

K.S. JÓZEF KRUKOWSKI

## STANOWISKO SOBORU WATYKAŃSKIEGO II WOBEC ROZDZIAŁU KOŚCIOŁA OD PAŃSTWA

### WSTĘP

Problem relacji między dwiema odrębnymi społecznościami: Kościołem i państwem, należy do zagadnień zawsze aktualnych. W różnych okresach historycznych występowały jednak odmienne jego rozwiązania tak teoretyczne, jak i praktyczne. Nakazowi Chrystusa „Oddajcie tedy, co jest cesarskiego, cesarzowi, a co jest Bożego, Bogu”<sup>1</sup>, wskazującemu na inne obowiązki człowieka wobec tych dwu społeczności, nie zawsze nadawano ten sam sens. W nauce Kościoła na temat stosunków między Kościołem i państwem znajdują się bowiem pewne elementy stałe, zawsze aktualne, pewne elementy zmienne, będące następstwem tych procesów historycznych, jakie zachodzą w ustrojach społeczno-politycznych państw, w ramach których Kościół pełni swoją misję religijno-moralną. Charakterystycznym zjawiskiem dla czasów współczesnych, jakie występuje w ustroju prawnym wielu państw, jest system rozdziału Kościoła od państwa. Głównym przedmiotem naszego zainteresowania w niniejszym artykule jest pytanie: jak Sobór Watykański II, którego zadaniem było przystosowanie Kościoła do pełnienia swojej misji we współczesnych warunkach życia, ustosunkował się do tego zjawiska.

Przed przystąpieniem do konstruowania odpowiedzi na powyższe pytanie najogólniej należy stwierdzić, iż zarówno samo zjawisko rozdziału Kościoła od państwa, jak i stanowisko Kościoła wobec niego posiada już bogatą i skomplikowaną historię. Rozdział Kościoła od państwa — jako zasada ustroju państwa — pojawił się jako reakcja na zbyt ściśle powiązanie państwa z Kościołem, jakie przez długie wieki występowało w dziejach kultury europejskiej począwszy od cesarza Konstantyna Wielkiego (początek IV w.). Zasada tego „rozdziału” pojawiła się w skrajnej postaci pod koniec XVIII w. razem z hasłami wolnościowymi i rewolucyjnymi (Stany Zjednoczone Ameryki Północnej, Francja) wyrosłymi z inspiracji filozofii racjonalistycznej, a skierowanymi prze-

<sup>1</sup> Mk 12, 17

ciwko monarchii absolutnej, z którą Kościół był ściśle powiązany (związek tronu z ołtarzem). Interpretacja i realizacja tej zasady nie była identyczna we wszystkich państwach, w których ją proklamowano, a nawet w tym samym państwie podlegała ewolucji od czasu jej wprowadzenia do obecnej chwili. Przechodziła ona różne etapy: od ostrej walki z Kościołem poprzez tolerancję religijną aż do zagwarantowania Kościołowi pełnej wolności prowadzenia swojej działalności i zabiegania państwa o współpracę z Kościołem.

Magisterium Kościoła zajmowało wobec tej zasady stanowisko polemiczne, po większej części negatywne, ale nie zawsze takie samo. Mając na uwadze jej liberalną genezę i antykościelną realizację, papieże, począwszy od Grzegorza XVI, wyraźnie ją potępiali. Dopiero od Leona XIII zarysowuje się postawa umiarkowanie krytyczna, jednakże zdecydowanie utrzymująca, iż zasada rozdziału nie może być przez Kościół zaakceptowana<sup>2</sup>.

#### I. PROBLEM ROZDZIAŁU KOŚCIOŁA OD PAŃSTWA W PRACACH SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Stanowisko uczestników Soboru wobec interesującego nas problemu podczas prac przygotowawczych, jakie toczyły się nad zredagowaniem schematów uchwał w ramach komisji oraz w dyskusji Ojców Soboru nad schematami, nie było jednakowe, podlegało ewolucji.

