*”. Miał to być zbiór podstawowych norm wspólnych dla Kościoła Łacińskiego i Katolickich Kościołów Wschodnich, określających ustrój wewnętrzny Kościoła i stosunek Kościoła do innych społeczności. Promulgacja tego projektu została jednak zaniechana, natomiast większość kanonów, które były wpisane do tego projektu, została włączona do dwóch kodeksów promulgowanych oddzielnie: jednego dla Kościoła Łacińskiego (1983) a drugiego dla Katolickich Kościołów Wschodnich (1990). Zasady na podstawie których Kościół katolicki określa swój stosunek do innych społeczności, nie zostały więc skodyfikowane w formie odrębnego aktu normatywnego. Dlatego zadaniem dyscypliny kościelnego prawa publicznego jest analizowanie zasad głoszonych przez Magisterium Kościoła zawartych w uchwałach Soboru Watykańskiego II oraz w enuncjacjach papieży i biskupów diecezjalnych, działających publicznie w imieniu Kościoła w relacji do innych podmiotów prawa pu-

blicznego w skali krajowej i międzynarodowej<sup>7</sup>.

5. Istotna różnica między metodą uprawiania kościelnego prawa publicznego w ujęciu klasycznym i współczesnym tkwi w punkcie wyjścia. W ujęciu klasycznym punktem wyjścia był Kościół pojmowany jurydycznie jako społeczność doskonała, analogiczna do państwa o ustroju absolutnym. Natomiast w ujęciu współczesnym punktem wyjścia są zasady teologiczne dotyczące Kościoła, jako społeczności religijnej, całkowicie odmiennego typu od państwa, zaś punktem odniesienia są zasady relacji między Kościołem i państwem we współczesnych systemach prawa stanowionego. W konsekwencji zadaniem kościelnego prawa publicznego jest badanie zasad programowych sformułowanych przez Magisterium Kościoła w języku pastoralnym, a następnie ich transformacji na język norm prawa kanonicznego<sup>8</sup>, bądź postulatów, jakie są kierowane przez kompetentne autorytety kościelne do państw i organizacji międzynarodowych w trosce o dobro wspólne osoby ludzkiej. Postulaty te są instrumentem oddziaływania Kościoła katolickiego, jako wielkiej grupy społecznej, na życie publiczne w skali krajowej i międzynarodowej. Zasady te w pewnej mierze są recypowane przez kompetentne gremia legislacyjne współczesnych państw (np. przez komisję konstytucyjną Zgromadzenia Narodowego RP na etapie przygotowywania projektu Konstytucji RP z 1997 r.), bądź organizacji międzynarodowych (np. przez Konwent Europejski przygotowujący projekt traktatu konstytucyjnego dla Unii Europejskiej).

---

<sup>7</sup> A. De la Hera, *Introducción a la ciencia del derecho canónico*, Madrid 1980, s. 62-74.

<sup>8</sup> Jakkolwiek Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. w zasadzie reguluje stosunki wewnątrz społeczności kościelnej, to znajdujemy w nim także normy mające odniesienie do państw. Takie normy zawarte są w następujących kanonach: kan. 113 par. 1 (proklamacja osobowości moralnej Kościoła katolickiego i Stolicy Apostolskiej); kan. 331 (zasada nieskrępowanego sprawowania władzy prymacjalnej przez Biskupa Rzymskiego), kan. 146 (zasada dotycząca władzy nadawania urzędów kościelnych), kan. 377 par. 1 i 5 (zasada swobodnego mianowania biskupów przez Biskupa Rzymu), kan. 362 (prawo Stolicy Apostolskiej do mianowania i wysyłania legatów), kan. 747 par. 2 (prawo Kościoła do swobodnego głoszenia zasad moralnych dotyczących wszystkich spraw ludzkich i dokonywania ich oceny z punktu widzenia praw osoby ludzkiej i zbawienia człowieka), kan. 232 (wyłączne prawo Kościoła do kształcenia duchownych), kan. 800 par. 1 (prawo Kościoła do prowadzenia szkół), kan. 1254 (prawo Kościoła do nabywania dóbr doczesnych koniecznych do osiągnięcia swoich celów, zarządzania nimi i zbywania ich), kan. 227 (prawo wiernych świeckich do wolności w zakresie budowania społeczności doczesnej na zasadzie równości ze współobywatelami).

