

# Remigiusz Sobański

---

## "Jako zaczyn i niejako dusza społeczności ludzkiej" : (obecność jako zasada stosunku Kościoła do państwa)

---

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 25/1-2, 31-42

---

1982

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 SOBAŃSKI

**„JAKO ZACZYN I NIEJAKO DUSZA SPOŁECZNOŚCI LUDZKIEJ”  
(OBECNOŚĆ JAKO ZASADA STOSUNKU KOŚCIOŁA DO PAŃSTWA)**

**NAUKA SOBÓRU WATYKAŃSKIEGO II O STOSUNKU  
KOŚCIOŁA DO PAŃSTWA**

Sobór Watykański II nie uchwalił żadnego dokumentu poświęconego bezpośrednio i w sposób systematyczny wzajemnym relacjom Kościoła i państwa. Podobnie jak na Soborze Watykańskim I w ramach schematu o Kościele opracowano w trzech rozdziałach (XIII—XV) problem stosunków Kościół — państwo, tak też Komisja Przygotowawcza ostatniego soboru włączyła w schemat konstytucji o Kościele jeden rozdział (IX) pod tytułem *De relationibus inter Ecclesiam at Statum*<sup>1</sup>. Na obydwu soborach spotkał rozdział o relacjach kościelno-państwowych ten sam los: nie dyskutowano ich w ogóle. Z różnych jednak powodów: na pierwszym brakło czasu z przyczyn zewnętrznych, na drugim zdecydowano się podjąć to zagadnienie w łączności z problemem wolności religijnej. Nie znaczy to wcale, że Sobór Watykański II nie ma dla problematyki Kościół — państwo większego znaczenia. Wręcz odwrotnie, uważa się, że w historii doktryny kościelnej w tej materii Sobór ten stanowi wyraźną cezurę i zainicjował nową epokę<sup>1</sup>. Świadczy o tym przeobfita literatura, jaka nagromadziła się w ostatnich latach na temat soborowej wizji i posoborowego ukształtowania się relacji Kościół — państwo<sup>2</sup>.

Autorów interesuje przede wszystkim pytanie, czy i co Sobór wniósł nowego w dotychczasową kościelną wizję relacji do państwa. Analizując dokumenty soborowe pod tym kątem widzenia zwraca się przede wszystkim uwagę na afirmację zasady wolności religijnej. Rzeczywiście, wprowadzenie wolności religijnej do zasad wzajemnej relacji między Kościołem i państwem stanowi istotną

---

<sup>1</sup> J. Listl, *Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft*, Berlin 1978, 209 (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 7).

<sup>2</sup> Jej wybór publikuje się systematycznie w tym czasopiśmie od roku 1973 — *Bibliografia kościelnego prawa publicznego* 16 (1973) 3—4, 95—109 (i następne zeszyty) w języku polskim. J. Krukowski, *Problematyka relacji między Kościołem i państwem na Soborze Watykańskim II*, *Życie i Myśl* 30 (1980) 12, 40—54.

nowość. W deklaracji *Dignitatis humanae* jest mowa o wolności religijnej jako o prawie obywatelskim do wyznawania swojej religii w sposób wolny od jakiegokolwiek nacisku państwowego czy społecznego. Chodzi przy tym nie tylko o wolność indywidualną praktykowania religii w wynikających z niej formach, lecz także o wolność społecznego wyznawania i realizowania religii. Podstawę wolności religijnej widzi Sobór w godności osoby ludzkiej oraz w społecznej naturze człowieka. Z tej ostatniej wynikają z konieczności wspólnotowe formy religijności i w konsekwencji postulat wolności religijnej dla zrzeseń wyznaniowych.

Soborowa nauka o wolności religijnej oznacza rozbrat z koncepcją państwa konfesyjnego. Uznanie w zasadzie neutralności wyznaniowej państwa nie jest równoznaczne z propagowaniem jego areligijności, lecz zakłada rezygnację państwa z własnych religijnych, światopoglądowych czy ideowych podstaw<sup>3</sup>. Kościół z jednej strony pozytywnie liczy się z faktem pluralizmu światopoglądowego charakteryzującego życie współczesnych państw, w których spełnia on swoją misję, z drugiej zaś strony wymaga, by państwa były otwarte na ów pluralizm. Ta zasada pluralizmu światopoglądowego w łączności z zasadą wolności religijnej otwiera drogę dla odpowiedniego do współczesnej sytuacji wyznaniowej oraz polityczno-społecznej praktycznego ułożenia stosunków Kościół-państwo<sup>4</sup>.