Początkowo problem ten był przedmiotem zainteresowania Komisji Doktrynalnej (*De doctrina fidei et morum*), której przewodniczącym był kard. A. Ottaviani<sup>3</sup>. W r. 1962 komisja ta opracowała schemat *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, której rozdział IX dotyczył relacji między Kościołem i państwem. Treść tego obszernego rozdziału zawierała wykład klasycznej nauki Kościoła, jaki został ustalony w głównych zarysach przez Leona XIII. Najpierw zostały w nim określone wzajemne relacje między władzą kościelną i państwową, a następnie obowiązki władzy świeckiej wobec religii. Biorąc pod uwagę cele, jakim obie te

<sup>2</sup> Problematykę rozdziału Kościoła od państwa w aspekcie historycznym obszernie omówił ks. A. Białczyk w pracy doktorskiej napisanej pod kierunkiem ks. prof. P. Hemperka (*Rozdział między Kościołem i państwem w świetle nauki Kościoła katolickiego*. Lublin 1978 s. 270 mps).

<sup>3</sup> G. Philips. *Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“*. W: *Lexikon für Theologie und Kirche* (dalej LThK). Bd. 1—10. Freiburg 1966 — Bd. 1 s. 139; E. Florkowski. *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Kościele*. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*. Poznań 1968 s. 129—130.

władze mają służyć, komisja stwierdziła, iż cel działalności państwa winien być podporządkowany celowi Kościoła. Omawiając kompetencje władzy kościelnej, komisja podkreśliła, iż z natury swej zajmuje się ona sprawami religijnymi, a sprawami doczesnymi jedynie o tyle, o ile są one podporządkowane celowi nadprzyrodzonemu. Omawiając obowiązki władzy państwowej, komisja podkreśliła, że jej zadaniem jest służenie pomocą podwładnym, aby mogli żyć zgodnie z wymaganiami religii, oraz publiczne oddawanie czci Bogu. Władza państwowa jest zobowiązana do przyjęcia prawd objawionych, jakie głosi Kościół, a w stanowieniu praw winna kierować się nakazami prawa Bożego i kościelnego. Obowiązek ten ciąży na państwie, w którym większość obywateli należy do Kościoła katolickiego. Natomiast państwo, w którym katolicy stanowią mniejszość, winno zapewnić wszystkim tolerancję religijną. Państwo to powinno kierować się zasadami prawa naturalnego i zapewnić wolność religiom, które nie sprzeciwiają się religii naturalnej. Katolicy żyjący w tych krajach powinni domagać się dla siebie pełnej wolności<sup>4</sup>.

Dnia 17 VII 1962 r. schemat ten został przedłożony specjalnej podkomisji, wchodzącej w skład Komisji Teologicznej, która dokonała w nim pewnych zmian. Rozdział IX, omawiający relacje między Kościołem i państwem, został ujęty bardziej ogólnie. Przede wszystkim usunięto w nim te fragmenty, które mówiły o obowiązku państwa do oddawania publicznej czci Bogu zgodnie z normami kościelnymi. Usunięte zostały również wskazania na temat tolerancji religijnej w tych państwach, w których większość obywateli nie należy do Kościoła katolickiego<sup>5</sup>. W tej nowej wersji schemat rozdziału *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* został przedłożony Ojcom Soboru pod dyskusję. W końcowym fragmencie tego rozdziału, mającego charakter konkluzji, zamieszczono sformułowanie mówiące o odrzuceniu przez Kościół „fałszywego ateizmu” — chociażby był uzasadniany dobrem powszechnym — jako sprzecznego z prawem Bożym<sup>6</sup>.

Dyskusja nad tym schematem na pierwszej sesji Soboru trwała podczas sześciu kolejnych posiedzeń generalnych (od 31 do 36 kongregacji w dniach od 1 do 7 XII 1962 r.). W wyniku tej dyskusji Ojcowie Soboru doszli do wniosku, że cały ten schemat należy zmienić. Gdy zaś idzie o interesujący nas rozdział IX, to uczestnicy dyskusji — m. in. bp F. Hengsbach (Essen) — zaproponowali jego gruntowną zmianę, gdyż nie

<sup>4</sup> G. Caprile. *Entstehungsgeschichte und Inhalt der vorbereiteten Schemata. Die Vorbereitungsorgane des Konzils und ihre Arbeit.* LThK III 670 n.

<sup>5</sup> Tamże s. 672.

<sup>6</sup> *Schema Constitutionis dogmaticae de Ecclesia.* W *Acta Synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II.* Vol. 1—5. Città del Vaticano 1970 — vol. 1 p. 4 s. 65—68.

odpowiadał współczesnej nauce kościelnej na temat wzajemnych relacji między Kościołem i państwem <sup>7</sup>.