6. Rozważania zawarte w niniejszym wykładzie obejmuje więc dwie płaszczyzny badawcze. Pierwszą z nich są zasady kościelnego prawa publicznego ujmowane w formie postulatów pod adresem państw, a drugą akceptacja tych zasad w systemach prawa o zasięgu krajowym lub międzynarodowym w aktach normatywnych stanowionych przez władze państwowe w sposób jednostronny (konstytucje), bądź w formie dwustronnych umów zawieranych ze Stolicą Apostolską (konkordaty).

7. Współczesnej dyscypliny kościelnego prawa publicznego nie można więc utożsamiać z „teologią prawa”, ani z „prawem wyznaniowym” poszczególnych państw. Natomiast nie można ignorować istnienia pewnego pokrewieństwa tej dyscypliny z teologią prawa kanonicznego co do przedmiotu materialnego, oraz z prawem wyznaniowym co do metody badań.

## **II. Kościelne prawo publiczne w konfrontacji z prawem stanowionym przez państwa przed Soborem Watykańskim II**

Przed Soborem Watykańskim II kościelne prawo publiczne było wybitnie defensywne. Głównym jego zadaniem była obrona „wolności Kościoła” przed zagrożeniami ze strony państw wyznaniowych o ustroju absolutnym, których władcy przypisywali sobie jurysdykcję nad Kościołem, a w konsekwencji ograniczali wolność Kościoła w pełnieniu swej misji; bądź ze strony państw skrajnie liberalnych, proklamujących laickość państwa (ściślej mówiąc laicyzm), redukującą religię do sfery życia prywatnego i negującą obecność Kościoła w życiu publicznym.

Teoria kościelnego prawa publicznego w ujęciu klasycznym koncentrowała się wokół tez.

Pierwszą z nich było założenie, że Kościół i państwo są to dwie społeczności prawnie doskonałe: Kościół w porządku duchowym, a państwo w porządku doczesnym. Teoria ta określała zakres działania właściwy dla każdej z tych społeczności, a także reguły kolizyjne, które należało stosować w celu rozstrzygnięcia sytuacji konfliktowych. W „sprawach mieszanych” przypisywano wyższość władzy kościelnej nad państwową z uwagi na wyższość nadprzyrodzonego celu (zbawienia) nad celem doczesnym człowieka („teoria pośredniej władzy Kościoła w porządku doczesnym”).

Druga teza dotyczyła poszanowania wzajemnej autonomii i niezależności Kościoła i państwa, każdego w swoim porządku, oraz ich współdziałania. Autonomia Kościoła oznaczała, że Kościół rządzi się własnym systemem prawa, czyli prawem kanonicznym. Niezależność oznaczała, że: Kościół nie wywodzi swego istnienia z woli państwa; widzialna struktura nie jest nadana mu przez państwo, lecz przez Chrystusa. Władze państwowe nie mają kompetencji do regulowania spraw kościelnych, zaliczanych do „spraw duchowych” (np. nominacji biskupów). Jednakże Stolica Apostolska udzielała władzy świeckiej przywilejów, upoważniając ją do ingerencji w sprawy duchowe, co w konsekwencji powodowało supremację państwa nad Kościołem. Zakładano, że Kościół i państwo są to społeczności różne i od siebie niezależne, które powinny ze sobą współpracować dla dobra publicznego; że współpraca ta ma polegać przede wszystkim na formalnym uznaniu; że państwo, w którym katolicy stanowią większość populacji, jest katolickie, zaś Kościół katolicki jest państwowy. Przyjmowano tezę, że takie państwo winno uznawać autonomię Kościoła w kierowaniu swymi sprawami, a także udzielać specjalnej protekcji katolickim przekonaniom ludności i integrować swe ustawodawstwo z moralnym nauczaniem Kościoła. Typowym przykładem stosowania tej teorii w praktyce przez pewien czas była Hiszpania.

Trzecia teza dotyczyła poszanowania wolności i tolerancji religijnej. Zakładano, że wolność przysługuje tylko Kościołowi katolickiemu jako jednemu głosicielowi pełnej prawdy objawionej i katolikom, także w takich państwach, w których katolicy stanowią mniejszość. Władze państwowe mają bowiem obowiązek uznać prawdziwość religii katolickiej i kultu oraz dostosować prawo stanowione do zasad moralności głoszonych przez Kościół katolicki. Postulat ten był oparty na założeniu, że prawda ma prawo, zaś błąd nie ma prawa. Błąd religijny ma być tolerowany ze względu na konieczność zachowania pokoju publicznego. Dlatego innym wspólnotom wyznaniowym państwo nie powinno zapewniać wolności ale tylko tolerancję<sup>9</sup>.