Tym samym przygotowano teren dla określenia miejsca Kościoła i państwa w świecie. Kryterium tego miejsca można określić jako kompetencję rzeczową. Wiąże się ona z zasadniczą odrębnością Kościoła jak i państwa do służby człowiekowi z drugiej strony. Przypomniano więc, że co się tyczy zadań i kompetencji Kościoła, to nie wolno pomylić go ze społecznością polityczną, a także, że nie wiąże się on z żadnym systemem politycznym (*Gaudium et spes* 76). Odżegnuje się też Kościół od jakiegokolwiek kompetencji w sprawach politycznych, ekonomicznych i społecznych, oświadczając zarazem, że jego posłannictwo i cel należy do porządku religijnego (*Gaudium et spes* 42).

Odcinając się od roszczeń kompetencyjnych co do spraw wchodzących w zakres właściwości państwa, Sobór podkreśla własne uprawnienia Kościoła co do spraw religijnych. Konsekwencją takiego podziału kompetencji jest stwierdzenie, że „wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne” (*Gaudium et spes* 76). Tę niezależność Sobór widzi jako wynik wolności religijnej. W jej ramach domaga się Kościół by miał „zawsze i wszędzie prawdziwą swobodę w głoszeniu wiary, w uczeniu swojej nauki społecznej, w spełnianiu nieskrę-

<sup>3</sup> J. Listl, dz. cyt. 218.

<sup>4</sup> Zwraca na to uwagę m.in. J. Krukowski, art. cyt.

powanie wśród ludzi swego obowiązku, a także w wydawaniu oceny moralnej nawet w kwestiach dotyczących spraw politycznych, kiedy domagają się tego podstawowe prawa osoby lub zbawienie dusz" (*Gaudium et spes* 76)<sup>5</sup>.

Realizacja tego prawa rozumiana jest jako wkład Kościoła we wspólne dobro społeczeństwa, do którego mają się przyczyniać również wspólnoty religijne<sup>6</sup>. Sobór stoi zdecydowanie na stanowisku, że wspólne dobro społeczności uzasadnia i postuluje współpracę wspólnoty politycznej i Kościoła, której ostateczną racją jest służba człowiekowi<sup>7</sup>. Sposób konkretnego ukształtowania tej współpracy zależy od okoliczności historycznych. Okoliczności miejsca i czasu uzasadniają różnorodność rozwiązań, przy czym trzeba zdawać sobie sprawę, że nie ma odpowiednich dla wszystkich czasów i kultur rozwiązań idealnych.

Analiza enuncjacji soborowych odnoszących się do stosunków między Kościołem i państwem nie prowadzi autorów do zgodnego poglądu, czy odsłaniają one nową ich wizję. Zdaniem niektórych autorów nauka soborowa bazująca na uznaniu zasady wolności religijnej zrywa zdecydowanie z tezami kościelnego prawa publicznego i z doktryną zawartą w takich dokumentach jak *Quanta cura* Piusa IX czy *Libertas* Leona XIII<sup>8</sup>, inni dopatrują się w dokumentach ostatniego Soboru kontynuacji i rozwoju dotychczasowej nauki, dostosowanej jedynie do współczesnej konstelacji politycznej<sup>9</sup> i wzbogaconej mocniejszym teologicznym zaakcentowaniem istoty i posłannictwa Kościoła<sup>10</sup>.

Jest faktem, że w dokumentach Soboru Watykańskiego II nie spotykamy centralnego w kościelnym prawie publicznym określenia społeczność doskonała. Nie ulega też wątpliwości nowa teologiczna jakość soborowej wizji Kościoła w porównaniu z tą, jaką

<sup>5</sup> Niektórzy autorzy widzą w przytoczonym tekście pozostałość właściwego klasycznej nauce prawa publicznego poglądu o nadrzędności Kościoła nad państwem — np. H.F. Köck, *Kirche und Staat. Zum Problem der Kompetenzabgrenzung in einer pluralischen Gesellschaft*, w: H. Schambeck, *Kirche und Staat. Festschrift für Franz Eckert zum 65. Geburtstag*, Berlin 1976, 88. Innego zdania jest J. Listl, dz. cyt. 224.

<sup>6</sup> *Dignitatis humanae* 6.

<sup>7</sup> *Gaudium et spes* 76, 3.

<sup>8</sup> Np. R. Sebott, *Religionsfreiheit und Verhältnis von Kirche und Staat. Der Beitrag John Courtney Murrays zu einer modernen Frage*, Roma 1977, 199 nss (Analecta Gregoriana 206 B. 40).

