

Walenty Wójcik

Rola polityczna Kościoła

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 27/3-4, 249-265

1984

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BP WALENTY WÓJCIK

ROLA POLITYCZNA KOŚCIOŁA

W ten sposób można określić treść zeszytu 8/9 rocznika 18 (1982) międzynarodowego czasopisma *CONCILIUM*. Poza przedmową mającą odpowiedzieć na pytanie, czy przedstawiciele Kościoła powinni uprawiać politykę, redaktorzy ułożyli zebrane prace w dwu grupach: 1) rola polityczna, którą Kościół chce odgrywać — 4 artykuły, 2) rola polityczna, którą Kościół katolicki faktycznie odgrywa — 10 artykułów. W całości 14 artykułów i przedmowa obejmuje 75 stron (s. 457—531). Choć artykuły mają charakter drobnych przyczynków, na jeden wypada zaledwie 5 stron, ze względu na różnorodność i sposób przedstawianych problemów zasługują na szczegółowe omówienie. Treść prac nasuwa też szersze wnioski.

Kierownicy sekcji prawa kanonicznego, nazwanej *dla problemów ładu w Kościele* kanoniści z Nimwegen Piotr Huinzig i Knut Walf zamieścili przedmowę na temat: czy przedstawiciele Kościoła powinni uprawiać politykę? (s. 457—459). Autorzy zaczynają od podziału podanego przez Jana Gracjana, że są dwa rodzaje chrześcijan: duchowni — w Kościele i laicy — w świecie. Kodeks żąda, aby duchowni pragnący objąć stanowisko w rządzie czy administracji lub kandydować w wyborach, gdzie to jest zabronione przez Rzym, mieli zgodę Stolicy Ap. Gdzieindziej — zgodę zainteresowanych Ordynariuszów. Zaangażowanie się polityczne kapłana możliwe jest według uchwały synodu Biskupów w 1971 r. tylko wtedy, gdy stanowi ono służbę dla posłannictwa Kościoła, dla ludzi, którym dotąd nie głoszone Ewangelii, i dla społeczności chrześcijańskiej. Ocenia to biskup po naradzie ze swymi kapłanami lub w razie potrzeby z konferencją episkopatu. Kapłani winni występować w obronie praw człowieka, w celu rozwoju osobowości, pokoju i sprawiedliwości. Nie mogą jednak posługiwać się przy tym stanowiskiem politycznym lub politycznymi organizacjami. Wykluczone jest przewodnictwo i udział w czynnej walce politycznej. Projekt nowego kodeksu z 1980 r. stanowi, że biskup może objąć urząd, z którym związana jest jurysdykcja świecka, tylko za zgodą Stolicy Ap. Kapłan — winien mieć zgodę zainteresowanych Ordynariuszów. Dotyczy to także urzędów obejmowanych drogą wyborów. Sobór Watykański II zajął się tym problemem także z punktu widzenia świeckich. Pasterze głoszą zasady. Świeccy realizują porządek w świecie zgodnie z celem stworzenia. Kościół nie ma w tej dziedzinie ani teoretycznej ani politycznej kompetencji. Rzeczywistość świecka posiada pełną autonomię. Świeccy działają na tym terenie we własnym imieniu. Wraz z duchownymi działają oni w imieniu Kościoła na terenie kościelnym. Praca kapłana nie może ulec sekularyzacji. Nie może

stologia di comunione nella Lumen gentium, Bologna 1975 (Nuovi Saggi Teologici 4).

kapłan zajmować miejsca świeckich, zaniedbując prace należące do niego. Tak mówił Jan Paweł II 28 II 1981 do prowincjałów jezuickich. Stwierdzić należy fakt, że w praktyce zaciera się nieraz granica między służbą duchownych a służbą świeckich. Wielu duchownych wykonuje np. w szkolnictwie funkcje świeckie. Wzrasta współpraca między duchownymi a świeckimi. — Przedmowa przedstawia stanowisko Kościoła. W sposób jasny rozróżnia granice dozwolonej duchownym działalności politycznej. Podaje dobre uzasadnienie.

I

Na czele opracowań traktujących o dążeniach Kościoła do odgrywania roli politycznej zamieszczono artykuł teologa Patricka Granfield, *Powstanie i zanik pojęcia „societas perfecta”* (s. 460—464). Dziś używa się określenia Kościoła jako „Lud Boży”. Podczas Vaticanum II abp K. Wojtyła zaznaczył, że Kościół jest też „societas perfecta” w porządku nadprzyrodzonym. Pojęcie „societas perfecta” pojawiło się w odniesieniu do Kościoła w XVIII—XIX w. Używane było w czasie od Piusa IX do Piusa XII. Oznaczało ono samorządność i autonomię. — W średniowieczu uważano, że wyróżnione przez papieża Gelazego I († 496) władze: *sacrata auctoritas pontificum* i *potestas regum* stanowiły jakby 2 strony czy części tej samej społeczności rzeczywistości, tworzącej jedną *respublica christiana*. *Sacerdotium* i *imperium* oskarżały się wzajemnie o przekraczanie granic swych uprawnień. Pod koniec średniowiecza w miejsce jedności pojawiło się dualistyczne pojęcie społeczeństwa. Powstały suwerenne państwa narodowe. Reformacja wprowadziła Kościoły państwowe. Według Samuela Pufendorfa Kościół stanowi tylko *Collegium* wewnątrz państwa. Jest kontrolowany przez władzę świecką, która może ingerować w życie wewnętrzne Kościoła. Ograniczenie Kościoła przez państwo głosiły tezy galikanizmu, febronianizmu, józefinizmu, rewolucji francuskiej i kulturkampfu. Każdy z tych ruchów opierał się na tendencjach nacjonalistycznych. Dążył do ograniczenia władzy Rzymu nad Kościołami lokalnymi i do wzmocnienia uprawnień władzy świeckiej w sprawach kościelnych. W odpowiedzi na te postulaty pojawiło się pojęcie „societas perfecta”. Najpierw żądano ze strony kościelnej *libertas Ecclesiae*. Dowodzono tezy o *potestas propria* Kościoła. Zwrotu o Kościele jako społeczności doskonałej użył pierwszy kanonista austriacki Franciszek Rautenstrauch (†1785). Podjęli go w drugiej połowie XIX w. Taparelli, Tarquini, Cavagnis. Chodziło o odparcie doktryny protestanckiej o Kościele jako *Collegium* wewnątrz państwa. Papieże często posługiwali się tym pojęciem. Nie użył go jednak sobór watykański I. Przed Vaticanum II Joachim Salaverri w oparciu o teksty papieskie określił, że teza ta jest „*de fide catholica*”. Powodowało to juredyzację eklezjologii, zaciemniając zrozumienie Kościoła jako misterium. Eklezjologia stawiała się przez to hierarchologią. Sobór Watykański II podkreślił, że element instytucjonalny i charyzma-

tyczny stanowią jedną rzeczywistość Kościoła. Chrystus jest obecny także w innych Kościołach i kościelnych społecznościach. Dlatego możliwy stał się dialog ekumeniczny. Powstało miejsce dla teologii Kościołów lokalnych, nie będących przeciw *societas iuridice perfecta*. Pojęcie to przeszło już do historii. Kościół określa się jako sakrament, lud Boży, Ciało Chrystusa, jako społeczność profetyczną, kapłańską i eschatologiczną. Jednocześnie zachowane są elementy „*societas perfecta*” — społeczny charakter Kościoła, posiadanie wszystkich środków potrzebnych do osiągnięcia celu i wolność w stosunku do państwa. Apeluje się dziś o zachowanie godności człowieka, wolności religii celem obrony praw Kościoła w świecie pluralistycznym. — Przyczynek wyjaśnia problem historycznie i właściwie ustawia go w rzeczywistości posoborowej.