Nowa wersja schematu *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* została przedłożona pod dyskusję na początku drugiej sesji Soboru. Nie było już w nim wprost rozważań na temat relacji między Kościołem i państwem. Treść rozdziału IX została przeniesiona do schematu nowej *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*. Jednakże w nowej wersji *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* poruszone zostały pewne kwestie z tej dziedziny w rozdziale III, zatytułowanym „Lud Boży a w szczególności laicy” (*De populo Dei speciatim de laicis*). Znalazło się tam też ostrzeżenie skierowane do ludzi świeckich, aby z jednej strony unikali niewłaściwego mieszania spraw religii i Kościoła ze sprawami czysto doczesnymi z drugiej zaś strony winni oni odrzucać „nieszczęsny rozdział” (*infausta separatio*) między Kościołem i państwem, jak również przeciwstawianie społeczności państwowej Bogu i Kościołowi. Żadna bowiem ludzka działalność nie może unikać zależności od Boga <sup>8</sup>.

Zawarte w powyższym schemacie sformułowanie „nieszczęsny rozdział” spotkało się z ostrą reakcją ze strony niektórych Ojców Soboru. Sformułowanie to sugerowało niezadowolenie Kościoła z faktu istnienia w niektórych państwach rozdziału między Kościołem i państwem, a jednocześnie wyrażało pragnienie, aby między tymi dwiema odrębnymi społecznościami istniała pewna jedność. W dyskusji nad tym schematem zabierali głos biskupi pochodzący przeważnie z tych krajów, w których istniał rozdział między Kościołem i państwem. Zabrał w niej głos m. in. bp M. Klepacz (Łódź) w imieniu biskupów polskich na 51 kongregacji generalnej 18 X 1963 r. Skrytykował on sformułowanie *infausta separatio* oraz wskazał na korzyści, jakie dla Kościoła mogą płynąć z rozdziału między Kościołem i państwem. Najpierw zwrócił on uwagę na to, że są możliwe dwie formy wzajemnych relacji między Kościołem i państwem: system konkordatowy i system rozdziału. System konkordatowy wydaje się być bardziej zgodny z doktryną Kościoła i w wyższym stopniu zabezpieczać dobro Kościoła, zwłaszcza ochronę spraw mieszanych jak małżeństwo czy wychowanie młodzieży. Z drugiej strony system ten często podporządkowuje Kościół państwu, szczególnie w dziedzinie ekonomicznej, a w konsekwencji pomniejsza u wiernych świadomość obowiązków względem Kościoła. Państwo ma w tym systemie prawo do mieszania się w sprawy wewnętrzne Kościoła. Poza tym w ostatnich

<sup>7</sup> Tamże s. 254: „Propono ut fundius reformetur cap. IX de relatione inter Ecclesiam et Statum. Caput enim, uti tacet, non satisfacere videtur toti hodiernae doctrinae ecclesiasticae de hac relatione inter Ecclesiam et Statum”.

<sup>8</sup> *Wortland einiger Väterreden zum 3 Kapitel. W: Vaticanum secundum*. Bd. 1—4. Leipzig 1965 — Bd. 2 s. 387; *Berichte über die Diskussion in der Aula*. Tamże s. 355.

czasach konkordaty często nie były zachowywane, a nawet jednostronnie zrywane. Doświadczenia te wykazują, że większe szkody dla Kościoła powstają w systemie konkordatowym aniżeli w systemie rozdziału, jeżeli system ten rzeczywiście istnieje, tzn. jeżeli państwo nie miesza się w sprawę wewnętrzną Kościoła. W rezultacie rozdział Kościoła od państwa należy traktować raczej jako mniejsze zło aniżeli jako *infausta separatio*<sup>9</sup>. W systemie tym Kościół łatwiej może zachować swą niezależność od państwa, a u wiernych fakt rozdziału wzbudza większe poczucie odpowiedzialności za Kościół.