<sup>9</sup> Np. J. Listl, dz. cyt. 218 nss., J. Martin Martinez, *Doctrina católica actual sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado*, w: *Derecho Canonico*, Pamplona 1974, 695.

<sup>10</sup> P. Mikat, *Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der Lehre katholischen Kirche*, w: E. Friesenhann, K. Scheuner, J. Listl, *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin 1974, 187.

towarzyszyła kościelnemu prawu publicznemu. Poza dyskusją pozostaje również, że na bazie założeń nauki kościelnego prawa publicznego afirmacja wolności religijnej była niemożliwa — i to nie ze względu na liberalistyczny charakter ówczesnych państw<sup>11</sup>, lecz z powodu stojącej u podstaw tej nauki samoświadomości Kościoła.

Nowość trzeba widzieć także w zasadniczym dopuszczeniu różnych rozwiązań stosunków Kościół — państwo. Jednolity model nie istniał wprawdzie od rozpadu średniowiecznej christianitas, co więcej, mutacji doznawała też oficjalna nauka Kościoła w tej materii (np. teoria władzy bezpośredniej i pośredniej), ale nauka ta opowiadała się za jednym określonym modelem. Odbiegające od niego rozwiązania były jedynie ze względów pastoralnych tolerowane. Właśnie odejście, także w teorii, od jednego tylko aprobowanego schematu i akceptacja wielości rozwiązań, świadczy o realistycznym podejściu. Rzecz nie w tym, na ile jakaś nauka jest nowa. Chodzi raczej o to, by uwzględniając autoświadomość Kościoła i licząc się z rzeczywistością proponowała rozwiązania służące wykonywaniu przez Kościół jego misji. Tak ustawivszy problem trzeba powiedzieć, że mamy do czynienia z ewolucją nauki katolickiej, która stała się mniej deklaratoryjna i realistycznie ocenia społeczne, polityczne i psychologiczne uwarunkowania działania Kościoła.

Niewątpliwie, w porównaniu z doktryną kościelnego prawa publicznego, reprezentowaną przez jej klasyków, nauka soborowa jest nie tylko bardziej realistyczna, ale też bardziej teologicznie pogłębiona. Na soborze „eklezyjologicznym” nie mogło być inaczej. Ale właśnie porównanie soborowej, „dogmatycznej” nauki o Kościele z tekstami ustawiającymi zagadnienie jego relacji do państwa, nasuwa pytanie, czy przyjęta perspektywa problemu odpowiada soborowej wizji Kościoła. Czy nowe myślenie eklezyjologiczne, przyjmujące jako przesłankę wyjściową fakt, że Kościół to obecna w świecie tajemnica naszego zbawienia, obejmuje także jego wzajemne odniesienie do państwa? Pytanie to nasuwa się szczególnie, gdy śledzimy literaturę zagadnienia wyrosłą już w latach posoborowych. Zwłaszcza zaś wobec autorów wyszukujących nowości nasuwa się podejrzenie, że nie wykraczają poza stare schematy problematyki.

Literatura przedmiotu zdaje się świadczyć, że w sposób co najmniej milczący zakłada się sytuację konfliktową między Kościołem i państwem, co może historycznie wcale nie jest nieuzasadnione, lecz niekoniecznie musi stanowić punkt wyjściowy do zasadniczego naświetlenia zagadnienia. Wiadomo zresztą, że nauka

<sup>11</sup> Tak to tłumaczą autorzy podkreślający ciągłość doktryny — np. J. Listl, dz. cyt. 218 ns.

kościelnego prawa publicznego, która uformowała się z powodu takiej sytuacji konfliktowej (czego dowodem fakt, że dokumenty oficjalne należące do korpusu źródeł tej nauki miały przeważnie charakter protestu przeciw wydarzeniom politycznym), miała właśnie dlatego charakter deklaratoryjny, mało liczyła się z rzeczywistością i w rezultacie nie była w stanie wywrzeć wpływ na rzeczywisty układ stosunków Kościół — państwo<sup>12</sup>. Ponieważ zagadnieniem stosunków Kościół — państwo *ex professo* zajmują się przede wszystkim prawnicy, łatwo zrozumieć ich pokusę rozpatrywania problemu w kategoriach kompetencji. Trzeba zresztą przyznać, że wypowiedź Soboru o niezależności i autonomii wspólnoty politycznej i Kościoła czyni taką pokusę dość bliską — i to zarówno ze względu na same użyte wyrażenia, jak i na dzieje problematyki z nimi historycznie związanej. To wszystko nie zwalnia jednak prawników od przestrzegania zasad hermeneutycznych obowiązujących przy interpretacji tekstów soborowych. Konkretnie znaczy to, że pisząc o nauce Soboru Watykańskiego II na temat relacji Kościół — państwo nie można — skoro brak dokumentu poświęconego wprost temu zagadnieniu — nie uwzględnić nauki tegoż Soboru o państwie, a zwłaszcza zaś o Kościele. Co jest tym konieczniejsze, że Kościół stał się na tym Soborze tematem centralnym, a zagadnieniu jego obecności w świecie poświęcono dużo uwagi i trudu, owocującego historycznym dokumentem.