Na bazie wizji Kościoła i państwa, jako społeczności prawnie doskonałych, Stolica Apostolska zawierała konkordaty z państwami katolickimi, np. z Włochami (1929), Hiszpanią (1953). Przedmiotem tych kon-

---

<sup>9</sup> C. Soler, Nota sobre la evolucion del dualismo, w: Las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Estudios en memoria del profesor Pedro Lombardia, Editoriales de Derecho Reunidas, Pamplona 1989, s. 261-268; I. Martin, El Estado catolico en el contexto de la libertad religiosa, w: La Chiesa dopo il Concilio. Atti del Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Roma 14-19 gennaio 1970, Milano 1972, s. 907-908.

kordatów była wymiana przywilejów między najwyższymi podmiotami władzy kościelnej i państwowej. Stolica Apostolska udzielała przywilejów najwyższym podmiotom władzy państwowej w „sprawach duchowych” (np. upoważniała je do ingerencji w proces nominacji biskupów); zaś najwyższe podmioty władzy państwowej udzielały przywilejów Kościołowi w sprawach doczesnych (np. gwarancje zastosowania przemocy fizycznej względem osób opornych w celu wyegzekwowania wyroków sądów kościelnych).

2. Scharakteryzowany wyżej model stosunków między państwem i Kościołem w praktyce okazał się konfliktogenny. Granice kompetencji każdej z tych dwu doskonałych społeczności w teorii były płynne, a w praktyce często dramatyczne. W XIX w. i w pierwszej połowie XX w. tylko kilka państw katolickich pozostawało w pokoju z Kościołem. Ostre konflikty miał Kościół z radykalnie liberalnymi rządami we Francji (od 1905)<sup>10</sup>, w Portugalii (1910-1911), w Hiszpanii w okresie Republiki i wojny domowej (1931-1939).

Największe przeszkody w aplikacji założeń kościelnego prawa publicznego zaistniały w państwach totalitarnych, które w miejsce religii oficjalnej narzucały całemu społeczeństwu jedną ideologię (komunistyczną, faszystowską, nazistowską), jako jedynie prawdziwą. Zasadę „separacji wrogiej” wprowadzono w Rosji Sowieckiej na mocy ustawy „o rozdzieleniu Kościoła od państwa i szkoły od Kościoła” (1918 r.). Po II wojnie światowej narzucano ją także państwom Europy środkowowschodniej.

3. Inną przeszkodą w stosowaniu zasad kościelnego prawa publicznego był pluralizm wyznaniowy i światopoglądowy społeczeństwa. Pierwszą próbę rozwiązania tego problemu w sposób pokojowy podjęto w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, gdzie na mocy „Pierwszej Poprawki do Konstytucji” (1791) proklamowano wolność religijną i zakaz

---

<sup>10</sup> Do 1905 r. Francja i Kościół katolicki były związane konkordatem z 1801 r. Republika Francuska zdecydowała się na jednostronne zerwanie go. Ustawa o separacji wprowadziła całkowite zerwanie z podstawami uznawania przez Francję oficjalnej pozycji trzech społeczności religijnych (Kościoła katolickiego, Kościoła luterańskiego i gmin żydowskich). Jest to separacja wroga, wprowadzająca redukcję manifestowania przeżyć religijnych do sfery prywatnej. Odtąd Kościół we Francji może istnieć jedynie w formie narzuconych mu przez państwo „stowarzyszeń kultu”. Takie regulacje nie mogły być zaakceptowane przez Kościół katolicki, ponieważ są sprzeczne z jego wewnętrzną konstytucją. Częściowe zmiany do tego ustawodawstwa wprowadzono w 1924 r. przez nadanie stowarzyszeniom kultu charakteru stowarzyszeń diecezjalnych

ustanawiania religii państwowej. Przyjęto tezę, że państwo ma być religijnie neutralne, tzn. ani wyznaniowe, ani wrogie wobec religii.