Także abp J. Shehan (Baltimore) w imieniu biskupów Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej krytycznie wypowiedział się w tej sprawie. Jego zdaniem tekst o *infausta separatio* jest niejasny, a nawet fałszywy. Problem ten powinien być przez Sobór głębiej ujęty i wyjaśniony, ale nie w tym rozdziale *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, który jest poświęcony ludowi Bożemu i świeckim. Zakwestionował on również przeciwstawianie Kościoła państwu, tak samo jak przeciwstawianie chrześcijaństwa światu. Nie można nie dostrzegać różnicy między ujmowaniem świata jako symbolu grzechu i świata oznaczającego ziemię, na której ludzie żyją, uświęcają się i zdążają do zbawienia<sup>10</sup>. Temu samemu zagadnieniu abp Shehan poświęcił swoje wystąpienie w centrum prasowym Soboru (centrum coordinationis communicationum de Concilio). Stwierdził on, że rozdział między Kościołem i państwem posiada różną treść. W wielu krajach słowo „rozdział” oznacza walkę z Kościołem. Negatywna postawa papieża Leona XIII wobec rozdziału odnosiła się do takich sytuacji, w których państwo i Kościół były uważane za siły sobie przeciwstawne. Istnieje również inne rozumienie „rozdziału”, według którego Kościół i państwo są społecznościami oddzielnymi od siebie, które ze sobą współpracują. Z uwagi na to, iż ten fragment *Kon-*

<sup>9</sup> *Congregatio generalis LI. 18 octobris 1963. W: Acta Synodalia vol. 2. p. 3 s. 99 n.: „Oportet ibi pressius determinare campum activitatis civitatis terrenaе, praec oculis habendo infaustas pro Ecclesia experientias Statuum totalitarium, raticne etiam habita carentia alicuius altioris ideae Status democratici [...] Dantur vero duo possibiles modi solvendi problema de relatione inter Ecclesiam et Statum, nempe concordatum et systema separationis. Per se vinculum concordatarium maiora habere potest emolumenta pro societate tum ecclesiastica, tum civili, meliusque correspondet in theoria doctrinae catholicae de concordia tuenda necnon de regimine rerum mixtarum, uti sunt praesertim matrimonium et educatio iuvenum. Ex altera tamen parte, vinculum concordatarium saepe subordinat Ecclesiam Statui, praesertim sub aspectu economico, sicque minuitur apud christifideles sensus generositatis et conscientia obligationum versus Ecclesiam [...] Tunc, experientia teste, maior oritur discordia et peiores evadunt mutuae relationes quam in systemate separationis Ecclesiae et Status. Si separatio illa reapse existit, i.e. si Status non se immiscet in res internas Ecclesiae, tunc habetur malum minus”*

<sup>10</sup> *Congregatio generalis LIV. 23 octobris 1963. Tamże s. 241.*

*stytucji dogmatycznej o Kościele* może wywoływać błędne skojarzenia, powinien być przeredagowany lub całkowicie skreślony <sup>11</sup>.

. Na uwagę zasługuje również wypowiedź abpa D. Hurleya (Durban). Na 52 kongregacji generalnej w dniu 21 X 1963 r. ostro skrytykował on ten fragment schematu, w którym zawarte było ostrzeżenie, aby wierni unikali mieszania spraw religii i Kościoła ze sprawami czysto doczesnymi oraz aby odrzucali ów „nieszczęsny rozdział” między Kościołem i państwem. Jego zdaniem należałoby wskazać, aby wierni jasno odróżniali prawa i obowiązki spoczywające na nich z racji przynależności do Kościoła od praw i obowiązków przysługujących im jako członkom społeczności państwowej. Mimo tego rozróżnienia dwóch sfer obowiązków i uprawnień wierni winni je ze sobą harmonizować, mając świadomość tego, iż również w sprawach doczesnych należy kierować się sumieniem chrześcijańskim, gdyż żadna ludzka działalność nie jest wolna od więzów łączących człowieka z Bogiem <sup>12</sup>.

Należy zatem stwierdzić, iż uczestnicy dyskusji soborowych zajęli stanowisko przeciwne zbyt ścisłej jedności między Kościołem i państwem, jak również przeciwne całkiem negatywnej ocenie rozdziału Kościoła od państwa. Przy tej ocenie — ich zdaniem — należy uwzględnić doświadczenia, jakich dostarczyły dzieje Kościoła w tych krajach, w których rozdział został już wprowadzony i był realizowany bądź jako walka państwa z Kościołem, bądź jako współpraca dwóch odrębnych społeczności dla dobra całego społeczeństwa. Problem relacji między Kościołem i państwem został więc potraktowany nie tyle jako problem doktrynalny, ile jako praktyczny. Dlatego został on przez Komisję Koordynacyjną wyłączony z tematyki *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, a włączony do tematyki *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*.