### **Eklezjalny fundament i kontekst soborowej nauki o stosunku Kościoła do Państwa**

Najpierw należy zauważyć, że wypowiedzi Soboru odnoszące się do relacji Kościół — państwo nie stoją pod naciskiem jakiejś sytuacji konfliktowej i nie można w nich doszukiwać się echa jakiegoś określonego antagonizmu. Mają one charakter ogólny, chcą pozytywnie określić zadania Kościoła i państwa wobec świata, bez traktowania ich z góry jako siły rywalizujące<sup>13</sup>. Moment rywalizacji wydaje się zresztą coraz bardziej zanikać w myśleniu eklezjologicznym. Wyznacza je raczej refleksja nad misją Kościoła, uwzględniająca tożsamość Kościoła jak i sytuację oraz bołaczki świata, do którego Kościół jest posłany. Służąc światu Kościół — rzecz jasna — nie może stać się sługą świata, lecz musi być gotów na to, że głoszona przezeń Ewangelia może wywołać „zgorzenie” i nie-raz wznieci ogień w zastygłych układach tego świata.

<sup>12</sup> Deklaratoryjny charakter tej nauki byłby zasadny wówczas, gdyby ona wyrażała religijną samoświadomość Kościoła. Tymczasem wyrastała ona z filozofii społecznej i w sposób deklaratoryjny odnosiła do Kościoła ustalenia dotyczące jakiegokolwiek społeczeństwa.

<sup>13</sup> P. Mikat, art. cyt. 187.

Powszechnie przyznaje się, że wizja stosunków Kościoła — państwo doznała na Soborze teologicznego pogłębienia. To pogłębienie polega chyba na wyjściu poza naturalno-prawną płaszczyznę zagadnienia, właściwą szkole kościelnego prawa publicznego, a będącą reliktem idei oświeceniowych. Nie oznacza to wcale lekceważenia porządku doczesnego, wręcz odwrotnie, trudno byłoby znaleźć równie jego uznanie, jak to, które przynosi konstytucja *Gaudium et spes*. Kościół podchodzi do porządku stworzenia świadom swoich wobec niego zadań i poszukując sposobów ich wypełnienia. Wie, że „nie potrafi wymowniej okazać swojej solidarności, szacunku i miłości dla całej rodziny ludzkiej, w którą jest wszczepiony, jak nawiązując z nią dialog na temat owych różnych problemów, przynosząc światło czerpane z Ewangelii oraz dostarczając rodzajowi ludzkiemu zbawczych sił, jakie Kościół sam, pod przewodnictwem Ducha Świętego, otrzymuje od swego Zbawiciela” (*Gaudium et spes* 3). W porządek stworzenia wnosi Kościół wymiar eschatologiczny<sup>14</sup>, naucza, że „na tej ziemi Królestwo obecne już jest w sposób tajemniczy” (*Gaudium et spes* 39).

W odniesieniu do problematyki Kościoła — państwo oznacza to najpierw afirmację państwa i jego roli w porządku stworzenia: „wspólnota polityczna i władza publiczna opierają się na naturze ludzkiej i należą do porządku określonego przez Boga” (*Gaudium et spes* 74). Odpowiedzialność za państwo obciąża również chrześcijan. Są oni obywatelami państwa, a zarazem zespolonym w Chrystusie Ludem Bożym pielgrzymującym do pełni Królestwa. Przez swoich wiernych Kościół jest obecny w świecie, w państwie, w różnych tradycjach i kulturach. Właśnie dlatego problem Kościoła — państwo w nauce Soboru nie sprowadza się do wzajemnych relacji dwu władz, kościelnej i państwowej<sup>15</sup>. Nie jakoby relacje (i problemy) nie istniały lub zniknęły z pola widzenia, zostały natomiast zrelatywizowane i osadzone we właściwym kontekście<sup>16</sup>. Nie chodzi o dwie duże organizacje, lecz o wiernych żyjących we wspólnocie politycznej. Wcale nie przypadkowo Sobór używa określenia *wspólnota polityczna*. Oczywiście, w tej wspólnocie istnieje i spełnia swoje zadanie władza polityczna, podobnie, jak wspólnota wiernych zorganizowana jest hierarchicznie. Z tych faktów wynikają konsekwencje, także dla wzajemnych relacji obydwu wspólnot, jednak punkt wyjściowy zagadnienia spoczywa nie w konkurencyjności władz, których istnienie przecież w każdej wspólnocie wynika z odmiennych przesłanek, a których podobieństwo sprowadza się jedynie do służebnej roli wobec własnej wspólnoty, lecz równoczesnym istnieniu i zobowiązaniu do aktywności wiernych w dwu wspólnotach, kościelnej i politycznej.

