

# Remigiusz Sobański

---

## Problem stosunku Kościoła - państwo w teorii i w praktyce

---

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 35/3-4, 9-23

---

1992

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. REMIGIUSZ SOBĄŃSKI

## PROBLEM STOSUNKU KOŚCIÓŁ-PAŃSTWO W TEORII I W PRAKTYCE<sup>1</sup>

### Wstęp

Temat mojego referatu został świadomie sformułowany tak, jak to podano w tytule. Chcę mówić o problemie stosunku Kościół-państwo, a nie o samym stosunku. Wprawdzie nie ma obiektu, z którego nie można by zrobić problemu, tzn. postawić w odniesieniu doń pytania, ale nie każde pytanie zawiera problem. Zdarzają się problemy pozorne (ukrywające za uczenie brzmiącymi słowami pytania same się rozwiązujące z chwilą ich sformułowania, prowadzące do odpowiedzi oczywistych), bezsensowne (postawione w oderwaniu od rzeczywistości, a udające, że nawiązują do niej, tzn. do jakiegoś obiektu poznawczego), błędne (wychodzące od jakiegoś fałszywego założenia i kierujące dociekania w fałszywym kierunku), wreszcie bezpłodne (bo brak — na razie? — możliwości ich rozwiązania, względnie o tak małym znaczeniu, że trud włożony w ich rozwikłanie nie opłaca się)<sup>2</sup>. Problemem jest więc takie pytanie, które z powodu zawartych w nim trudności wymaga pewnego wysiłku dla uzyskania odpowiedzi. Rozwiązywanie problemu polega na uzyskiwaniu odpowiedzi na kolejne pytania wyłaniające się z tego, co już wiemy. Ważne jest prawidłowe i drożne postawienie problemu, ostre wypunktowanie argumentów za i przeciw, wykazanie aporii, w jakie można się uwikłać. Problemy mogą być teoretyczne lub praktyczne. W pierwszych chodzi o wyjaśnienie rzeczywistości (względnie o jej zrozumienie, gdy mamy do czynienia z twórcami kultury), w drugich o postępowanie prowadzące do zamierzonego celu.

Nie ulega wątpliwości, że stosunek Kościół-państwo stanowi w erze chrześcijańskiej trwały problem praktyczny. Kościół istnieje jeden i ten sam przez wieki, ale przecież w ciągłej interferencji ze światem, co nie pozostaje bez wpływu na rozumienie przezeń własnej misji i na różny rozkład akcentów w jego przepowiadaniu, w tym także przepowiadaniu świata jako stworzonego przez Boga i na Jego chwałę. Wiąże się z tym chrześcijańskie rozumienie historii: nie jako obiegu okrężnego jak u Stoików, lecz jako pełen dramatów proces rozwojowy od stworzenia poprzez Wciele-

<sup>1</sup> Referat wygłoszony 24. 2. 1992 na ogólnopolskim sympozjum kano-nistów w Akademii Teologii Katolickiej.

<sup>2</sup> J. de Vries, *Problem*, w: *Philosophisches Wörterbuch*, hg. W. Brugger, Freiburg<sup>u</sup> 1962, 245 ns.

nie Syna Bożego aż do ponownego Jego przyjścia. W tej optyce widziane są też urządzenia tego świata. Cieszą się one autonomią, ale przecież mają swoje miejsce w historii, która w rozumieniu chrześcijańskim jest historią zbawienia.

Wśród urządzeń tego świata znajduje się państwo, doznające — jak wiemy z historii i z własnego doświadczenia — zmian i przeobrażeń. O ich głębi świadczy już fakt, że o stosunku Kościół-państwo mówimy od początków chrześcijaństwa, ale sam termin „państwo” pojawił się dopiero w filozofii politycznej renesansu, najpierw u Nicolo Macchiavelli, potem<sup>3</sup> w dziele Giovanni Botero *Della ragion di Stato* (1589). Używano go zamiennie z takimi jak *politia*, *imperium*, *regnum*, *populus*, *respublica*. Nie chodzi tu o śledzenie przemian państwa, lecz o oczywiste stwierdzenie, że praktyczny, konkretny układ stosunków Kościół-państwo musiał inaczej wyglądać w przedkonstantyńskim cesarstwie rzymskim, kiedy Kościół nie bez trudności mieścił się w ramach prawa o stowarzyszeniach, inaczej, gdy chrześcijaństwo zostało proklamowane religią państwową, inaczej w cesarstwie karolińskim czy w średniowiecznej *christianitas* rządzonej przez *ius utrumque*, a dalej w podzielonej wyznaniowo Europie, w państwie zbudowanym na filozofii oświecenia, inaczej w państwie demokratycznym czy liberalnym oraz w państwie totalitarnym, a tam zaś zależnie od tego, czy dyktator był ateistą lub katolikiem. Jak długo będzie istniało państwo, tak długo będzie — wszędzie tam, gdzie działa Kościół katolicki — pojawiał się praktyczny problem ich wzajemnego stosunku (gdyby ludzkość znalazła takie formy organizacji swego życia, w których państwo okazałoby się zbędne, problem przesunąłby się na stosunek Kościoła do owych form).

Z kolei każda praktyka — jeśli rozumiemy przez nią celowe działania ludzkie — jest sprzężona i wzajemnie uwarunkowana teorią. Teoria wyznacza praktykę, dostarcza jej założeń i dyrektyw<sup>4</sup>.

Spojrzenie na ogromną i tylko komputerowo dającą się ogarnąć literaturę dotyczącą stosunku Kościół-państwo zmusza nas do poświęcenia autorom wrażliwości na praktyczną stronę problemu i zaangażowania w jego rozwiązanie odpowiednio do przyjętych założeń czyli do uznanej za prawdziwą teorii. W odróżnieniu od literatury posoborowej, inspirowanej Konstytucją duszpasterską o Kościele, sama teoria nie wydaje się już stanowić przedmiotu refleksji i badań naukowych. Teorię po prostu przyjmuje się, nie stawia się pod jej adresem nowych pytań. Odniesć można wrażenie, jakby teoretycznie wszystko już zostało wyjaśnione i jakby

<sup>3</sup> F. Fürstenberg, *Staat*, w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, hg. K. Gallig, Tübingen<sup>3</sup> 1982, VI, 293.