Zagadnienia wiążące się ściśle z problemem rozdziału Kościoła od państwa weszły również w zakres dyskusji nad schematem o wolności religijnej. Schemat ten w pierwszej wersji miał charakter aneksu do schematu o ekumenizmie <sup>13</sup>, a w dalszej kolejności przybrał charakter odrębnej deklaracji. W pierwszej swej wersji schemat ten został przedłożony Soborowi pod koniec drugiej sesji w 1963 r., ale dyskutowany

<sup>11</sup> *Auswahl aus den Kommuniqués des Presseamtes und Presseberichten: Väterstimmen zum 3 Kapitel*. W: *Vaticanum secundum* Bd. 2 s. 369.

<sup>12</sup> *Congregatio generalis LII. 21 octobris 1963*. W: *Acta Synodalia* vol. 2 p. 3 s. 158.

<sup>13</sup> *Aus der Arbeit des Konzils am Schema „De libertate religiosa über die Religionsfreiheit”*. W: *Vaticanum secundum* Bd. 3. 2 Aufl. s. 364; M. Jaworski. *Wprowadzenie do Deklaracji o wolności religijnej*. W: *Sobór Watykański II* s. 631—635.

był podczas trzeciej sesji w 1964 r. Składał się on z czterech części, z których jedna (trzecia) była poświęcona omówieniu wolności wspólnot religijnych w społeczności państwowej. Zostało w nim zamieszczone stwierdzenie, że władza państwowa nawet w najmniejszym stopniu nie jest kompetentna do mieszania się w sprawy natury religijnej. W dyskusji nad tym schematem szczególnie godna uwagi jest wypowiedź abpa Hurleya (Durban). Stwierdził on najpierw, że zdanie mówiące, iż państwo nie ma prawa mieszać się w sprawy natury religijnej, tylko pozornie wydaje się być sprzeczne z dotychczasowymi orzeczeniami magisterium Kościoła w tej kwestii. Główną uwagę skierował on jednak na omówienie form wzajemnych relacji między Kościołem i państwem. Jego zdaniem wielu Ojców Soboru jest przekonanych, że ścisły związek między Kościołem i państwem stanowi idealne rozwiązanie problemu relacji Kościół—państwo. To idealne rozwiązanie uzasadnia się tezą, iż na człowieku spoczywa obowiązek oddawania czci Bogu zarówno w sposób prywatny, jak i publiczny. Następnie uzasadnia się go tym, iż obowiązek ten człowiek może tylko wówczas spełnić, gdy społeczeństwo będzie uznawać istnienie Boga i oddawać Mu cześć. Stąd też mówi się, że społeczność państwowa jest zobowiązana za pomocą swoich sił troszczyć się o oddawanie publicznej czci Bogu. Taka sytuacja byłaby jednak niernormalna, gdyż do realizacji tych zadań został powołany przez Boga Kościół, tym samym państwo zostało zwolnione z obowiązku oddawania czci Bogu. W przeciwnym wypadku Kościół musiałby rościć sobie pretensje do sprawowania bezpośredniej władzy nad społecznością państwową, co jest nie do przyjęcia. Z tych względów — zdaniem Hurleya — ścisły związek między Kościołem i państwem nie może dłużej trwać. Kościół mimo zerwania tych ścisłych więzów z państwem, jakie go dawniej łączyły, może zawierać z nim umowy konkordatowe. Nie jest rzeczą konieczną, aby państwo, z którym Kościół zawiera umowę, było „katolickie”<sup>14</sup>. Po przeprowadzeniu dyskusji nad tym schematem postanowiono nadać mu charakter odrębnej deklaracji, ale po całkowitym przeredagowaniu go. Zadanie to zlecono Sekretariatowi dla Jedności Chrześcijan.