Taka perspektywa zagadnienia chroni przed traktowaniem Koś-

<sup>14</sup> Por. *Gaudium et spes* 22; 32; 39.

ciola i państwa jako instytucji porównywalnych i analogicznych, co przecież przewijało się przez naukę kościelnego prawa publicznego, omawiającego Kościół *ratione status*. Jeśli dochodzi do styku dwu wspólnot dlatego, że ta sama jednostka ludzka żyje i działa w obydwu, siłą rzeczy wysuwa się na pierwszy plan pytanie o specyfikę tych społeczności, już w samym założeniu odrębnych, gdyż inaczej nie byłoby racji dla istnienia dwu społeczności, a funkcje każdej z nich mogłaby przejąć druga — konsekwencja, którą w historii jedna czy druga próbowała zresztą wyciągnąć. Docenianie roli państwa nie stawia go przecież na takim piedestale, by ono wyznaczało kategorie ujmowania Kościoła. A tak właśnie ma się rzecz w koncepcji dwu społeczności doskonałych, czego nie zdołają przesłonić deklaracje o wyższej — ze względu na wznioślejszy cel — godności społeczności kościelnej. Niewątpliwie, koncepcja społeczności doskonałej — jak i w ogóle aplikacja pojęcia społeczności do Kościoła — miała sens, gdy trzeba było wyłożyć Kościół „filozoficznie”, jak tego domagały się nurty umysłowe wyrosłe w klimacie oświecenia. Trzeba więc pomyśleć, że wykład relacji Kościół — państwo opierający się na idei dwu społeczności, ma jako punkt wyjściowy pewne filozoficzne rozumienie Kościoła, streszczające się w pojęciu społeczności, które z kolei nasycone jest treścią wyprowadzoną z aktualnego doświadczenia państwa<sup>17</sup>.

Wypowiedzi konstytucji *Gaudium et spes* dotyczące wspólnoty politycznej nie były pomyślane jako załączki jakiejś kościelnej teorii państwa, lecz mieszczą się one w kontekście wykładu misji Kościoła. Kościół pragnie wszystkim wyjaśnić, w jaki sposób pojmuje swą obecność i działalność w dzisiejszym świecie (*Gaudium et spes* 2). Tu tkwi właśnie węzłowa sprawa całej konstytucji, wręcz całego Soboru: obecność Kościoła i wyjaśnienie jej — zarówno światu, jak też sobie samemu. Przy czym tłumaczy tę obecność w świetle własnej samoświadomości, nie w kategoriach filo-

<sup>15</sup> Tak widzi zagadnienie J.A. Souto, *Notas para una interpretación actual del Derecho canonico*, Pamplona 1973, 168 nss.

<sup>16</sup> J. Neumann, *Kirche als Sinnträger in einer pluralen Gesellschaft? Anmerkungen zum Selbstverständnis der (katholischen) Kirche*, w: H. Schambek, *Kirche und Staat*. Fritz Eckert zum 65. Geburtstag, Berlin 1976, 36.

<sup>17</sup> Jest rzeczą charakterystyczną, że starożytne *communio* zostało zastąpione socjologicznie nasyconą *societas* właśnie wtedy, gdy w wyniku nowych konstelacji politycznych Europy Kościół jako spadkobierca imperium rzymskiego przejął zadania polityczne i w ten sposób uformowała się jedna społeczność, *respublica christiana*. Ten fakt, jak też późniejsze tendencje przeciwne w postaci różnych odmian cesaropapizmu, każe sceptycznie zapatrywać się na nadzieję, że w oparciu o koncepcję dwóch społeczności można uregulować stosunki Kościół — państwo w sposób czyniący zadość potrzebom wyrastającym z misji Kościoła.



zoficznych czy praktyczno-społecznych. Co więcej, nie chodzi Kościołowi o nic innego, jak o uznanie tej obecności — nie kieruje się ziemskimi ambicjami, nie pragnie przywilejów, chce po prostu być.