Drugi artykuł z działu: polityczna rola, którą Kościół chce odgrywać, napisał politolog Raymond Lemieux pt. *Kapłaństwo i polityka — co mają wspólnego?* (s. 465—470). Zaczyna się od problemu wyboru między czynnikiem duchownym a doczesnym, Kościołem i światem, Bogiem a cesarzem. Autor nazywa to teleologią uchylania się. Powstaje tu problem politycznego zaangażowania kapłana. Są trudności w zachowaniu takiego uchylania się, które raczej należało by nazwać neutralnością. Kościół widzialny zajmuje miejsce w historii, nie może ominąć sytuacji politycznych. — Jakim językiem ma się posługiwać? Był okres, że próbowano poddać społeczność polityczną społeczności religijnej i żądano pomocy ramienia świeckiego *ad nutum et patientiam sacerdotis*. Czy trzeba dziś mówić czy milczeć? Słowo i milczenie stanowią decyzję polityczną. Milczenie bywa nieraz najbardziej dwuznaczne. Kościół żyje w różnych ustrojach i formach rządów. Zajmuje miejsce zależne od religijności wiernych. Decyduje chrześcijańska identyczność. Jeśli Kościół stoi za blisko ekipy rządzącej, albo też jeśli występuje wobec niej zbyt krytycznie, spotyka się z zarzutem „uprawiania polityki”. Milczenie polityczne może być też ciężarem. Kościół ma zabiegać o jedność społeczeństwa. Domeną jego działania są sprawy wiary i moralności. Nie może jednak pomijać identyczności politycznej, gdyż chrześcijańska identyczność ujawnia się wewnątrz politycznej. — Identyczność decyduje o miejscu w koncercie społecznych realiów. Chodzi o odpowiedź, czym wyróżnia się społeczność wiernych? Identyczność chrześcijańska jest więcej założeniem niż pytaniem stawianym człowiekowi. Kościół nie może zrezygnować z oddziaływania na życie polityczne. Inna jest przy tym rola duchownych a inna świeckich. Jest polityka „ogółu” i polityka części — „partii”. Duchowni inspirują działalność całości, a więc i sferę polityczną. Wstrzymują się jednak od polityki jakiejś części — „partii”. W praktyce jest tu trudność rozróżnienia. W Nicaragui obejmowali duchowni stanowiska ministrów z ramienia rządzącej partii, odpowiadając, że służą biednym i nie są w konflikcie z Kościołem. — Kościół zabiera głos w sprawach polityki na 3 poziomach. Nie odpowiadają, one zrozumieniu polityki

doczesnej. Pochodzą raczej z politycznego rozumienia rzeczywistości religijnej. Najpierw zabierał Kościół głos w imieniu grup interesów, jeśli były te grupy atakowane ze względu na ich przynależność religijną i jeśli szło o popieranie struktur, które sprzyjają posłannictwu Kościoła. Interes Kościoła utożsamia się na tym odcinku z interesem jego członków. — Drugi poziom politycznych wystąpień Kościoła ma charakter etyczny. Dotyczy popierania i krytyki pewnych wartości, które wpływają na życie społeczne. Najpierw występuje analiza sytuacji, następnie wskazanie wartości i w końcu — podanie skutków dążenia do tych wartości w pojęciach polityki organicznej. Aktualne dziś jest dążenie do życia godnego człowieka, rozwoju osobowości, poszanowania życia, prawa do odpowiedniego podziału miejsc pracy itd. — Trzeci poziom stanowią wystąpienia teologiczne w oparciu o Ewangelię i tradycję wartości głoszonych przez Kościół. Nie zawsze jest przy tym implikowana chrześcijańska identyczność. Podawanie rzeczywistości tajemnicy Kościoła wymaga zajęcia odrębnego stanowiska. Ujawnia się tu radykalna „inność” Kościoła. Nie można jej zdefiniować z punktu widzenia politologii. Dla tej inności są wszystkie ideologie i wartości ludzkie jedynie względne, tzn. podlegają krytyce. Absolut jest gdzieindziej. Kościół odpowiada „nie” na traktowanie spraw polityki jako absolutnych. Nabrzmiwa przy tym pytanie o chrześcijańską świadomość. Słowa Kościoła o charakterze teologicznym są czymś innym niż zwykłym problemem. W przeciwnym razie miałyby one w rzeczywistości historycznej charakter absolutny. Kościół wprowadza na scenę historyczną swoją inność, tajemniczą nie-wiedzę o samym sobie. Kościół chce ewangelizować rzeczywistość polityczną. Nie każde zaangażowanie polityczne jest jednak możliwe dla Kościoła. Katolik winien działać na polu politycznym. Kto jednak reprezentuje Kościół, winien wstrzymać się od działalności w partii-części. — Przyczynek jest instruktywny. Wnosi nowe i właściwe rozróżnienia. Ukazuje perspektywy.

Trzeci artykuł w dziale: rola polityczna, jaką Kościół chce odgrywać, zamieścił prawnik Albert Gnäg i pt. *Ustrój Kościoła i model państwa* (s. 471—475). Zaczyna się od rozważania o balansowaniu między wiernością dla zasad a oportunizmem. W tekstach urzędu nauczycielskiego Kościoła są sprzeczne tendencje. Spotykamy niezgodność między teorią a praktyką, między teoretycznym przyznaniem się do neutralności wobec różnych modeli ustroju państwa a praktyczną przychylnością do określonych reżimów, z którymi hierarchia kościelna łatwiej znajduje wspólny język. Są zmiany i zwroty w dotychczasowych kierunkach działania. Zgodnie z opinią Hansa Kelsena, że określonemu pogładowi politycznemu podporządkowany jest odpowiedni światopogląd, stawia autor hipotezę, iż katolickiemu światopogladowi nie była podporządkowana demokracja. Od Leona XIII głoszona jest teza, że Kościół zajmuje stanowisko neutralne wobec różnych ustrojów państwowych. To samo potwierdził Sobór Watyk. II w konstytucji *Gaudium et spes* (nr 76). Teza ta była pustym zdaniem, dopóki Kościół odrzu-