<sup>4</sup> R. Sobański, *Teoria prawa kościelnego*, Pr. Kan. 31 (1988) n. 1—2, 3—12.

chodziło jedynie o ukształtowanie praktyki w świetle założeń i dyrektyw dostarczanych przez teorię.

Takie też wrażenie odniosłem przysłuchując się dyskusjom nad programem najbliższego międzynarodowego kongresu prawa kanonicznego, który odbędzie się w Lublinie i ma być poświęcony tematowi Kościół-państwo. Dlatego ośmieliłem się sformułować kilka propozycji tematycznych, które przedłożyłem<sup>5</sup> i do których pragnę niniejszym nawiązać<sup>6</sup>.

### I. Problem teoretyczny: historiozbawcze usytuowanie stosunku Kościół-państwo

Każdy problem wymaga usytuowania, przedstawienia i naświetlenia w jego kontekście. Kontekstem, w jakim kanoniści zaczynają rozważania problemu Kościół-państwo, nie może nie być Kościół, jego samoświadomość i nauka. Problem ten mieści się w kontekście stosunku Kościoła do świata. To soborowe poszerzenie optyki zostało dostrzeżone przez kanonistów<sup>7</sup>, podkreślających, że stosunek Kościoła *ad extra* nie streszcza się — jak w nauce kościelnego prawa publicznego — do jego stosunku do państwa, lecz stanowi wycinek jego stosunku do świata, w którym Kościół jest obecny. Ale obecności Kościoła nikt z wierzących nie może sprowadzić do obecności „instytucji”: obecność Kościoła to obecność łaski zbawienia. Stąd teoretyczna, stojąca u podstaw rozwiązań praktycznych, refleksja nad stosunkiem Kościół-państwo winna mieć na oku jego usytuowanie historiozbawcze. Zasadniczym i ostatecznym wyznacznikiem działań Kościoła, jego miejsca w świecie i stosunku do urzędów tego świata — w tym również państwa — jest to, co zawiera się w pojęciu tajemnicy Kościoła, realizacji Bożych planów zbawczych. Dopiero z tej perspektywy można wyświetlić, o co zawsze i zasadniczo chodzi w układaniu stosunku Kościół-państwo.

Szczególne zadanie kanonistów to znalezienie kategorii najbardziej adekwatnych i przydatnych dla ujęcia relacji Kościół-państwo, właśnie z perspektywy miejsca i zadań Kościoła w historii zbawienia. Adekwatnych, to znaczy możliwie pełnie zawierających aktualną samoświadomość Kościoła; przydatnych, to znaczy wyrażających tę relacjonalność, komunikatywnych i operatywnych. Trzeba by przeto poddać analizie adekwatność i funkcjonalność kategorii obiegowych, takich jak społeczność, partner.

<sup>5</sup> *Kościół-państwo. Propozycje tematyczne na Kongres.*

<sup>6</sup> Por. także R. Sobański, *Das Verhältnis von Kirche und Staat in Theorie und Praxis*, Theol. Quartalschrift 72 (1992).

<sup>7</sup> Jednym z pierwszych był chyba P. Lombardia, *Le Droit Public Ecclesiastique selon Vatican II*, *Apollinaris* 40 (1967) 59—112 (= *El derecho publico eclesiastico segun el Vaticano II*, w: *Escritos de Derecho canonico*, II, Pamplona 1973, 351—431, w szczególności 414—418).

Nie brak autorów, którzy nie umieją myśleć o stosunku Kościół-państwo bez oparcia się na pojęciu społeczności doskonałej<sup>8</sup> nie dostrzegając, że przy takim widzeniu Kościół został zredukowany według czterech filozoficznych wyznaczników pojęcia społeczności. Nie można zaprzeczyć, że w oparciu o tę kategorię rozwiązywano konkretne problemy (historia dostarcza tego przykładów), ale dla rozważań o naturze, podstawach i sensie stosunku Kościół-państwo nie zdaje się ona na wiele<sup>9</sup>.

Podobnie ma się sprawa z pojęciem „partner”. Jeśli zawiera się umowę i rozwija się „zdrowa współpraca” można rzeczywiście mówić o partnerstwie, o współdziałaniu „dla dobra wszystkich”<sup>10</sup>. Fakt jednak, że w określonych sytuacjach i w odniesieniu do określonych zadań Kościół katolicki występuje jako partner państwa (czy innych instytucji, także innych religii), nie uzasadnia sprowadzania Kościoła do partnera kogokolwiek na tym świecie, w niektórych sytuacjach jest partnerem, w innych znakiem sprzeciwu. Nie został powołany jako partner państwa. Został powołany, aby był czynnie obecny jako tajemnica zbawienia.

Spośród dotychczas proponowanych kategorii socjologicznych znacznie bardziej eklezjologicznie nasycone wydaje się wysunięte przez Gregory Bauma pojęcie ruchu społecznego<sup>11</sup>. Ruch taki określany jest przez przyświecającą mu misję, której wykonywanie ma również znaczenie formacyjne dla własnych członków. Cała działalność takiego ruchu, także ta „wewnętrzna”, orientuje się ku społeczeństwu, któremu w poczuciu solidarności chce zaszczyścić pożądane wartości. Przenika on społeczeństwo i tkwi w nim jako czynnik inspirujący, jako jego — według własnego przekonania — zaczyn. Socjologiczny model ruchu społecznego wydaje się bardziej niż model społeczności odpowiedni dla wyrażenia otwartych struktur Kościoła<sup>12</sup>, łącznie z zagadnieniem przynależności doń i jego hierarchicznego ustroju. Akcenty spoczywają

<sup>8</sup> Np. J. Listl, *Aufgabe und Bedeutung der kanonistischen Teildisziplin des Ius Publicum Ecclesiasticum. Die Lehre der katholischen Kirche zum Verhältnis von Kirche und Staat seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, w: *Fides et ius. Festschr. G. May*, hg. W. Aymans..., Regensburg 1991, 455—490.