Obecność ta daleka jest od bierności, gdyż Kościół kroczy z ludzkością, istniejąc jako zaczyn i niejako dusza społeczności ludzkiej (*Gaudium et spes* 40). Taka twórcza obecność nie ma charakteru koniunkturalnego, nie mówi się o niej ze względu na znamionującą nasze czasy aktywizację narodów, lecz wynika ona z samej istoty Kościoła, będącego przecież znakiem Królestwa „już obecnego w tajemnicy” (*Lumen gentium* 3). Tu tkwią najgłębsze racje, dla których Kościół nie izoluje się od świata i nie pozostawia go własnemu losowi, lecz uznając jego autonomię dotrzymuje mu solidarności.

Obecność stanowi punkt wyjściowy teologicznej refleksji nad stosunkiem Kościoła do świata, w tym także do państwa. Naświetlenie tego stosunku nie wymaga tłumaczenia Kościoła w kategoriach pozateologicznych. Aby wyjaśnić obecność Kościoła w świecie i jego stosunek do świata, nie trzeba dzielić świata na strefy wpływów ani też przedstawiać Kościół przez analogię do (społecznych) urzędzeń tego świata. Nie trzeba w ogóle dzielić ani porównywać, tylko być, działać i przekonywać, że działanie to, którego źródłem ostatecznym miłość Ojca przedwiecznego, ma cel zbawczy i eschatologiczny, dzięki którego realizacji „leczy się i podnosi godność osoby ludzkiej, umacnia więź społeczeństwa ludzkiego oraz wlewa głębszy sens i znaczenie w powszechną aktywność ludzi” (*Gaudium et spes* 40). Dzięki temu misja Kościoła będąca z istoty swej religijną okazuje się zarazem najbardziej ludzką (*Gaudium et spes* 11).

Wykonywanie tej misji prowadzi do problemu konkretnego ukształtowania stosunków z konkretnym państwem. Wprawdzie płaszczyzny działania Kościoła i państwa są odrębne, ze względu jednak na wartości społeczne wynikające z działalności religijnej, nie może ona nie wywrzeć reperkusji w dziedzinach podległych wpływom państwa, zwłaszcza że i ono służy indywidualnemu i społecznemu dobru człowieka. Kierowana ku temu dobru działalność państwa i Kościoła nie uzasadnia jednak widzenia ich wzajemnych relacji w kategoriach dwóch społeczności. Jakakolwiekby nie była społeczność państwowa, Kościół jest w niej obecny jako Kościół, czyli znak zbawczej obecności. Właśnie dzięki temu w istocie rzeczy niemożliwy jest z punktu widzenia kościelnego „totalny” rozdział Kościoła od państwa. Idea takiego rozdziału mogła zrodzić się tylko na gruncie koncepcji dwu społeczności. Z punktu widzenia państwowego, traktującego Kościół (tylko) jako społeczność o swoich celach, rozdział taki teoretycznie ani praktycznie nie

następuje trudności. Natomiast Kościół nie może oddzielić się od życia, nie może nie być obecny. Nie potrzebuje specjalnego uznania ani stanowiska uprzywilejowanego, potrzebuje wolności. Wcale nie chodzi o przyznanie Kościołowi specjalnej wolności, „większej” niż dla innych wspólnot czy instytucji chcących swymi inspiracjami służyć dobru człowieka. Wolność ta będzie zabezpieczona już wtedy, gdy będzie nią cieszył się człowiek, nieskrępowany w swoim wyborze kulturowym, etycznym i społecznym. Jeśli we wspólnocie politycznej człowiek w całym jego wymiarze będzie traktowany na serio, wtedy stoi otworem przestrzeń dla działania Kościoła (i innych instytucji proponujących własną wizję duchowego rozwoju człowieka)<sup>18</sup>.

Kryterium kompetencji wydaje się więc niewystarczające dla zasadniczego wyjaśnienia relacji Kościół — państwo. Porządek doczesny cieszy się wprawdzie swoją autonomią, a Kościół ją uznaje i podkreśla. Ale przecież misję swoją realizuje w tym porządku, jest w nim obecny i w razie potrzeby — np. w sprawach oceny moralnej (*Gaudium et spes* 76) — musi podnieść głos.