cał główny dogmat demokracji — suwerenność narodu i dopóki Kościół narzucał państwu w odniesieniu do prawdy oznaczającej naukę Kościoła zadania nie dające się pogodzić z demokratycznym etosem, wolnością sumienia i zinstytucjonalizowanym kompromisem. — Autor przeprowadza analizę pojęć: suwerenność narodu, kontrola władzy i zasada legalności oraz prawa ludzkie w ustroju demokratycznym i autorytatywno-totalitarnym. Rozróżnia władzę powołaną i działającą od dołu do góry w ustrojach pierwszego typu oraz władzę nadaną i działającą z góry na dół w ustrojach typu drugiego. — Gdy idzie o ustrój Kościoła katolickiego, jest on zdaniem autora diametralnie przeciwny zasadzie suwerenności ludu. Władza kościelna nadana jest „od góry”. Nawet tam, gdzie jak w Szwajcarii, są tu i ówdzie wybory proboszczów przez wiernych czy prezentacje przez patronów, idzie tylko o wskazanie osoby, a władza nadawana jest „od góry” przez zwierzchników kościelnych. W odniesieniu do państwa Kościół będący w średniowieczu w walce z cesarzami popierał suwerenność państw, książąt i królów ze względów oportunistycznych. Natomiast w XIX w., gdy prądy wolnościowe i ruchy rewolucyjne łączyły się zazwyczaj z antyklerykalizmem, z wrogością wobec Kościoła i z prześladowaniem go, urząd nauczycielski był nastawiony krytycznie wobec suwerenności narodu, nauce nacząc w oparciu o Rzym 13, że władza książąt i królów pochodzi wprost od Boga. Leon XIII nie zajmował całkiem jasnego stanowiska wobec suwerenności ludu głosząc, iż przy wyborach wyznacza się podobnie jak to czynią patronowie kościołów jedynie osobę. Gdy monarchowie praktycznie znikli z Europy, akceptowało magisterium Kościoła zasadę suwerenności ludu. — W Kościele nie może być kontroli władzy, która dokonuje się w państwach przez podział władz. Inna jest sytuacja ze względu na monarchizm papieski. Według św. Tomasza z Akwinu w społeczeństwie podobnie jak w organizmie stanowi jedność istotny czynnik życia i funkcjonowania. Ta jedność w Kościele różni się od jedności w ustroju monarchicznym czy autorytatywnym w państwie. Wydaje się, że obca jest nawet idei Leona XIII zasada subiektywnego współdziałania i zgody zainteresowanych obywateli na konkretny program realizowania dobra ogólnego. Nie następuje trudności w Kościele zasada legalizmu, choć wiele norm z prawa kościelnego jest martwą literą i kościelna ochrona praw pozostawia wiele do życzenia. — Zmiany dokonały się ostatnio w sprawie wolności religijnej. Sobór Wat. II zaliczył ją do podstawowych praw człowieka. Uznano, że podmiotem praw w państwie nie są idee ale osoby, choć teologicznie i filozoficznie słuszną jest zasada, że błąd nie ma prawa do istnienia. Za Jana XXIII dokonał się zwrot od czasów Konstantyna W., że państwo czasów dzisiejszych jest światopoglądowo neutralne. Nie jest jego celem dawanie przywilejów Kościołowi. Obywatel stał się z przedmiotu ochrony podmiotem prawa, z poddanego nosicielem praw ludzkich. Na tym polega kopernikański zwrot doktryny kościelnej. Przeprowadzenie tych zasad w praktyce będzie wymagać jakiegoś czasu. W stosunkach wewnątrz-

kościelnych otwiera ono trudne do przewidzenia perspektywy. — Artykuł wnosi nowe spostrzeżenia. Wnioski autora są na ogół słuszne, choć nad niektórymi sformułowaniami można by dyskutować.

Ostatnią pozycję z działu: rola polityczna, którą Kościół chce odgrywać, stanowi artykuł historyka Jean-Marie Mayeur pt. *Partie katolickie, partie chrześcijańsko-demokratyczne a Kościół katolicki* (s. 475—480). Idzie o partie w XIX i XX w. Autor określa mазwę „*partia katolicka*” jako niedokładną. W XX w. pojawiły się partie *chrześcijańsko-demokratyczne* podkreślające swój charakter ponadkonfesyjny. Za pruskim Centrum powstały partie o chrześcijańskim światopoglądzie i o programie chrześcijańsko-społecznym ale o nazwie akonfesyjnej. Kościół przez długi czas pertraktował wprost z głową państwa jako dziedzicem *księcia chrześcijańskiego*. Nie można nazywać partii chrześcijańsko-demokratycznej *ramieniem świeckim* Kościoła. Wyżej stawiano też kontakty z organizacjami chrześcijańskimi. Zaangażowanie polityczne Kościoła dokonywało się ponad partiami katolickimi. Katolicy nie wszędzie tworzą swe partie. Nie zawsze głosują na partie katolickie. — Podstawy do powstawania partii katolickich dał parlamentaryzm. Poza tym — deklarowanie się państwa jako religijnie indyferentnego. Do szło traktowanie katolicyzmu nie jako religii państwowej ale jako religii, jak to wyraził konkordat Napoleona z 1801 r., *większości obywateli*. Wpływał też układ poszczególnych wyznań w państwie. Okazji dostarczała polityka antyklerykalna rządów kierowanych przez partie liberalne. Szło o obronę praw Kościoła na terenie prawa cywilnego i o prowadzenie polityki inspirowanej przez chrześcijańską filozofię i chrześcijański pogląd na państwo. Ostatecznie — o totalne popieranie hierarchii i kleru. Partie te wyrastały z *katolicyzmu ludowego*, ze stowarzyszeń chrześcijańskich, a ostatnio — w oparciu o ruch Akcji Katolickiej. — W działalności swej dążyły partie katolickie przede wszystkim do obrony Kościoła. Był to „*defenzywny*” katolicyzm polityczny. Na dalszym planie leżała troska o zapewnienie Kościołowi stanowiska *uprzywilejowanego*. Tu i ówdzie były objawy *teokratycznego* katolicyzmu politycznego. Tak traktowały inne stronnictwa partie katolickie. W rzeczywistości tendencje ponadkonfesyjne i autonomia partii chrześcijańskich w stosunku do hierarchii kościelnej przekreślały rzekome marzenia o teokracji. Hierarchie wspierały jednak te partie w okresie przedwyborczym. Był za nimi ogół szczególnie młodszego kleru. Partie stawały się ruchami więcej narodowymi niż *rzymskimi*. — Z latami partie chrześcijańskie poszerzały swą współpracę z niewierzącymi, z liberałami a także z socjalistami. Głosowały za ustawami przekreślającymi uprzywilejowane stanowisko Kościoła. Uznawały wartości właściwe porządkowi świeckiemu. Powstawało napięcie między czynnikiem religijnym a politycznym. Wybierano różne rozwiązania pośrednie. Zanikał powoli aspekt konfesyjny i w ideałach i w działalności. Choć w praktyce wybierano własne drogi (program CDU ma zdanie: Biblia nie jest książką kucharską), to jednak pozostał światopogląd chrześcijański

w tych partiach. Ujawniają się w nich prądy konserwatywne i demokratyczne a nawet bliskie demokratycznemu socjalizmowi. Pluralizm jest znakiem siły życiowej. Zmusza jednak do ostrożności w prognozowaniu ewolucji politycznej partii katolickich i chrześcijańsko-demokratycznych. — Artykuł czyta się z zainteresowaniem. Dobrze przedstawia on zmianę poglądów na partie polityczne o inspiracji religijnej.