<sup>9</sup> Mam oczywiście na myśli termin „społeczność” w znaczeniu wspólnie mu przypisywanym, nie w sensie Augustyńskiego *societas sanctorum*. Na ten temat Y. Congar, *Handbuch der Dogmengeschichte*, hg. M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, B. III, c: *Die Lehre von der Kirche*, Freiburg—Basel—Wien 1971, 7.

<sup>10</sup> GS 76,3.

<sup>11</sup> G. Baum, *Glaubwürdigkeit. Zum Selbstverständnis der Kirche*, Freiburg—Basel—Wien 1969, 246—268. Por. R. Sobański, „Jako zaczyn i niejako dusza społeczności ludzkiej” (*Obecność jako zasada stosunku Kościoła do państwa*), *Pr. Kan.* 25 (1982) n. 1—2, 31—42.

<sup>12</sup> Por. H. Schürmann, *Kirche als offenes System*, *Intern. kath. Zeitschrift* 1 (1972) 306—323.

na misji, mniej na niezależności i samowystarczalności. Tę niezależność on implikuje, chociażby przez to, że chodzi o zaszczepienie wartości czerpanych z własnych źródeł, natomiast same terminy — jak niezależność, autonomia — nabierają znaczenia dopiero w określonym kontekście, gdy chodzi o konkretne ukształtowanie relacji. (Stąd obdarza się je przymiotnikiem „prawne”).

Wypracowując takie kryteria musimy zdawać sobie sprawę, że nie chodzi o definiowanie Kościoła, o zdanie z predykatem „jest”, lecz o względy praktyczne, o ów „pas transmisyjny”<sup>13</sup> treści eklezjalnych w pojęcia socjologicznie komunikatywne i prawnie przydatne. A wiadomo, że pojęcia z biegiem czasu przesuwają się treściowo, ubożeją, stają się niekomunikatywne. Dokumenty Kościoła dowodzą, że znalazły się w nich takie, które na długi czas wyznaczały kierunek myślenia, ale też pojęcia, mające utrwalić rzeczywistość, która faktycznie już minęła (jak np. bulla *Unam sanctam* Bonifacego VIII). Podobnie wśród uczonych, niektórzy poświęcali swój talent, czas i siły na próby podtrzymania tego, co minęło, inni usiłowali sformułować przesłanki nowych rozwiązań<sup>14</sup>. Historia Kościoła dowodzi, że nie ma rozwiązań dobrych po wsze czasy.

Historia Kościoła ukazuje też, że stosunek do państwa to jedna z istotnych jej cezur. Edykt z r. 313, reforma karolińska, reforma gregoriańska, uformowanie się państw inspirowanych filozofią Marsyliusza z Padwy, a następnie państw wyrosłych z filozofii oświecenia — to w podręcznikach wyznaczniki periodyzacji historii Kościoła. Każdy z tych momentów to wypadkowa styku samoświadomości zarówno Kościoła, jak i państwa. Myślę, że w opracowaniach syntetycznych za mało uwagi poświęca się eklezjologii stojącej za tymi przemianami. Badania nad nią i jej opracowanie nie leży w gestii kanonistów. Jednak prace kanonistyczno-historyczne zajmujące się faktami i systematyzujące je w modele nie powinny kreśląc tło historyczne pomijać eklezjologicznych podstaw, z których wyrosły implikacje prawne. Brak nam dotychczas dynamicznego ujęcia stosunków Kościół-państwo, które przedstawiłoby je jako pewien proces nie tylko w sensie sukcesji wydarzeń i rozwiązań, ale jako proces formacji i deformacji, postępu i regresu<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Jan Paweł II, Konst. *Sacrae disciplinae leges* — AAS 75 (1983) XI.

<sup>14</sup> Np. Jan Torquemada i Jakub Cajetan w obronie kościelnej władzy bezpośredniej w sprawach doczesnych z jednej, Robert Bellarmin i Franciszek Suarez jako koryfeusze nauki o władzy pośredniej z drugiej strony. Por. H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, I, Weimar<sup>2</sup> 1954, 487 ns.

<sup>15</sup> I tak dekret Teodozjusza z r. 380 uznający chrześcijaństwo za religię państwową nie tylko zapewniał Kościołowi protekcję i obronę cesarską, ale zaowocował roszczeniem cesarskim do stanowienia w spra-

Myślę, że z punktu widzenia kościelnego wiąże się to z rozumieniem relacji między misją Kościoła a autonomią świata. Inaczej kładzie się akcenty w stosunku do państwa przy założeniu, że świat należy chrystianizować, po prostu ochrzcić<sup>16</sup>, inaczej gdy — jak w konstytucji *Gaudium et spes* — przyjmuje się słuszną autonomię porządku doczesnego jako ideę przewodnią stosunku Kościoła do świata, zaś do jego uświęcenia przyczynia się „na kształt zaczynu, od wewnątrz niejako” rozświetlając sprawy doczesne, aby „służyły chwale Stworzyciela i Odkupiciela” (LG 31,2).