Gdy w Stanach Zjednoczonych wprowadzono zakaz ustanawiania religii państwowej, to w Europie zaczęto wprowadzać zasadę poszanowania przez państwo autonomii Kościołów. Po raz pierwszy taką autonomię zagwarantowano w Austrii na mocy ustawy z 1887 r. o podstawowych prawach obywateli (art. 15). Następnie w Niemczech na mocy Konstytucji Weimarskiej (1919), której artykuły wyznaniowe nadal obowiązują w RFN, zagwarantowano świeckość państwa słowami: „nie ma Kościoła oficjalnego”, oraz zasadę poszanowania autonomii Kościołów słowami: „Każdy związek religijny reguluje i samodzielnie zarządza swymi sprawami w granicach prawa powszechnie obowiązującego” (art. 137). Większym Kościołom zagwarantowano status korporacji prawa publicznego. Uznano, że Kościoły w społeczeństwie obywatelskim pełnią takie funkcje publiczne, jak: prowadzenie szkół i szpitali, działalność społeczną i humanitarną ze specjalnym wsparciem finansowym państwa. Zagwarantowano możliwość regulacji stosunków między państwem i Kościołem w formie dwustronnej umowy. Zasadę poszanowania autonomii Kościołów wpisano do konstytucji także takich państw, jak: Polska (1921), Irlandia (1937), Włochy (1947). Ten nowy model relacji państwo-Kościół charakteryzuje się więc dwiema zasadami: niekonfesyjnym charakterem państwa i poszanowaniem autonomii Kościoła<sup>11</sup>.

### III. Współczesne zasady kościelnego prawa publicznego

Na Soborze Watykańskim II (1962-65) zakwestionowano założenia teorii kościelnego prawa publicznego, jako nieadekwatne do nowej świadomości Kościoła o sobie i do nowej rzeczywistości społeczno-politycznej. Do uchwał soborowych wpisano nową wizję stosunków między państwem, jako wspólnotą polityczną, a Kościołem, jako wspólnotą Ludu Bożego, która jednocześnie jest społecznością widzialną hierarchicznie zorganizowaną (*Lumen gentium*, 8). Punktem wyjścia dla tej wizji nie jest jurydyczny model „państwa katolickiego” jednorodnego pod względem wyznaniowym, ale uznanie faktu „społeczeństwa pluralistycznego” (*Gaudium et spes*, 76), w którym istnieje państwo i Kościół

---

<sup>11</sup> R. Minnerath, The experience of the Catholic Church in structuring its relationship with States in the 20<sup>th</sup> century, „Forum iuridicum” 2(2003) s. 150.

wraz z innymi wspólnotami religijnymi, bez preferencji dla Kościoła katolickiego.

Proklamowane na Soborze zasady relacji państwo-Kościół mają charakter postulatów programowych skierowanych do wszystkich państw bez względu na to, na jakim znajdują się kontynencie. Są to postulaty poszanowania w systemach prawa stanowionego trzech uzupełniających się zasad: 1) zasady poszanowania wolności sumienia i religii, jako prawa wynikającego z godności osoby ludzkiej; 2) zasady poszanowania wzajemnej autonomii i niezależności Kościoła i państwa, każdego w swoim porządku; 3) zasady współdziałania między Kościołem i państwem dla dobra wspólnego tych samych ludzi<sup>12</sup>.

1. Rewolucyjne znaczenia w dziejach relacji państwo-Kościół bez wątplenia ma soborowa proklamacja zasady wolności sumienia i religii, jako prawa należnego każdemu człowiekowi, wynikającego z przyrodzonej godności osoby ludzkiej (*Dignitatis humanae*, 2). Następstwem proklamacji tej zasady jest koniec epoki państw katolickich. Sobór uznał bowiem, iż państwo nie jest kompetentne do decydowania o tym, która religia jest prawdziwa, a jego obowiązkiem jest poszanowanie: wolności sumienia i religii w wymiarze indywidualnym należnej każdemu człowiekowi, i wolności religii w wymiarze instytucjonalnym należnej Kościołowi i innym wspólnotom religijnym. W konsekwencji stracił podstawę postulat tylko tolerowania przez państwo wyznawców innych wspólnot religijnych niż katolicka. Państwo nie ma obowiązku być zwolennikiem określonej wiary religijnej, ale ma naturalny obowiązek respektowania społecznego faktu istnienia wiary w Boga i poszanowania porządku moralnego, opartego na prawie naturalnym. Do istotnych obowiązków państwa należy poszanowanie wierzeń religijnych swych obywateli i ochrona wolności religii w granicach poszanowania porządku publicznego, zdrowia publicznego i praw innych ludzi<sup>13</sup>.