II

Drugą grupę opracowań zatytułowaną: rola polityczna, którą Kościół katolicki rzeczywiście odgrywa, rozpoczyna krótki artykuł teologa i socjologa: Helmut Geller, *Przynależność klasowa i Kościół* (s. 481—484). Struktura klasowa społeczeństwa wynika z nierówności w wykształceniu, w dochodach, w stanowisku przy pracy, w możliwościach wpływów, w sposobach zachowania się i w grupach społecznych. Zakłada się, że kryteria, którymi mierzy się te nierówności, wpływają decydująco na krąg doświadczeń indywiduum i na sposób jego myślenia i przeżywania świata. Jest związek między dochodami rodziców a poziomem wynagrodzenia postulowanym przez dzieci. Wpływa to na sposób ich myślenia. Przy pracy wyróżnia się także *tych u góry* od *my na dole*. Z doświadczeń życiowych powstają różne sposoby myślenia, odczuwania i zachowania się. Powodują one różnice w prestiżu poszczególnych zawodów i powstawania warstw społecznych. Dochodzą inne czynniki jak więź między generacjami, płeć, przynależność do grup językowych, narodowościowych i wyznaniowych. — Autor opisuje następnie sposób myślenia u katolików: nałożony przez władzę kościelną system reguł. Subiektywizm wyraża się stopniem zachowania tych norm. Wiara polega raczej na uznaniu tych norm i jest w pewnej mierze odpodmiotowiona. Natomiast protestanci kładą mniejszy nacisk na czyny a większy na usposobienie: chcieć dobra i do niego dążyć. Przez to rozwija się osobowość a dobre czyny przyjdą automatycznie. Nawarstwienie społeczeństwa nie jest jednowyznaniowe. Są różne hierarchie klas. Indywiduum należy równocześnie do jednej klasy. Ma charakterystyczną dla niej świadomość. Między członkami różnych klas są korelacje. — Drugą część artykułu stanowią wykazy statystyczne dotyczące ludności katolickiej i protestanckiej w Niemczech Zachodnich. Ilość katolików największa jest w gminach 5—10000 mieszkańców (52%). W większych i mniejszych — jest niższa. W małych parafiach jest udział katolików w nabożeństwach wysoki. W większych — maleje. Kapłani rekrutują się w 44% ze wsi, a w 19% z małych miast. W dużych — procent kandydatów do kapłaństwa maleje. Katolicy są mniej reprezentowani w szkołach średnich i wyższych niż wymagałaby tego ich ilość w stosunku do protestantów. Wybierają zawody raczej społeczne i pedagogiczne, a protestanci — przyrodnicze, techniczne i gospodarcze. Stąd też katolicy mają niższe dochody w porównaniu z innymi grupami religijnymi. Inny jest też procent pochodzenia klery-

ków z różnych warstw społecznych w porównaniu do pochodzenia studentów. U pierwszych przeważa pochodzenie rolnicze, robotnicze i rzemieślnicze. Natomiast u drugich wyższy jest procent z rodzin urzędniczych średniego i wyższego stopnia oraz z zawodów wolnych. Gdy idzie o uczestników nabożeństw, wyższy jest procent warstw konserwatywnych niż przemysłowych. Wynikiem tworzenia się klas konserwatywnych przedprzemysłowych i przedkapitalistycznych jest odrębny sposób myślenia, czucia i zachowania się. Tendencje jednej klasy udzielają się innym. Indywiduum jednej klasy przejmuje system myślenia klasy innej. Klasa dominująca zyskuje kosztem autonomii innych klas. Decydują interesy klas. W Kościele wielki jest wpływ klas, z których rekrutują się duchowni. Jeśli nie uwzględnia się w decyzjach interesów klas innych, ich członkowie będą się dystansować od Kościoła. — Ujęcia problemów i dane statystyczne naświetlają zagadnienia interesujące socjologów, duszpasterzy i kanonistów.

Kanonista Guy van den Brande zamieścił artykuł: *Polityczna rola dyplomacji papieskiej* (s. 485—490). Obecność Kościoła w świecie polityki zaznacza się różnymi przejawami: na konferencjach narodowych, w stosunkach dyplomatycznych z ponad 80 państwami, w wystąpieniach papieża przed ONZ, w wielkich podróżach światowych papieża itp. Międzynarodowy status prawny mają: Kościół katolicki, państwo watykańskie, Stolica Ap. Ta ostatnia osoba prawna występuje jako głowa Kościoła i głowa państwa watykańskiego. Posiada suwerenność międzynarodową analogiczną ale nie identyczną z suwerennością państw. Dyplomacja watykańska podtrzymuje łączność z Kościołami lokalnymi, sprawuje nad nimi pewnego rodzaju kontrolę i popiera ich wzrost i rozwój. Po wtóre, reprezentuje ona papieża przy rządach krajów i przy międzynarodowych organizacjach występując jako klasyczna dwustronna dyplomacja. W ONZ posiada Stolica Ap. obserwatora. Aktywniej uczestniczy w organizacjach o charakterze światowym. Przedstawiciele Kościoła nie wchodzą do bloków politycznych. Zajmują stanowisko neutralne. Wielki jest przez to ich prestiż międzynarodowy. Wiele zależy od osobowości i od charyzmatu papieża. Otwierają się przez to nieograniczone możliwości oddziaływania. Stolica Ap. bierze udział m.i. w pracach komisji rozbrojeniowej ONZ. W wystąpieniach podkreśla jej przedstawiciel moralną stronę problemu. Prawdziwy pokój można osiągnąć przez rozbrojenie. Wyścig zbrojeń odbiera ludności świata środki do rozwoju i doskonalenia się. Stolica Ap. postuluje międzynarodową kontrolę zbrojeń. Pokój polegający na równowadze sił jest nietrwały. niesprawiedliwości między narodami podcinają także pokój. — Obecność międzynarodowa Kościoła ma solidne podstawy, prawne i faktyczne. Stolica Ap. cieszy się międzynarodowym uznaniem i szacunkiem. Posiada pełną niezależność. Należy jednak te ramy wypełnić treścią. Pożądane jest więcej odważne i aktywne występowanie Kościoła dla dobra ludzkości. — Przyczynek naświetla węzłowe problemy udziału Stolicy Ap. w międzynarodowym życiu politycznym.