To stwierdzenie wydaje mi się ważne ze względu na fakt, że stosunek Kościół-państwo nie sprowadza się już do stosunku dwu władz czy nawet dwu władców. Nie jest to stosunek dwóch władców, gdyż państwa wodzowskie zeszyły z areny dziejów. Wprawdzie byliśmy w XX w. świadkami ich odżywiania, ale też przekonujemy się, że we współczesnym świecie mogą to być tylko efemerydy, państwo wodzowskie nie jest już w stanie funkcjonować. Oznacza to także zanik elementu profetycznego, którym — w nawiązaniu do królów starotestamentowych — owiani byli władcy chrześcijańscy od Karola Wielkiego (chyba do gen. Franco). Nie jest to stosunek tylko dwóch władz, gdyż — aczkolwiek własna władza należy do pojęcia zarówno Kościoła jak i państwa — ani Kościół ani państwo nie sprowadza się współcześnie do władzy. Przy czym, gdy chodzi o Kościół, trzeba zauważyć, że jest nim zawsze jeden Kościół katolicki, który składa się z Kościołów partykularnych i w nich istnieje<sup>17</sup>. Wobec określonego państwa staje zawsze Kościół powszechny, jeden katolicki, ale też ten sam Kościół istniejący na terytorium odnośnego państwa. Nie muszą przypominać prawnych tego konsekwencji, odzwierciedlonych w fakcie zawierania umów czy to przez Stolicę Apostolską czy to przez hierarchię Kościoła partykularnego. Także wtedy, gdy umowę z państwem zawiera Stolica Apostolska jako podmiot międzynarodowego prawa publicznego, jest ona tylko w formie podobna do umów między innymi podmiotami tego prawa, a w treści chodzi o dobro obywateli państwa, o dobro Kościoła odnośnych krajów, o zgodę powszechną<sup>18</sup>. Nie jest to też stosunek dwu róż-

wach dyscyplinarnych, a nawet dogmatycznych. Karolińska chrystianizacja prawa miała drugą stronę medalu w postawach legalistycznych, zaś sprzężenie życia państwowego i kościelnego zaowocowało „sporem o inwestyturę”.

<sup>16</sup> „Vous devez faire ce que saint Remy a fait de Clavis, baptiser la democratie et la rendre chretienne” — kard. Parocchi do robotników. Cyt. za H. Maier, *Revolution und Kirche*, Freiburg 1965, 269.

<sup>17</sup> Por. LG 23,1, Szerzej: W. Aymans, *Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche*, Archiv. f. kath. Kirchenrecht 139 (1970) 69—90.

<sup>18</sup> Jan Paweł I, *Pace e progresso per tutti i popoli*, L'Osserv. Rom. nr 200 z 1. 9. 1978. Tekst polski w: *Chrześcijańsin w Świecie* 10 (1978) n. 11 (71), 88—90. Dlatego nazywają niektórzy autorzy konkordaty

nych społeczności, gdyż wierni to zarazem obywatele państwa. Jeśli zaś umowę z państwem podpisują przedstawiciele miejscowego Kościoła, to czynią to będąc obywatelami państwa podlegającymi władzy państwowej w ramach określonych prawem, co nie przekreśla ich prawnej — jako hierarchów Kościoła — autonomii.

Tak więc stosunek Kościół-państwo dziś to stosunek dwóch autonomicznych, niezależnych systemów prawnych. Ich wzajemna relacja nie ogranicza się do rozdziału kompetencji ani — pod względem formalnym — do odrębnych źródeł prawa. Problem sięga głębiej. Współczesne państwo demokratyczne to pewna struktura prawna, państwo prawa, charakteryzujące się niwelowaniem różnych koncepcji i tendencji: konserwatywnych, liberalnych, radykalnych i socjalistycznych, które — stojąc na gruncie niepodważalnych praw człowieka — przyjęły zasadę, iż starcia polityczne dokonują się w ramach wiążącej konstytucji, zaś rządy obejmują ci, którzy cieszą się największym poparciem wyborców. Prawo powstaje w nim w wyniku ustalonej procedury. Również prawo kościelne powstaje w wyniku określonej procedury i sam ten fakt nie ma dla naszego tematu większego znaczenia. O ile jednak określenie „państwo prawa” oddaje jego istotną charakterystykę, to określenie *Ecclesia iuris* nie oddaje istotnej charakterystyki Kościoła. Różnica polega na tym, że państwo jest strukturą, która wypełnia się treścią (zawartą m.in. w takich określeniach uzupełniających jak „państwo socjalne” czy „państwo kulturowe”), natomiast Kościół ma wprowadzić również strukturę prawną, ale tę strukturę — formę — wyznacza treść. W państwie forma wyznacza treść, w Kościele treść wyznacza formę. W zasadniczym trzonie treść ta nie zależy od Kościoła, on jest nią związany i w myśl prawideł ewangelizacji szuka dla niej odpowiednich form. Państwo natomiast tworzy formy swego prawa i decyduje o jego treści.

W żadnym wypadku nie chcę przez to powiedzieć — i chyba nikt tak nie twierdzi — by treść prawa państwowego była zupełnie dowolna (nawet pozytywiści nie reprezentują indyferentyzmu etycznego). Każde prawo, zarówno kościelne, jak i państwowe, pozostaje w odniesieniu do wartości. Co więcej, w rozumieniu chrześcijańskim każde prawo ma odniesienie transcendentalne. Z tym że (1) to odniesienie rozumie tylko człowiek wierzący i on winien je mieć na oku w praktyce prawa, a (2) prawodawca świecki spełnia (również z punktu widzenia owego transcendentalnego odniesienia) swoją rolę wtedy, gdy tworzy prawo po prostu dobre.

---

umowami quasi-międzynarodowymi — np. M. F. Köck, *Rechtliche und politische Aspekte von Konkordaten*, w: *Schriften zum öffentlichen Recht* 444, Berlin 1983, 25—33; R. Sebolt, *Schwierigkeiten mit den Konkordaten*, w: *Investigationes theologico-canonicae*, Roma 1978, 406—409.



Jednak „dobre” prawo kościelne i „dobre” prawo państwowe nie znaczy to samo. Różne są kryteria tej oceny i to właśnie w aspekcie odniesienia do wartości. Jedno i drugie służy wartościom opierając się na odmiennych zasadach i działając w inny sposób. Uwidacznia się to szczególnie w zestawieniu prawa kościelnego z prawem współczesnych państw demokratycznych<sup>19</sup>.