W problematyce Kościół — państwo nie do przecoczenia pozostaje fakt, że Kościół to tajemnica naszej historii zbawienia. W oderwaniu od Bożego planu zbawczego, zrealizowanego w posłaniu Syna, wszelkie rozważania o Kościele byłyby czcze — i ten istotny dla autoświadomości Kościoła moment wchodzi też w optykę jego relacji do państwa. Pamięć o tym fakcie ustawia z jednej strony dystans wobec państwa, który na Soborze Watykańskim II znalazł wyraz w uznaniu jego autonomii czy w odważnej rezygnacji z przywilejów, jeśli te podważałyby szczerść kościelnego świadectwa<sup>19</sup>. Zubażałibyśmy zagadnienie, gdybyśmy tę postawę traktowali jedynie jako następstwo wynikłe z trzeźwej oceny faktycznej sytuacji politycznej. Zjawisko jest znacznie głębsze, a polega w istocie rzeczy na odejściu od myślenia kategoriami kompetencyjnymi. W konsekwencji — i to już druga strona optyki zagadnienia wyznaczonej misteryjną autoświadomością Kościoła — następuje pewne zbliżenie, znajdujące swą podstawę w służbie człowiekowi. Przy całym opisie rzeczowej kompetencji Kościoła i państwa nie można przecież nie dostrzegać, że służba doczesnemu dobru człowieka podejmowana przez państwo nie pozostaje bez wpływu na duchowy profil obywatela. Wszak państwo i jego instytucje istnieją, aby człowiek mógł „pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość” (*Gaudium et spes* 74). Na tej doskonałości polega plan Boży wobec świata<sup>20</sup>. Dlatego Kościół nie może izolować się od

---

<sup>18</sup> J. Neumann, art. cyt. 49.

<sup>19</sup> Por. *Gaudium et spes* 76.

<sup>20</sup> *Apostolicam actuositatem* 7.

niego ani zamknąć się w sobie, lecz musi angażować się weń — być w nim twórczo obecnym.

Wynika stąd dla Kościoła zatroskanie się o tę obecność i szukanie dla niej form czyniących ją możliwie skuteczną i owocną w służbie człowiekowi. Zatroszczył się o nią Kościół w czasach apostoelskich płacąc przy tym — skoro tak trzeba było — wysoką, krwawą cenę. Wykazał też dużą odwagę w czasach po przełomie konstantyńskim, gdy nie wahał się przejąć zadań kulturowo-społecznych. Historyczna i historiozobawcza perspektywa ukazują, w jak różnych sytuacjach wobec państwa znaleźć się może wspólnota chrześcijańska dająca świadectwo. Od zaangażowanego, gorszącego świat indywidualnego i wspólnotowego świadectwa wiernych bez żadnego „instytucjonalnego” zabezpieczenia do układów dwóch niejako partnerów, zawartych przez ich najwyższe władze. Wbrew tradycji kanonistycznej, wyróżniającej instytucjonalne modele stosunków Kościół — państwo, klasyfikującej je i protegującej niektóre z nich, trzeba zgodnie z nauką Soboru powiedzieć, że obecność Kościoła nie wiąże się z żadną formą państwa ani też nie zależy od takiej czy innej formy ich wzajemnych relacji. Co nie znaczy, że z punktu widzenia indywidualnego i społecznego dobra wiernych i obywateli forma taka pozostaje zawsze obojętna. Odpowiedzialność za to dobro nakłada i w tej materii obowiązki na Kościół i na państwo.

Gdy chodzi o Kościół, to nie może on wykonywania swej misji uzależniać od wypełniania przez państwo swych obowiązków. Dotyczy to także przestrzegania zasady wolności religijnej i pozostawienia Kościołowi postulowanej przezeń swobody. Zabezpieczona wolność religijna stwarza niewątpliwie korzystne — z punktu widzenia dobra obywateli — warunki działania Kościoła (jak zresztą i innych wspólnot religijnych). Ale wspólnota głosząca śmierć i zmartwychwstanie swego Pana musi odpowiedzieć swemu powołaniu także — i zwłaszcza — wtedy, gdy „władze publiczne usiłują odciągnąć obywateli od wyznawania religii i uczynić życie wspólnot religijnych bardzo trudnym i zagrożonym” (*Dignitatis humanae* 15). Taka sytuacja nie zmienia misji ani zadania Kościoła. Aczkolwiek można nad nią ubolewać i ze względu na dobro obywateli trzeba dążyć do jej naprawy, to jednak stanowi ona realistyczny element ogólnej wizji Kościoła i jego odniesienia do państwa. Pozostaje wtedy tylko to podstawowe kryterium, mianowicie obecności.

Ale nawet przy partnerskim uregulowaniu tych stosunków trzeba pamiętać, że Kościół nie jest dla państwa partnerem jak inne państwo. Królestwo, którego zapoczątkowaniem i znakiem jest Kościół, realizuje się w świecie, nie może być jego partnerem, nie może zostać sprowadzone do drugiej — obok państwa — społeczności. Nie dzieli z nim kompetencji, lecz uznając jego rolę — a więc autonomię i kompetencję — przenika go.