W odpowiedzi na pytanie: jaką rolę polityczną odgrywa Kościół faktycznie, zamieścił profesor prawa kościelnego Piero Bellini artykuł: *Kraje konkordatowe Europy Południowej* (s. 491—496). Ma on na myśli Włochy, Hiszpanię i Portugalię. Bliżej zajmuje się przykładem Włoch, kierujących się konkordatem z 1929 r. W ostatnich 15 latach była tam silna konfrontacja między Kościołem a państwem w związku z ustawami o rozwodach i przerywaniu ciąży. Interweniowała hierarchia kościelna z papieżem na czele. Sprawy te rzucają światło na wartość systemu konkordatowego. Wyczuwa się też problem granicy między *sprawami duchowymi* i *sprawami doczesnymi* oraz kwestię: *sprawy mieszane*. Kościół zabiera głos w sprawach świeckich. Państwo poszerza krąg swych zainteresowań. Postulowana *libertas Ecclesiae* domaga się *libertas status*. Coraz więcej jednolita rzeczywistość jest przeciw stanowieniu zakresu *wyjątkowego interesu państwa* i *wyjątkowego interesu Kościoła*. Nie dopuszcza samowolnej wiwisekcji. Elementy różnego rodzaju są dziś najściślej powiązane. Wykazały to doświadczenia we Włoszech, że nie ma wydarzeń *prawdziwego życia* czy *ludzkich aktywności*, które nie rozciągałyby się na pole działalności tak państwa jak i Kościoła. Inny jest wprowadzie *parametr* świeckiej oceny interesu państwa a inny duchowych wartości interesu Kościoła. Odmienna jest ocena ale rzecz pozostaje ta sama. *Res mixtae* rozszerzają się potencjalnie na całość wydarzeń indywidualnych i kolektywnych. Powstają tarcia. Mimo porozumienia są wypadki, których *na drodze konkordatu nie można rozwiązywać*. Kościół i państwo *nie mogą ustąpić*. Konflikt formalizuje się. Jak wskazują wydarzenia we Włoszech, bywa on *nieunikniony*. Papież łagodził wystąpienia duchownych podczas kampanii przed referendum. Okazało się, że rozdział rzeczy duchownych i doczesnych, jaki leżał u podstaw konkordatu z 1929 r., jest przesadny. Nastąpiła *liberalizacja* zakresów. Kościół może *spiritualiter de temporalibus iudicare*. W państwie demokratycznym o nastawieniu liberalnym dąży się do najszerszej wolności dla wszystkich. Idzie o zapewnienie wszystkim rozwoju osobowości. Powstają więc zasady pluralizmu. Konieczna jest wolność dla wielkich systemów ideowych. W najgorszym wypadku nasuwa się państwu konieczność ograniczenia *libertas Ecclesiae*. Nie może być dyskryminacji na korzyść Kościoła. W praktyce trzeba zastąpić czymś nowym dawne formy życia. Kościół ma przy tym odmienne perspektywy: głosi swoje *non licet* przy ocenach moralnych, służy ludzkości i czyni swą misję wiarygodną. Wyznawcy Chrystusa słuchają impulsów opartych na wierze. Kościół ma pełnię swobody działania. Nie można jednak zamilczeć, że program *radykałnej liberalizacji* prowadzi do innych wyników — do postępowego laicyzmu. Dąży on do normalizacji Kościoła w porządku cywilnym, do włączenia go bez tarć w schemat poprawnego *krytycznego i dialektycznego pluralizmu*. Konieczne jest usunięcie autokratycznych resztek inspirowanych przez regalistyczne myślenie i *humanizacja* roli Kościoła w dzisiejszym społeczeństwie. Rola ta nie może być ujmowana jako rzeczywistość jedyna, nieporównywalna,

różna i wyższa od świata, która zamknięta jest w swej odrębności. Należy ją raczej ujmować jako jedną z wielkich sił ideowych, które ingerują do ludzkiej społeczności i wraz z innymi czynnikami poświęcają się rozwojowi tejże społeczności. Realizacja tego dialektycznego modelu krytycznego pluralizmu ideologii jest istotną cechą, która odróżnia współczesne państwo od liberalnej demokracji. Zadaniem myśli ludzkiej jest obrona tego modelu i dyskusowanie nad odpowiedniością modelu religijnego. To laickie potraktowanie obecności Kościoła w dzisiejszym społeczeństwie nie może pominąć faktu, że wyzwala w Kościele siły duchowe życia wewnętrznego w ten sposób, aby dokonujące się w życiu civitas krytyczne i polemiczne oceny tematów i działań Kościoła doprowadziły wewnątrz *communitas fidei* do swobodniejszego obiegu idei i dały wkład do ożywienia doświadczeń religijnych. — Artykuł zastanawia nad perspektywami rozwoju relacji Kościół—państwo w społeczeństwach pluralistycznych i nad przyszłością konkordatów. Rzecz ujmuje, jak widać ze streszczenia, z punktu widzenia liberalnego i laickiego.

Więcej lokalny charakter mają rozważania profesora socjologii prawa i religii: Johannes Neumann, *Rola Kościoła urzędowego w Federalnej Republice Niemiec* (s. 497—503). Mimo upadku III Rzeszy obydwa wielkie Kościoły przetrwały katastrofę we względnie nienaruszonym stanie. Zwłaszcza Kościół katolicki wyczuwał, że jest po stronie zwycięzców. Biskupów traktowano na ogół jako prześladowanych przez reżim. Dotychczasowe konkordaty uznano za obowiązujące nadal. Nowe władze unikały podejrzeń o kontynuowanie prześladowań nazistowskich. Wkrótce powróciły jednak dawne problemy: niemoralność, niebezpieczeństwa dla cnoty czystości, świętość rodziny i lęk o przyszłość katolickiej szkoły wyznaniowej. Podczas opracowywania konstytucji federalnej domagano się ochrony praw człowieka, rodziny, małżeństwa, życia dziecka, zabezpieczenia praw rodzicielskich, prawa własności itd. Postulowano kontrolę środków społecznego przekazu. Cele te nie mogły być jednak osiągnięte. Podjęto walkę o ich realizację. — Władze okupacyjne korzystały z oprawy i z emblematów religijnych podczas uroczystości państwowych. W r. 1948 utworzył Kościół katolicki w Bonn *Katolickie Biuro* jako placówkę łącznikową z władzami Republiki. Potworzono komisje dla poszczególnych działów, powołano referentów. Analogiczne biura utworzono w krajach związkowych. Zajmowały one stanowisko wobec projektów ustawodawczych w sprawie ochrony środowiska, opieki nad pomnikami, filmu, środków komunikacji, armii, finansów itd. Nawiązywano osobiste kontakty z członkami parlamentu i z wyższymi urzędnikami przez Wilhelm-Böhler-Club. Otrzymywano informacje. Uzyskiwano pomoc finansową na akcje oświatowe i społeczne. Rozwinięto kontakty z partiami politycznymi, ze związkami zawodowymi, z instytucjami i organizacjami. Stosowano zasadę *pomocniczości* na różnych odcinkach. Wzrastały one w świadomości ogółu. — Kościół współdziała przy konkretnych decyzjach politycznych. Wpływa na treść konstytucji fe-