Kościół na Soborze zaakceptował ideę poszanowania praw i wolności człowieka, stawiając na pierwszym miejscu wśród nich wolność sumienia i religii, ale oparł je na innej podstawie antropologicznej niż ideologia liberalna. Wolność religijna jest prawem człowieka, jako wymóg poszanowania naturalnej godności osoby ludzkiej i natury samej religii. We-

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 151; T. Bertone, *Il rapporto giuridico tra Chiesa e comunità politica*, w: *Il diritto nel Mistero della Chiesa*, t. IV, Roma 1989; J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 85-137.

<sup>13</sup> R. Minnerath, art. cyt., s. 154.

dług Vaticanum II każdy człowiek, jako osoba ludzka, winien być wolny od nacisku, presji lub restrykcji w sferze religijnej ze strony społeczeństwa. Państwo winno zagwarantować mu wolność wyboru religii w swym sumieniu i wyznawania jej w życiu prywatnym i publicznym. Wszakże sumienie człowieka nie może pretendować do wolności wobec prawdy. Człowiek z natury swej odczuwa bowiem obowiązek poszukiwania prawdy religijnej i przyjęcia jej, gdy ją pozna. Wolność religijna jest prawem wolnościowym człowieka, jako osoby w społeczeństwie. Państwo powinno zagwarantować ją w swym porządku prawnym. Religii nie można zredukować do sfery życia prywatnego jednostki, gdyż z natury swej implikuje życie wspólnotowe. Prawo wspólnoty religijnej do wolności wywodzi się z prawa jednostki do przyjęcia prawdy religijnej i wyznawania jej razem z innymi w życiu prywatnym i publicznym.

Jednocześnie Sobór zaakcentował prawdę teologiczną, że Kościół nie jest tylko dobrowolnym stowarzyszeniem ludzi podzielających te same opinie, gdyż jego powstanie wywodzi się z woli Jezusa Chrystusa Boskiego Założyciela. Kościołowi przysługuje prawo do tego, aby był uznany przez państwo z podwójnej racji: 1) z prawa naturalnego, tj. z racji poszanowania naturalnego prawa człowieka do wolności religijnej w wymiarze wspólnotowym i instytucjonalnym; 2) z racji teologicznych, czyli uznania faktu istnienia Kościoła jako wspólnoty ustanowionej przez Chrystusa, której nie należy utożsamiać ze wspólnotą polityczną.

2. Następnie Vaticanum II głosi, że podstawową zasadą relacji Kościół-państwo jest poszanowanie autonomii i niezależności Kościoła i państwa, każdego w swojej dziedzinie, oraz współdziałania dla dobra wspólnego tych samych ludzi - stosownie do okoliczności miejsca i czasu (*Gaudium et spes*, 76, 3). To prowadzi do wniosku, że uznanie przez państwo pozycji prawnej Kościoła może przyjąć różne formy.

Państwo powinno zagwarantować Kościołowi status prawny, chociaż w każdym kraju może on być inny. Istotne jest respektowanie prawa do wolności religijnej oraz autonomii i niezależności Kościoła w swoim zakresie. Kościół wzbrania się przed przyjęciem do swego słownika zasady „separacji” między Kościołem i państwem, ale postuluje „odróżnienie” wspólnoty kościelnej od wspólnoty politycznej, do których należą ci sami ludzie.

Kościół naucza, iż państwo jest wspólnotą polityczną, powołaną do bytu przez naród na zasadzie prawa do samostanowienia (*Pacem in ter-*

ris). Gdy chodzi o reżim polityczny, to Kościół pozytywnie ocenia model demokratycznego państwa prawa (*Centesimus annus*). Jednocześnie postuluje, aby demokracja respektowała system obiektywnych wartości etycznych. Papież Jan Paweł II naucza, iż autentyczna demokracja powinna być oparta na poprawnej koncepcji człowieka jako osoby, i ostrzega przed agnostycyzmem i relatywizmem etycznym, gdyż „demokracja bez wartości łatwo może przekształcić się w totalitaryzm” (*Centesimus annus*, 46).

Demokratyczne państwo prawne winno ustanowić legalne ramy, w których jednostki ludzkie, społeczeństwo obywatelskie i różne grupy religijne, w tym Kościół katolicki, mogą pełnić właściwe im zadania w budowaniu dobra wspólnego. Podstawowe prawa człowieka są konstytucyjnymi zasadami, określającymi granice, których organom państwa nie wolno przekroczyć. Demokratyczne państwo prawa nie rości sobie kompetencji do kontrolowania wszystkich aspektów życia społecznego; nie dyktuje zasad dotyczących organizacji Kościoła.