Tu — wydaje się — spoczywa dziś główny problem stosunku Kościół-państwo. Państwo demokratyczne nie rości sobie prawa wpływania na obsadę biskupstw, tam gdzie jeszcze istnieją w tej materii jakieś zagwarantowane konkordatami uprawnienia, sięgają one dawnych czasów<sup>20</sup>. Państwo wysunęło poza nawias własnej kompetencji i zainteresowań problem prawdy nie chcąc — w imię pokoju społecznego — ingerować w sprawy religijne. Nawet nauka religii w szkołach publicznych czy teologia na uniwersytetach nie musi stanowić problemu, gdyż — przynajmniej w Europie — stanowią one element dziedzictwa kulturowego, którego poznanie należy do formacji humanistycznej. Takie czy inne sprawy (np. formę zawarcia małżeństwa) można uregulować, a doświadczenie demokracji zachodnich poucza, że ewentualne zarzewia konfliktów łatwo wygasić.

Problem praktyczny wynika natomiast ze styku na tym samym terytorium jednego i drugiego prawa. Sprowadza on się dziś do pytania, czy i jak dalece to, co obowiązuje wiernych na podstawie prawa kościelnego, może względnie powinno być przepisane względnie sankcjonowane prawem państwowym. W grę wchodzi obowiązek natury etycznej, gdyż — inaczej niż w państwach muzułmańskich — nikt nie postuluje sankcjonowania prawem państwowym obowiązków ściśle religijnych, jakimi dla wiernych Kościoła katolickiego są np. udział we Mszy św. niedzielnej, Komunia wielkanocna czy dyscyplina pokutna.

Zasadnicze potraktowanie tematu „prawo państwowe a moralność” zostawiam do innego referatu; nie zamierzam też nawią-

<sup>19</sup> Dlatego kiedy w chrześcijaństwie średniowiecznym zarówno prawo papieskie jak i cesarskie było podporządkowane Ewangelii i oparte — jak np. kapitularz Karola W. z r. 789 — na dziesięciorgu przykazaniach (Mansi 17 bis, 209—256), czyli obydwa pozostawały w jednakowym odniesieniu do tych samych wartości, tworzyły one jeden porządek prawny, a problemem było jedynie wzajemne odniesienie *duarum eximiarum personarum*. Dlatego można było odnieść Tomaszową definicję ustawy (*Summa Theol.* I—II, q. 90, a. 4) do prawa kościelnego i świeckiego, zaś uzasadnienie zawarte w bulli Grzegorza IX „*Rex pacificus*” promulgującej jego zbiór praw pasowałoby też do prawa cesarskiego. To założenie jednakowe — zarówno prawa kościelnego jak i świeckiego — odniesienia do wartości spowodowało, że kiedy odrębność obydwu porządków prawnych stała się oczywista, różnicę między prawem kościelnym i świeckim widziano jedynie w ich zewnętrznych znamionach.

<sup>20</sup> Por. CD 30,1.

zywać do aktualnych w Polsce kontrowersji, które w formach skrajnych domagają się uformowania państwa katolickiego i — z drugiego bieguna — ostrzegają przed katolickim totalitaryzmem. Pragnę natomiast podejść do zagadnienia przez refleksję nad jednym i drugim prawem, by z tego wyciągnąć wnioski dla po-  
wierzonych mi tematowi.

## II. Problem praktyczny: styk dwóch systemów prawnych

Autonomiczne prawo kościelne rozwinęło się, gdyż chrześcijaństwo rozdziela porządek religijno-kościelny od społeczno-politycznego. Mając świadomość, że tworzy opartą na łasce udzielonej przez Jezusa wspólnotę będącą znakiem obiecanego i już realizowanego zbawienia, szuka w myśl prawideł ewangelizacji<sup>21</sup> możliwe komunikatywnych i czytelnych form świadectwa wiary, przez które wspólnota zarazem się buduje. Czerpie także pojęcia i formy z kultury prawnej, szczególnie przydatne dla wyrażenia i realizacji faktu, że wspólnota jest nie tylko dana, lecz i zadana. Mówiąc krótko: prawo kościelne posiada swoje łożysko w misji przepowiadania — słowem, sakramentami, życiem — wiary. Swój punkt wyjściowy znajduje w podstawowych prawdach antropologii teologicznej. Tymi prawdami — tymi „danymi” — pozostaje ono związane. Mówię „antropologii teologicznej” dla zaakcentowania, że wchodzi tu w grę również podstawowe uwarunkowania i historyczny kontekst egzystencji ludzkiej i że nie może chodzić o kanoniczną transformację Ewangelii ani o linearno-dedukcyjne wyprowadzenie prawa kościelnego z Ewangelii<sup>22</sup>. Prawo kościelne dzieli los aparatu pojęciowego stosowanego w przepowiadaniu Kościoła, nigdy przeto nie jest pozbawione niedostatków wobec swoich teologicznych założeń, styka się z napięciem właściwym chrześcijańskiej decyzji wiary i jest zorientowane poza siebie: zbawienie dusz to jego cel, podkreśla się co najmniej od czasów Iwona z Chartres<sup>23</sup>. Akcent spoczywa nie na zabezpieczeniu zewnętrznego porządku, funkcja porządkowa jest wtórna, podporządkowana. Ustawodawca kościelny to zarazem nauczyciel wiary. Jako ustawodawca nie może zapomnieć ani stracić z oczu tego, co przepowiada jako nauczyciel wiary. Nie znaczy to, by miał ująć w normy kanoniczne „całą” naukę wiary czy „całą” moralność chrześcijańską. Znaczy to natomiast, że jeśli przekonaniem Kościoła uważa się jakieś zachowanie za wiążące wiernych, a zachowanie to jest prawnie uchwytne, ustawodawca

<sup>21</sup> Por. GS 44.

<sup>22</sup> Jak mi to zarzuca E. M. Maier, *Kirchenrecht als christliche Freiheitsordnung*, Österr. Archiv f. Kirchenrecht 35 (1985) 282—311.