deralnej i państw związkowych. Był spór o zasadę konstytucyjną równości prawnej mężczyzn i kobiet. Koła kościelne żądały, aby w sprawach małżeństwa i rodziny ostateczna decyzja należała do ojca. Domagano się rewizji prawa małżeńskiego, zniesienia obligatoryjnych ślubów cywilnych, poparcia kobiet pracujących w domu itp. Listy biskupów rozwijały te problemy w oparciu o prawo natury, słowo Boże i naukę Kościoła. Występowały przeciw *upaństwowieniu* rodziny. Spór wybuchł o rady zakładowe w instytucjach kościelnych. Utrzymano ich autonomię. Kościół zachował swe prawa współdziałania i tworzył prawnie umocnione dla siebie pozycje w ważniejszych społecznie instytucjach. Ideologia katolicka realizowana była w ustawodawstwie społecznym, w organizacjach młodzieżowych i charytatywnych. Spór powstał w sprawie samorządu, współodpowiedzialności, porządku wartości i podstaw moralnych społeczeństwa. Walke wywołała reforma prawa karnego i małżeńskiego. Głos zabierał również Kościół ewangelicki. Szło o demokratyzację wszystkich dziedzin życia. — W XIX w. przy początkowym rozwoju życia demokratyczno-parlamentarnego wystąpił tzw. *katolicyzm polityczny*. Konkordat z 1933 r. zawierał klauzulę o *odpolitycznieniu* Kościoła. Po r. 1945, gdy niektórzy duchowni zaczęli działalność w partiach politycznych, również poza *chrześcijańskimi*, biskupi zakazały klerowi działalności partyjno-politycznej. Zaznaczyła się tendencja, aby świeccy w posłuszeństwie wobec hierarchii wykonywali swe funkcje polityczne. Natomiast duchowni mają się ograniczyć do spraw czysto duszpasterskich. Zakres ich określa hierarchia. — Przy końcu *stulecia świeckich* zdołała hierarchia zrealizować postulat swej wyłącznej kompetencji politycznej przez ekstensywną interpretację podstaw ustawowych własnych uprawnień oraz przez restryktywne stanowisko wobec katolickich polityków i politycznej odpowiedzialności duchownych. Kler i laikat mają pomagać w załatwianiu spraw, począwszy od zadłużenia państwa aż do reformy państwa, począwszy od prawa rodzinnego aż do polityki obronnej. — Ciekawe omówienie sytuacji i tendencji Kościoła w państwie parytetowym i na wespół katolickim. Ukazuje ono możliwości oddziaływania Kościoła na życie społeczne i polityczne.

Ciekawy jest artykuł: Jacques Robert, *Polityczna sytuacja i rola Kościołów we Francji* (s. 503—507). Punkt wyjścia stanowi stwierdzenie, że Republika nie uznaje żadnych kultów ale je *zna* tylko i chce być *neutralną*, tzn. nie uznaje ani nie popiera kultów religijnych. Ogólnie biorąc *wolność religii* oznacza najpierw wolność poglądów i wolność sumienia. Następnie — wolność praktyk czyli kultu. Wreszcie — wolność organizacji. Wynika stąd, że Kościoły według swych ustaw tworzą odrębny świat, jakby *państwo* w państwie. — We Francji wolność religii oznacza też, że Republika nie rozróżnia religii *uznanych* od *nieuznanych*, kultów *oficjalnych* od *nieoficjalnych*. Państwo nie uznaje żadnych kultów ale je *zna* tylko. Wszystkie są na jednym poziomie. Teksty prawne państwa nie mówią o Bogu, religii i kulcie.

Nie oznacza to, iż państwo nie chce mieć dobrych stosunków z religiami. Rzeczywistość religijna nie ma znaczenia prawa publicznego. Nie można jednak mówić, że nie jest ona *społeczną* rzeczywistością. Konstytucja uznaje prawa człowieka, oddziela Kościół od państwa i zapewnia wolność nauczania. Organizuje się publicznie bezpłatne szkoły laickie. Czynnikiem religijnym jest obcy państwu. Stanowi wyraz prywatnej wolności. — We Francji wytworzył się styl koegzystencji Kościoła i państwa. Są jednak płaszczyzny tarć. Chrześcijanie mają podwójną *ojczyznę* — dowód osobisty i metrykę chrztu. Człowiek jest podzielony. Wysuwają się problemy w związku z posłannictwem Kościoła: rozwody, spędzanie płodu, sztuczne przenoszenie nasienia, zapładnianie in vitro, odmowa służby wojskowej i i. Kościół nie może zdradzić swego posłannictwa. Staże przed nim niebezpieczeństwo *przemawiania na pustyni* lub też korzystania z pomocy państwowej, o ile jest ona udzielana. Chrześcijanie we Francji nie byli nigdy *urodzonymi* sprzymierzeńcami władzy politycznej. Państwo nie budziło u nich pełnego zaufania. Trudno im było należeć do dwu różnych światów i godzić dwie odmienne troski. Ponieważ jednak państwo zabiega o dobro ogólne, Kościoły starały się je nawet popierać zależnie od okoliczności. Choć w r. 1905 idee *antyklerykalne* i *wrogie religii* znalazły swój wyraz ustawowy, katolicyzm starał się nawiązać stosunki z państwem. Kościół uchodził za stróża porządku i *obiektywnie* biorąc za *sprzymierzeńca* rządzących. Musi on jednak dziś emancypować się. Dla utrzymania swej wiarygodności musi stawać po stronie uciśnionych i pokrzywdzonych. Przeciwnie, nie byłby słuchany. Nie wolno mu używać środków, które mogłyby go uzależnić od władzy publicznej. Współpraca z nią mogłaby oznaczać zdradę posłannictwa. Słowo Boże musi być aktualne. Inaczej — zamiera. Jest rzeczą istotną, aby nie pojawił się zarzut, że Republice, głęboko laicyzycznej narzuca się chrześcijaństwo przestarzałe i skazane na znikanie. — Praca stanowi zarys relacji Kościół—państwo przy rozdziale prawnym i przy współżyciu faktycznym tych instytucji.

Szczegółowy problem porusza artykuł teologa Jan Heijke, *Kościół i państwo w Afryce* (s. 511—516). We wstępie podkreślono, że treść pojęcia *państwo* nie jest jeszcze ustalona w Afryce. Powtarzają się tam zamachy stanu. Granice nie są w niektórych krajach ustalone. W wielu istnieje system jednopartyjny. Są rządy dyktatorskie. Obok krajów o ustroju kapitalistycznym spotyka się państwa o takiej czy innej formie socjalizmu. Zadaniem państw jest przekształcenie gospodarczo niezależnej ludności wiejskiej w zintegrowane nowoczesne społeczeństwo. Przed epoką kolonialną były w Afryce plemiona rządzone przez przywódców szczepowych. Rządy kolonialne nie zmieniły tego ustroju. Po zakończeniu kolonializmu powstały nowe twory, które nie zawsze zasługują na nazwę państwa, np. Czad. Trudności są w Angoli, Etiopii, Ugandzie. Rządy dążą do wytworzenia z plemion narodu i stworzenia narodowego organizmu gospodarczego. Konieczne jest oddawanie świadectw na rzecz ośrodka centralnego. Integracja mieszkańców w naród.