Sobór Watykański II stwierdził, że zasada niezależności Kościoła oznacza taką sferę jego działalności, w którą państwo nie powinno ingerować. Zagwarantowanie przez państwo autonomii Kościołowi oznacza, że uznaje swą niekompetencję w sprawach religii.

3. Sobór proklamując zasadę „zdrowego współdziałania” między Kościołem i państwem (*Gaudium et spes*, 76) dał jej personalistyczne uzasadnienie. Wskazał bowiem, że celem tego współdziałania nie jest interes państwa lub Kościoła, lecz nadrzędne dla obu stron dobro wspólne osoby ludzkiej, będącej bytem transcendentnym, której cel wykracza poza granice życia doczesnego. Dobrem wspólnym jest budowanie takiego porządku społecznego, który umożliwia każdemu człowiekowi osiągnięcie doskonałości w sensie etycznym oraz realizację należnych mu praw i wolności w sensie prawnym.

Określenie formy współdziałania między państwem i Kościołem Sobór pozostawił do uzgodnienia w praktyce. Powstała więc dyskusja co do przyszłości konkordatów. W pierwszych latach po Soborze niektórzy prawnicy (np. Pietro A. d’Avack) zapowiadali kryzys konkordatów, zakładając, że konkordat jest instrumentem zapewniającym Kościołowi uprzywilejowaną pozycję w stosunku do innych wspólnot religijnych. Okazało się jednak, iż kryzys konkordatu nastąpił tylko w mentalności niektórych ludzi. W rzeczywistości konkordat pozostał zwyczajnym instrumentem dialogu i współdziałania Stolicy Apostolskiej z władzami

państwa w celu uregulowania stosunków między państwem i Kościołem w danym kraju. Natomiast istotnej zmianie uległ przedmiot i cel konkordatów. Przedmiotem konkordatów współczesnych nie jest już wymiana przywilejów między podmiotami najwyższej władzy kościelnej i państwowej, ale zapewnienie wolności sumienia i religii w wymiarze instytucjonalnym oraz określenie sposobów współdziałania między Kościołem i państwem w życiu publicznym. Istotnym celem konkordatu jest zapewnienie wyższego stopnia stabilizacji w stosunkach między państwem i Kościołem w danym kraju aniżeli na drodze ustawowej. W okresie pontyfikatu Jana Pawła II nastąpiła intensyfikacja praktyki konkordatowej, w szczególności konkordaty znalazły zastosowanie w procesie normalizacji stosunków państwo-Kościół w Polsce i innych państwach Europy środkowowschodniej po rozpadzie reżimu komunistycznego<sup>14</sup>.

Jedną z doniosłych form uczestniczenia Kościoła w życiu publicznym jest funkcja dyplomatyczna Stolicy Apostolskiej, jako niezależnego autorytetu moralnego w świecie, realizowana zarówno przez legatów papieskich, jak też bezpośrednio przez Papieża w formie interwencji moralnych. Szczególnie doniosły wpływ mają postulaty papieża Jana Pawła II na proces przemian społeczno-politycznych w Europie środkowowschodniej (przejście od totalitaryzmu do demokracji) oraz integracji de-

---

<sup>14</sup> R. Astorri, *Gli accordi concordatari durante il pontificato di Giovanni Paolo II. Verso il nuovo modello?* Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica 1(1999), s. 24-34; J. Krukowski, *Konkordaty współczesne. Doktryna-teksty (1964-1994)*, Warszawa 1995; J. Martin De Agar, *Raccolta di concordati 1950-1999*, Città del Vaticano 2000; T. Pieronek, *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. 363-379.

mokratycznych państw Europy Zachodniej i Środkowoschodniej na zasadzie poszanowania wspólnych wartości<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> J. L. Tauran, *The Diplomacy of the Holy See*, w: *International bilateral legal relations between the Holy See and State: Experiences and Perspectives*, December 12-13, 2001, Città del Vaticano 2003, s. 35-40; J. Krukowski, *Dyplomacja Stolicy Apostolskiej w okresie pontyfikatu Jana Pawła II*, w: *Servo Veritatis*, dz. cyt., s. 353-360.