<sup>23</sup> „Omnis institutio ecclesiasticarum legum ad salutem referenda sit animarum” — *Epistula* 60 (PL 162,74).

2 — Prawo Kanoniczne nr 3—4 (1992)

kościelny może być zobowiązany ująć to zachowanie również w normy kanoniczne. Czy to uczyni, to sprawa oceny pastoralnej. Jeśli w zakresie religijnym czy etycznym prawodawca nie ujmuje jakiegoś uznawanego za wiążące zachowania w normy kanoniczne, to nie dlatego, by jako przełożony Kościoła wycofywał się z tego zakresu<sup>24</sup>. Prawodawca kościelny działa w tym zakresie nie produktywnie, lecz reproduktywnie: w zakresie religijnym i etycznym ogłasza jako prawo to, co już jest wewnętrznie normatywne, tzn. to, co obowiązuje Kościół łącznie z prawodawcą. Całe rozbudowane prawo kościelne, także normy „czysto techniczne”, pozostaje zawsze w odniesieniu do tego, co w Kościele uznaje się za wiążące — i stamtąd czerpie swój sens.

Streszczając: prawo kościelne buduje nie na konwencjonalnej, lecz na wyprzedzającej je bazie — na tym, co konstytuuje Kościół. Jego sens polega na budowaniu wspólnoty. Dlatego oddziałuje w dwu kierunkach: ochrona wspólnoty i partycypacja wspólnoty. (Ponieważ wspólnoty nie można budować inaczej jak przez jej partycypację, a zarazem partycypacja zakłada istnienie wspólnoty, mamy tu do czynienia z węzłowym, ale i najtrudniejszym problemem prawa kościelnego). Prawo kościelne to prawo „ideologiczne”.

Właśnie ta cecha jest obca prawu demokratycznego państwa<sup>25</sup>. Mówimy o stosunku do państwa takiego, jakim ono jest dziś, a nie takiego, jakie mogłoby być<sup>26</sup>. Oczywiście ma Kościół coś do powiedzenia o państwie, o godności człowieka i o prawach osoby, on potępia to, co „krępuje swobodę obywatelską i religijną” (GS 74,4). Kościół nie ma jednak prawa ustalać państwu „przepisów”, przeciwnie, Kościół przyznaje, że „konkretne sposoby, jakimi wspólnota polityczna określa swoją wewnętrzną strukturę i zakres władzy państwowej, mogą być różne zależnie od charakteru ludów i dziejowego postępu” (GS 74,6). Bezpośredni wpływ Kościoła na państwo płynie przez obecność wiernych i przykład ich życia, przez solidarność z wszystkimi „członkami społeczności ludzi” (AG 11,2), przez łączność w szacunku i miłości. Jeśli państwo nie przeszkadza tej obecności chrześcijan (a przyjmujemy, że państwo demokratyczne nie przeszkadza), Kościół je uznaje i akceptuje. Naukę Soboru Watykańskiego II scharakteryzowano w tym względzie jako „przyznanie się do wol-

<sup>24</sup> Nie wchodzimy tutaj w problem, jak Kościół dochodzi do przekonania, że jakieś zachowanie wyznaczone jest wiarą. Por. na ten temat R. Sobański, *Grundlagenproblematik des katholischen Kirchenrechts*, Wien—Köln 1987, 98—107.

<sup>25</sup> Por. m.in. A. Zoll, *Aksjologiczne podstawy prawa karnego*, w:

<sup>26</sup> O oporach i obawach znacznej części episkopatu i kleru włoskiego (jeden z wyjątków: G. B. Montini) wobec nowej, już nie monarchicznej, lecz republikańskiej formy państwa por. ostatnio L. Muselli, *Chiesa e stato dalla resistenza alla costituente*, Torino 1990.

nościowo-demokratycznego państwa”<sup>27</sup>. To państwo dziś to państwo pluralistyczne. Miejsce społeczności kulturowo i w etycznych przekonaniach homogenicznej zajmuje cała mozaika wzorców zachowań, wyobrażeń etycznych, stanowisk politycznych i interesów. Państwo zaś jest gwarantem porządku społecznego, a okazując *desinteressement* dla pytań o sens i o prawdę, neutralne światopoglądowo, uznaje wszystkie przekonania polityczne i interesy za równoprawne<sup>28</sup>. Wokół tych przekonań i interesów toczy się dialog światopoglądowy i gra sił politycznych usiłujących pozyskać możliwie szerokie poparcie dla własnych przekonań ideowych oraz zdobyć władzę dla realizacji swojego programu. Przy czym stojąc na gruncie otwartego i równego partnerstwa państwo nie absolutyzuje też woli większości<sup>29</sup> i nie narzuca jej wszystkim obywatelom, bacząc jedynie, by wolność jednych nie stała się zagrożeniem dla wolności drugich. Państwo prawa to państwo odideologizowane.

Właśnie takie rozumienie państwa napotyka trudności tam, gdzie na gruzach państwa ideologicznego buduje się nowe. Zrozumiała jest tendencja, by ideologię wrogą człowiekowi zastąpić ideologią mu życzliwą. By programową demoralizację prawa wyrównać jego moralizacją. Hasło rozdziału Kościoła od państwa było tak nasycone antyreligijnością, że może wywoływać reakcje alergiczne. Dokonane przez przeszły system prawa spustoszenie etyczne i dehumanizacja pobudzają Kościół do nalegania na uzdrowienie prawa, właśnie w imię dobra człowieka. Oczywiście jest, że Kościół może to czynić jedynie przez wskazanie na wartości, do których jest przekonany i które głosi. Dlatego ostrzega przed pustką ideową i etyczną. Stąd też wydaje mu się, że nie wolno mu akceptować państwa wolnego od ideologii. Wprawdzie nie potępia państwa liberalnego, tzn. takiego, w którym ograniczenie wolności wyznaczone jest jedynie przez wolność drugiego (a więc państwa, które nie wskazuje obywatelom wartości, jakie mają realizować), to jednak odnosi się do niego z dystansem uważając, że państwo winno nie tylko chronić sferę wolności, lecz również protegować określony

---

<sup>27</sup> „Bekannt zum freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat” — P. Mikat, *Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der Lehre der katholischen Kirche*, w: *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, hg. E. Friesenhahn..., Berlin 1974, I, 179. Por. także: P. A. d’Avack, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano. Parte generale*, Milano 1978, 356—371.