Państwo musi stosować w tym kierunku pewien przymus. Wylania się przy tym rola Kościoła, którego wpływ wzrasta przez szerzenie oświaty, opieki zdrowotnej i troskę o rozwój społeczeństwa. Kościół jest czynnikiem stabilizacji. Jednocześnie zabiega o modernizację społeczeństwa agrarnego, o rozwój produkcji oraz troszczy się o całość państwa. Kościół w Afryce dostarcza legitymacji państwu. Jest głosem do ludu, aby go przekształcić w naród. Lud winien być nie przedmiotem ale podmiotem zmiany. Wobec stosowanego przymusu Kościół posługuje się protestem łagodząc cierpienia ludności. Poza tym jest ośrodkiem lojalności. Listy władz kościelnych a szczególnie miejscowych biskupów są przyjmowane z wielką uwagą. Rzecz oczywista, że łatwiej jest protestować prorokowi niż instytucji i że trzeba przy tym zwracać uwagę na własne bezpieczeństwo. Istnieje jednak związek między protestem a legitymowaniem rządu. Spełnienie funkcji politycznej Kościoła w Afryce jest inwestycją wymagającą ofiary. Otwiera jednak szanse na przyszłość.

Szczegółowy ale zdaje się charakterystyczny dla szeregu krajów Ameryki Łacińskiej problem porusza filozof i działacz społeczno-polityczny Fernando Cardenal w artykule: *Polityczna rola dygnitarzy Kościoła katolickiego w Nicaragui* (s. 516—522). Lud Boży i masy ubogich doświadczały w Ameryce Łacińskiej, że przywódcy Kościoła podtrzymywali niepisane przymierze z władcami uciskającymi narody. Ruchy rewolucyjne walczą o sprawiedliwość. W Nicaragui było 51% analfabetów, niedożywienie ludności, nieludzkie warunki pracy, brak środków komunikacji, brak opieki zdrowotnej, szkół, kultury itd. Blisko 50-letnia dyktatura Somozy nie dokonała niczego. Zorganizowany w r. 1961 ruch sandinistyczny podjął walkę o *wyzwolenie narodowe*. Kościół nie zajął się tymi problemami. Podtrzymywał związek z dyktaturą. Autor już jako student w Medellin w Kolumbii odczuwał nędzę ludności przedmieść. Jako wicerektor uniwersytetu Ameryki Centralnej w Managui przeżywał ucisk ze strony dyktatury. Wraz z innymi kapłanami angażował się w cywilnej walce o wolność. Słynne były okupacje kościoła katedralnego w Managui. Kościół był bierny a nawet w listach biskupich potępiano walkę o wyzwolenie. Cardenal oświadczył, że ta rewolucja dokona się z chrześcijanami, bez chrześcijan, pomimo chrześcijan lub wbrew chrześcijanom. Stąd angażowanie się chrześcijan w budowę nowego społeczeństwa. Autor rozumiał to jako nowy wymiar swego kapłaństwa. Gdy w r. 1976 wygłosił przemówienie przed kongresem USA na temat łamania praw ludzkich przez dyktatora, uznany został za zdrajcę kraju. W r. 1977 odmówiono mu paszportu na wyjazd. Dołączył się wtedy do walk partyzantów, które pochłonęły 50 000 ludzi. Wyczuwał, że jego kapłaństwo nabiera wymiaru profetycznego. Po wojnie powierzono mu akcję alfabetyzacyjną. Trwała ona 5 miesięcy. Ilość analfabetów spadła z 51 na 12,9%. Mianowany został członkiem egzekutywy *młodzieży sandinistycznej*. Obejmuje ona ponad 60% studentów Nicaragui. Powołany został do rządu, do którego należy 3 księża-mini-

strów. — W zakończeniu podkreśla autor, że sytuacja w Nicaragui jest wyjątkowa w legalizowanej praktyce Kościoła. Stąd muszą być dopuszczone odchylenia. Służba kapłanów powoduje, że rewolucja dla dobra biednych nie jest antyreligijna czy antychrześcijańska. Religia ma szanse optowania na rzecz biednych. Przywódcy rewolucji w pełni uznali rolę chrześcijan w ruchu sandinistycznym. Jest to wzór dla innych krajów Ameryki Łacińskiej i dowód świadectwa za Chrystusem. — Artykuł napisany z przekonaniem i nastawieniem uczuciowym. Wnioski autora mogą być zrozumiałe na tle specjalnej sytuacji kraju uciskanego od blisko 50 lat przez dyktaturę. Czy jednak udział księży w rewolucji i w polityce może być zalecany jako powszechny środek obrony Kościoła w krajach zaniedbanych społecznie i gospodarczo, można by dyskutować. Decydują nie tyle osoby fizyczne ile poziom religijny i rola społeczna Kościoła. Na tym odcinku jest pole pracy właściwe dla duchownych. W polityce mają pole działania katolicy świeccy.

Sprawą udziału księży w pracach parlamentu holenderskiego zajmuje się artykuł dominikanina Dawida van Ooijem, *Księża w polityce* (s. 522—527). Przedstawia najpierw historię prac księży jako członków parlamentu od 1880 r., ich przynależność do partii katolickiej oraz zgodę i poparcie dla nich ze strony władz kościelnych. Sytuacja ta nie uległa zmianie z utworzeniem partii chrześcijańsko-demokratycznej. Spór powstał w związku z głosowaniem księdza za wnioskiem liberalizującym ustawę o przerywaniu ciąży. Nuncjatura papieska zaniechała wtedy kontaktu z księżmi posłami. Wyjaśniono jednak ze strony episkopatu, że księża posłowie reprezentują swoich wyborców i posiadają osobistą odpowiedzialność przed nimi, przed swoim sumieniem i przed Bogiem. Wykaz tych księży od r. 1880 obejmuje 10 nazwisk, w tym ostatnio 2 z partii liberalnej i autor artykułu z Partii Pracy. Przyczynę uwidacznia dystansowanie się księży czynnych w polityce od tradycyjnej linii Kościoła. Autor uważa, że Kościół pełni także zadania polityczne i księża winni angażować się w polityce. Jako przykład podaje problem przeciwstawiania się wyścigowi zbrojeń i postępującemu doskonaleniu broni nuklearnych. — Nasuwa się myśl, że w okresie wprowadzania parlamentaryzmu pojedynczy księża, mający specjalne uzdolnienia oddawali usługi sprawie Bożej w szeregu krajów. Do zacytowanej przez autora wypowiedzi o odpowiedzialności księży-parlamentarzystów dodać trzeba, że winni oni kierować się właściwie uformowanym sumieniem kapłańskim. W wystąpieniach swych i w głosowaniach mają uwzględniać stanowisko magisterium Kościoła w sprawach moralności. Akcja za pokojem a przeciw wyścigowi zbrojeń i doskonaleniu broni nuklearnych zasługuje całkowicie na poparcie. Dla księdza punktem wyjścia winny być w tej dziedzinie dokumenty i wystąpienia papieży. Nie wynika stąd wniosek, aby każdy ksiądz angażował się w bieżącej polityce.