Obecność jako wyznacznik perspektywy, w jakiej Kościół widzi swoją relację do świata, a więc i do państwa, wymaga wielu jeszcze przemyśleń, także tych, które wyrosną z konkretnych doświadczeń. Rezygnacja z modeli idealnych otwiera pole do bardziej pozytywnej oceny konkretnych rozwiązań — zarówno zalegalizowanych (wśród których obserwujemy obecnie różnorodność form) jak i faktycznych, wynikłych z praktyki chrześcijaństwa. Dla poszukiwania konkretnych form wzajemnych układów Kościół — państwo, dla faktycznego ustawienia się Kościoła w rzeczywistości politycznej istotną pozostaje jedna przesłanka: obecność chrześcijańskiego świadectwa głoszącego Królestwo będące nie rywalem świata i państwa, lecz przedstawiającego mu ten sens, jaki płynie nań z Krzyża.

### Socjologiczny model obecności

Aczkolwiek Sobór Watykański II stanowi w nauce o relacjach Kościoła do państwa wyraźną cezurę, to przecież nie postuluje on radykalnych zmian tam, gdzie aktualny układ stosunków nie kłóci się z dobrem obywateli. Wręcz odwrotnie, kategoria ciągłości należy do myślenia kościelnego. Zachowanie tej ciągłości przychodzi tym łatwiej, że nauka soborowa nie jest oderwana od realiów i często przynosi eklezjologiczne oraz pastoralne naświetlenie rzeczywistości. Co zresztą nie zawsze trzeba odczytać jako afirmację sytuacji faktycznych. Faktem jest ogromne ożywienie oficjalnych kontaktów Stolicy Apostolskiej z państwami, co znajduje wyraz w dużej ilości umów zawartych przez nią z państwami<sup>21</sup>. Dodać trzeba do nich regulacje prawne dokonane pomiędzy episkopatami i rządami niektórych państw. Przeważnie reguluje się w tych umowach konkretne sprawy, często takie parcjalnie porozumienia wchodzą w miejsce dawnych konkordatów. Można w nich wyśledzić dokonywującą się powoli ewolucję i adaptację stosunków do doktryny soborowej. Równocześnie zaznacza się pewna ambiwalencja w odniesieniu do kategorii społeczności (doskonałej). Z jednej strony dystans wobec pojęcia, obcego zresztą zupełnie teoretykom państwa, z drugiej brak innego, które by w dyskusji pozwalało rekapitulować autoświadomość Kościoła<sup>22</sup>.

Problem spoczywa chyba w trudności przetłumaczenia kategorii obecności na jakiś model socjologiczny. Warto więc może zwrócić uwagę na sugestie niektórych eklezjologów zastąpienia modelu

---

<sup>21</sup> Od zakończenia Soboru Watykańskiego II do 1978 r. 25 umów.

<sup>22</sup> Dlatego chyba znalazła się „społeczność doskonała” w motu proprio Pawła VI *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* z 24. 6. 1969 o zadaniach legatów papieskich — AAS 61 (1969) 476.

społeczności modelem ruchu społecznego<sup>23</sup>. Ruch taki określony jest przez przyświecającą mu misję, której zresztą wykonywanie ma także znaczenie formacyjne dla własnych członków. Cała jednak jego działalność, także ta wewnętrzna, jest zorientowana ku społeczeństwu, któremu w poczuciu solidarności chce zaszcześcić pożądane wartości. Przenika on społeczeństwo i tkwi w nim jako czynnik inspirujący. W eklezjologii zaproponowano socjologiczny model ruchu społecznego jako bardziej odpowiedni dla wyrażania otwartych struktur Kościoła<sup>24</sup> niż model społeczności<sup>25</sup>. Wydaje się, że wart on przemyślenia w kontekście problemu obecności Kościoła w świecie i — konsekwentnie — jego relacji do państwa.

---

<sup>23</sup> G. Baum, *Glaubwürdigkeit. Zum Selbstverständnis der Kirche*, Freiburg — Basel — Wien 1969, 246—268.

<sup>24</sup> Por. H. Schürmann, *Kirche als offenes System*, Intern. kath. Zeitschrift *Communio* 1 (1972) 306—323.

<sup>25</sup> Podkreśla się, że model ten pozwala łatwiej przedstawić zagadnienie przynależności do Kościoła, jego struktury hierarchiczne, jego misję w świecie, w tym zadania świeckich, B. Baum, tamże.