<sup>28</sup> P. Mikat, *Moralischer Anspruch und Politik im Lichte theologischer Ethik*, w: *Verantwortlichkeit und Freiheit. Festschrift W. Geiger*, hg. H. F. Faller..., Tübingen 1989, 22.

<sup>29</sup> Na granice zasady większości zwracał ostatnio kilkakrotnie uwagę kard. J. Ratzinger, m.in.: *Wendezeit für Europa und für die Kirche*, *Deutsche Tagespost*, dodatek z 23. 3. 1991, p. I, 1.

system wartości<sup>30</sup>. Co więcej, zwłaszcza państwo słabe, dopiero stabilizujące się jako system demokratyczny, oczekuje wsparcia nie tylko od ugrupowań politycznych, lecz także ze strony innych sił społecznych, zwłaszcza od Kościoła i innych wyznań. Społeczeństwo czyniłoby słuszne zarzuty Kościołowi, gdyby milczał w istotnych sprawach społecznych i moralnych. Tam, gdzie chodzi o godność człowieka, o wartość życia ludzkiego, o sprawiedliwość w świecie i o pokój, Kościół nie spełniałby swojej misji, gdyby nie zabierał głosu. I nie może on nie przedstawiać swojego stanowiska również w dialogu z państwem. W tej jednak służbie, którą Kościół uczciwie pragnie świadczyć społeczeństwu i państwu, nie może on nie liczyć się z sensem i funkcją państwa demokratycznego i jego prawa.

Prawo to również jest zorientowane ku porządkowi wartości. Jednak wobec faktycznego pluralizmu kulturowego nie może nie liczyć się z uznawaną hierarchią wartości i z dominującymi przekonaniem etycznymi. Co więcej, wartości powszechnie uznawane, takie jak godność człowieka, sprawiedliwość, solidarność, pomocniczość, poddają się interpretacji i wymagają jej<sup>31</sup>. Jeśli prawo państwowe nie ma wypaczyć się w terror etyczny<sup>32</sup>, musi budować na kompromisie umożliwiającym objęcie całego spektrum przekonań etycznych i próbować skanalizować je w ustawodawstwie<sup>33</sup>. Podkreślam: bez wyznaczającego kierunku prawodawstwa wyobrażenia wartości nie sposób stanowić i stosować norm prawnych<sup>34</sup>. Ale dla integracji prawnej wchodzi w rachubę tylko takie wyobrażenia i oceny etyczne, które ostały się w wolnej konfrontacji społecznej. Prawo nie powinno okrojować wartości propagowanych przez jakąś grupę, jeśli one nie znajdują odzwierciedlenia w całej bazie społecznej. Etyczne fundamenty prawa państwowego formują się niejako od dołu. Ustawodawca państwowy jako taki nie ocenia ani nie interpretuje, on stwierdza faktyczną sytuację, nie występuje jako autorytet w sprawach etycznych, lecz zadawała się konstatacją istniejącej bazy<sup>35</sup>.

To wycofanie się prawodawcy państwowego z szerokich obszarów etycznych dokonuje się jednak w imię etyki — aby prawo

<sup>30</sup> J. Tischner, *Kościół i antypaństwowy syndrom Polaków*, Tyg. Powsz. nr 38 (1302) z 22. 9. 1991.

<sup>31</sup> M. Kanther, *Mit Werten Politik machen?*, Die neue Ordnung 45 (1991) 324—331.

<sup>32</sup> H. Weber, *Wieweit ist Sittlichkeit rechtlich erzwingbar*, Trierer Th. Zeitschr. 74 (1965) 269—280.

<sup>33</sup> L. Larenz, *Methodenlehre der Rechtswissenschaft* Berlin—Heidelberg—New York—Tokio<sup>5</sup> 1983 205—220. Por. też S. Cotta, *Perche il diritto*, Brescia 1979.

<sup>34</sup> K. Demmer, *Das Verhältnis von Recht und Moral im Licht Kirchlicher Dispenspraxis*, Gregorianum 56 (1975) 686.

<sup>35</sup> K. Demmer, tamże, 703.

mogło spełnić swoje zadania w odniesieniu do wartości. Zadania te wiążą się z możliwością kontroli i egzekwowania, gdyż tylko wtedy jest prawodawca w stanie utrzymać porządek publiczny w rękę przy pomocy prawa karnego i cywilnego. Stanowienie prawa to akt polityczny i jako taki jest sztuką osiągania tego, co możliwe. Nie bez kozery mówi się o sztuce prawodawstwa. Kiedy się o tym zapomina, prawo zawodzi jako prawo, a ostatecznie służy moralności pozornej. Dlatego — jako sztuka — prawo państwowe to rezultat kompromisu. Jemu zawdzięcza swoją konwencjonalną bazę etyczną, na której buduje i której strzeże. W ten sposób moralność znajduje w prawie swoje społeczne, publiczne przedłużenie, a prawo rzeczywiście służy moralności<sup>36</sup>.

Prawodawca państwowy nie posługuje się wprost argumentami etycznymi, lecz społecznymi. Jego prawo ma stworzyć jednostce i społeczności pewność prawną, jemu chodzi o dobro wspólne. Z niego czerpie kryteria. Wchodzi na teren moralności, jeśli znać, że zamierza nie do prawnego ujęcia moralności, lecz do zabezpieczenia wolności. To zabezpieczenie stawia jej też granice. W zakresie zabezpieczonym panuje „surowe” prawo.