Ostatni artykuł księdza, teologa, filozofa, ekonomisty i politologa George Higgins, *Polityczna rola Kościoła katolickiego w kraju o tra-*

dycji Common-Law (s. 527—531) porusza właściwie problem udziału księży w życiu politycznym. Streszcza najpierw rozprawę doktorską na temat kan. 139 § 1, 2, 4 k.p.kan. Zastrzega się, że nie ma zamiaru krytykowania obowiązującego ustawodawstwa kościelnego. Chce wskazać, że rozdział statusu duchownych od świeckich musi być na tym odcinku zmodernizowany. Zaznacza, że w USA nie ma obecnie potrzeby udziału duchownych w życiu politycznym i że Jan Paweł II popiera dotychczasową dyscyplinę. Autor chce przedstawić *afere Drinana*, jezuitę, b. dziekana Szkoły Prawa Kolegium w Boston, któremu w ostatniej chwili w 1980 r. na wyraźne życzenie papieża przełożeni zakonu polecili wycofać się z zabiegów o mandat do izby reprezentantów. Powodem miały być poglądy papieża na rolę kapłana. Po tym wypadku zaniechał starań o mandat również zakonnik J. Cornell O. Praem. Autor krytykuje te posunięcia władz kościelnych: czas niewłaściwy, można było zakazać np. od r. 1985, brak motywacji, brak podania, czy chodziło o zalecenie *ad hominem*, inny zakonnik D. Shea czynny jest w sztabie propagandowym partii republikańskiej i nikt nie zgłasza zastrzeżeń itd. Są przypuszczenia, że przyspieszenie dyrektywy dla Drinana spowodowało jego stanowisko w sprawie spędzania płodu. Inni mówią, że chodziło o karność u jezuitów, że Rzym chciał okazać swą władzę wobec zwolenników *teologii wyzwolenia* czy wobec radykalnych księży w Ameryce Łacińskiej. W każdym razie pewne jest, że chodziło o powstrzymanie się księży od działalności politycznej. Sam sposób załatwienia sprawy uważa autor za niezręczny. W nowym prawie linia tradycyjna będzie zachowana, choć muszą być dopuszczone wyjątki, szczególnie w krajach trzeciego świata, gdzie kapłani winni walczyć o sprawiedliwość społeczną i o prawa człowieka. Konieczna jest praktyka elastyczna i korzystanie z opinii doradców. — Treść artykułu nie odpowiada tematowi. Podaje w związku z zakazem przyjmowania stanowisk posłów do parlamentu przez duchownych szczegółowe przykłady z USA. Brak jest bliższych uzasadnień. Autor podsuwa domysł, że chodziło o poglądy niezgodne z nauką Kościoła w sprawie dopuszczalności przerywania ciąży. Słuszny jest wniosek, aby wypadki odmowy zgody władz kościelnych na kandydowanie duchownych traktować oględnie i z pełnym wyświetleniem sprawy. Ogólny zakaz angażowania się księży w działalność polityczną winien być zachowany.

X

Treść zeszytu jest bogata. Tytuły artykułów są szeroko ujęte. Daleko jest jednak do wyczerpania tematów. Przyczynki stanowią jedynie szczegółowe rzuty sygnalizujące o obszernej i zróżnicowanej problematyce roli politycznej Kościoła. Lektura przyczynków nasuwa uwagi i pytania.

Już w samym zatytułowaniu działów zauważa się jakieś niedoprecyzowanie. Ze zwrotu o politycznej roli, którą Kościół chce odgrywać,

wynikało by, że idzie w ogóle o Kościół, a więc nie tylko katolicki. Przecież Kościoły prawosławne i protestanckie mają analogiczną problematykę. Tymczasem wszystkie artykuły tego działu mówią wyłącznie o Kościele katolickim. Natomiast w tytule drugiego działu podano *Kościół katolicki*. Wystarcza jedna nazwa podmiotu dla obydwu działów.

Tematy artykułów nasuwają pytanie, jak rozumieć powtarzaną tezę, że Kościół nie prowadzi polityki. Odnosi się to do problemów świeckich. Zostawia się tę dziedzinę laikatowi. Kościół świadom jest jednak politycznego znaczenia swej działalności duszpasterskiej. Występuje przeciw w sprawach dobra ogólnego. Może pośrednio oddziaływać przez pracę na terenie religii i moralności. Obowiązany jest zajmować stanowisko w sprawach ogólnonarodowych i ogólnoludzkich.

Podczas lektury artykułów zauważamy, że w państwach rozwijających się i posiadających mało inteligencji siłą rzeczy Kościół wciągany jest więcej do działań społecznych, np. do alfabetyzacji społeczeństwa. Natomiast w państwach rozwiniętych władze świeckie mniej zwracają się już o pomoc duchowieństwa. Stąd większa jest tam faktyczna separacja między Kościołem a państwem. Dołączają się prądy laickie, dążące do separacji czy ograniczenia Kościoła.

Artykuły ukazują wielką różnorodność sytuacji kościelno-politycznych w różnych państwach i na różnych kontynentach. W związku z tym nasuwa się pytanie na temat przyszłości konkordatów w epoce posoborowej. Są zdania, że instytucja ta idzie ku zanikowi. W tym kierunku przechyliła się ks. A. Schilf w artykule pt. *Jaka przyszłość dla konkordatów?*¹ Zastanawia jednak wzrost liczby konkordatów i różnego rodzaju porozumień między Stolicą Ap. a rządami różnych państw w okresie posoborowym. Dodać trzeba, że coraz większa ilość państw z Europy i z *trzeciego świata* nawiązuje stosunki dyplomatyczne z Watykanem. Wydaje się, że odpowiedzi na postawione pytanie trzeba szukać w perspektywach rozwoju problemów polityczno-kościelnych. Państwa latyno-amerykańskie a zwłaszcza kraje misyjne, gdzie rośnie ilość katolików, stają przed zagadnieniami, które trzeba będzie regulować jakimiś rodzajami porozumień i konkordatami. Podobnie w krajach o tradycji konkordatowej zawiera się umowy w celu regulowania różnych zagadnień. Natomiast w państwach mających za sobą długie współzycie w rozdziale między Kościołem a państwem i narosłą tradycję laicką nie dostrzega się przyczyn politycznych do zawierania konkordatów. Tak samo rosnący laicyzm społeczeństwa nie sprzyja porozumieniom z władzą kościelną. Pomimo tego, jak świadczy przykład Francji, rządy laickie w systemie separacji *znają* Kościół, chcą utrzymywać z nim dobre stosunki i oczekują jego poparcia w sprawach ogólnopaństwowych.

Spośród autorów podręczników prawa posoborowego T. Bertone

¹ Prawo Kanoniczne 25(1982) nr 3—4 s. 3—8.

wymienia nowe postulaty kościelne przy zawieraniu konkordatów w oparciu o doktrynę Vaticanum II². Natomiast J. Listl stwierdza, że po soborze otwiera się przed konkordatami nowa perspektywa rozwoju. We współczesnej demokracji wolnościowej przypada tej formie umowy wysoka *wartość prawna* w układaniu relacji Kościół-państwo³. Niektóre artykuły zebrane w omówionym numerze *Concilium* nasuwają podobne myśli na temat przyszłości konkordatów.

² *Il Diritto nel mistero della Chiesa*, Roma 1980, t. IV s. 427.

³ *Grundriss des nachkonziliaren Kirchenrechts*, Regensburg 1980, s. 843.