Różnica między prawem państwowym a kościelnym polega więc w tym przypadku na tym, że państwowe, odpowiednio do swej konwencjonalnej bazy, obejmuje obszar zawężony, który jednak strzeże swoimi sankcjami. Prawo kościelne sięga głębiej i szerzej, odpowiednio do wartości przepowiadanych przez Kościół, ale osadzone w misji Kościoła odwołuje się do sumienia adresatów<sup>37</sup>. Państwowe unika niebezpieczeństwa totalitaryzmu przez zawężenie pola swojej ingerencji, kościelne zaś przez to, że ostateczną decyzję zostawia sumieniu nim dotkniętych. Gdyby traktowano prawo państwowe według modalności kościelnego, rozplątałby się porządek społeczny. Gdyby kościelne traktowano na wzór państwowego, wynaturzyłoby się w system skrajnie totalitarny.

Dlatego nie należy etycznych wymogów prawa kościelnego przenosić na prawo państwowe. Oczywiście Kościół nie czyniłby zadość swej misji, gdyby zrezygnował z zaszczepiania swojego systemu wartości w życie społeczne. Droga do tego prowadzi jednak nie bezpośrednio przez nacisk na przejęcie religijnych miar etycznych przez prawo państwowe, lecz pośrednio przez oddziaływanie na bazę. Przez komunikatywną i racjonalną argumentację, przez solidarność z ludźmi w ich troskach i utrapieniach. Kościołowi musi chodzić o to, by społeczeństwo podzielało jego prze-

<sup>36</sup> K. Demmer, tamże, 693.

<sup>37</sup> Szerzej m. in. R. Bertolino, *Il nuovo diritto ecclesiale tra coscienza dell'uomo e istituzione. Saggi di diritto costituzionale canonico*, Torino 1986, zwłaszcza 9—15, 152—172.

konanie o społecznym znaczeniu wyznawanych przezeń wartości — w tym sensie, by je uznawano jako ogólnoludzkie, społeczne, wymagające ochrony. Kościół wie, że ranga i profil społeczeństwa zależy od tego, jakie wartości uznaje się w nim za wartości ochronne<sup>38</sup>. On nie oddziałuje wprost na prawo państwowe, lecz na jego społeczną bazę wyjściową. Nie uprawia działalności politycznej, lecz pełni funkcje profetyczną<sup>39</sup>. Kościół ewangelizuje ludzi. Tej ewangelizacji nie stawia się dziś w Europie przeszkód, zaś możliwości jego współdziałania są (wzgl. mamy nadzieję, że będą) prawnie zagwarantowane. Problemem pastoralnym jest faktyczne wykorzystanie tych możliwości, nawiązanie rzeczywistego, zaangażowanego dialogu, w którym zdołanoby przekonać partnerów o społecznej, życiowej, wadze wartości chrześcijańskich. Możliwości, jakie Kościół posiada, wymagają wykorzystania nie ze względu na Kościół, lecz ze względu na społeczeństwo. Religia w szkole, teologia na uniwersytetach, obecność w świecie to nie wewnętrzne sprawy Kościoła, o których uznanie ze strony państwa ubiega, lecz służba Kościoła dla społeczeństwa. Tym stwierdzeniem dochodzę do uwag końcowych.

### Zakończenie

Dawniej stosunek Kościół-państwo sprowadzał się do wzajemnej relacji hierarchów. Dziś Kościół staje wobec państwa formowanego wolą obywateli. Oznacza to — z jednej strony — większą wagę regulacji prawnych zabezpieczających Kościołowi (jak i innym siłom społecznym) równoprawną, nieupośledzoną możliwość działania i oddziaływania, ale oznacza też — z drugiej strony — że umowy takie stwarzają tylko ramy pokojowej komunikacji i konfrontacji, zaś to, o co ostatecznie w nich Kościołowi chodzi, jest osiągalne dopiero codzienną postawą wiernych zaszczepiających wartości chrześcijańskie w społeczeństwie, w którym żyją. W odróżnieniu od państwa Kościół jako prawny podmiot relacji do państwa nie zmienił się. Dostrzegł natomiast, że swoją misję w świecie spełnia nie tylko działaniami hierarchii, lecz aktywnością wszystkich wiernych, zgodnie z soborowym dekretem Apostolicam actuositatem<sup>40</sup>. I w tym kontekście najważniejsze jest, by — jak to niedawno podkreślił kard. Ratzinger<sup>41</sup> — Kościół był sobą.

<sup>38</sup> J. R a t z i n g e r, art. cyt., II, 1.

<sup>39</sup> J. M a j k a, *Działalność polityczna czy profetyczna funkcja Kościoła*, *Chrześć. w Świecie* 18 (1986) n. 1—2 (148—149), 1—11.

<sup>40</sup> Szerzej: G. L e z i r o l i, *Stato e chiesa. Per una storia del dualismo giurisdizionale cristiano*, Torino 1991, 132—140.

<sup>41</sup> Art. cyt. II, 2.

**Problema Ecclesia-Status in theoria et praxi**

Praesentatur versio polona praelectionis die 9. 1. 2. 1991 in Universitate Tubingae habitae et die 24. 2. 1992 in sessione canonistarum polonorum Varsaviae repetitae. Textus originalis in Theologische Quartalschrift 4/1992 publicatur. Problema theoricum consideratur locus et contextus relationis Ecclesiae ad statum: habitudo Ecclesiae ad mundum, praesentia Ecclesiae uti signum salutis, principia evangelizationis. Relatione hac in perspectiva historiae salutis attenda enucleari potest, de quo revera in vicissitudinibus Ecclesiae et status agitur. Canonistarum est categorias aptas quibus relationes istae amplecti possint elaborare, prae oculis habita fide autoconscientiaque Ecclesiae simul ac evolutione status moderni. Problema practicum statuitur relationem Ecclesia-status hodie in reciproca habitudine duorum systematum iuridicorum consistere. Quaestio convergentiae iuris Ecclesiae et status analysi fundamentali explanationeque praemissorum utriusque elucidare conatur, attenda praesertim conditione actuali reipublicae Polonorum.