Nowa wersja tego dokumentu o wolności religijnej została przedłożona Ojcom Soboru 17 XI 1964 r.; nadano jej nazwę *textus emendatus*. W dokumencie tym zostało zamieszczone stwierdzenie, że wolność religijna nie jest prawem udzielanym człowiekowi przez jakąkolwiek władzę ludzką, lecz jest prawem przysługującym osobie ludzkiej, wypływającym z godności ludzkiej. Z tej racji winno ono być szanowane i chronione przez każdą władzę społeczną. W schemacie tym został poruszo-

<sup>14</sup> G. Caprile. *Il Concilio Vaticano II*. Vol. 1—5. Roma 1965 — vol. 4 s. 61.

ny również problem państwa wyznaniowego. Zdaniem autorów schematu ochrona wolności religijnej nie wyklucza uznania religii katolickiej w niektórych krajach za religię państwową, byleby została zachowana tolerancja religijna. Z powodu takiego uznania nie można mówić, że określony obywatel lub wspólnota religijna jest pokrzywdzona w korzystaniu z przysługujących im praw do wolności religijnej<sup>15</sup>. Tekst ten został jednak poddany dyskusji celem usunięcia niejasności.

Z powyższej krótkiej charakterystyki dyskusji, jaka toczyła się wśród Ojców Soboru nad zredagowaniem wspomnianych dokumentów, wynika, iż ścierały się w niej dwa spojrzenia na temat wzajemnych relacji między Kościołem i państwem. Jedno spojrzenie tradycyjne, reprezentowane przez autorów schematów, faworyzowało koncepcję ścisłej więzi między władzą kościelną i państwową, jaka była zawarta w klasycznym kościelnym prawie publicznym określonym przez Leona XIII i jego następców. Z tej racji odrzucano całkowicie koncepcję rozdziału Kościoła od państwa. Drugie spojrzenie zaprezentowali uczestnicy dyskusji, jaka toczyła się nad schematami przygotowanymi przez komisje. Wyszuli oni postulat rewizji klasycznej koncepcji ścisłej więzi między władzą państwową i kościelną. W tym kierunku wypowiedzieli się również uczestnicy dyskusji nad schematem *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, jaka toczyła się na czwartej sesji Soboru 5 X 1965 r. Biskupi hiszpańscy: A. Del Campo i E. Aldazbal oraz arcybiskup afrykański Hurley stwierdzili, iż Sobór winien przedstawić nową koncepcję stosunków między Kościołem i państwem, wynikającą z uwzględnienia zmian w życiu społeczno-politycznym, jakie dokonały się w ostatnich czasach. W obecnej sytuacji nie można już tych stosunków układać na podstawie doktryny wypracowanej w głównych zarysach przez papieża Leona XIII<sup>16</sup>. Abp A. Baraniak (Poznań) w swoim wystąpieniu zwrócił uwagę na trudności, jakie napotyka Kościół w tych państwach, w których dąży się do wychowania całego społeczeństwa według ideologii ateistycznej. Trudności te dotyczą realizacji przez Kościół swojej misji religijnej oraz pełnego uczestniczenia wiernych w życiu politycznym i społecznym kraju<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> W. Becker. *Die Auswertung der Diskussion in der Relatio des Secretariatus für die Einheit*. W: *Vaticanum secundum* Bd. 3 Aufl. 2 s. 381—382.

<sup>16</sup> Caprile. *Il Concilio Vaticano II* vol. 5 s. 164.

<sup>17</sup> Tamże s. 165.



## II. PROBLEM ROZDZIAŁU KOŚCIOŁA OD PAŃSTWA W ŚWIETLE UCHWAŁ SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Najwięcej uwagi problematyce wzajemnych relacji między Kościołem i państwem poświęcił Sobór w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym (Gaudium et spes)* i w *Deklaracji o wolności religijnej (Dignitatis humanae)*. Pewne wzmianki na ten temat znajdują się również w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele (Lumen gentium)*, w *Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele (Christus Dominus)* oraz w *Dekrecie o apostołstwie świeckich (Apostolicam actuositatem)*. Problematyka ta w uchwałach soborowych została potraktowana w sposób generalny; nie zamieszczono w nich sformułowań, które wzbudziły ostrą krytykę ze strony Ojców Soboru podczas obrad. Wyeliminowano z nich zarówno wyrażenia faworyzujące „państwo katolickie”, jak i sugerujące negatywną ocenę „rozdziła Kościoła od państwa”. Zamieszczono natomiast takie zasady ogólne, mające charakter fundamentalny, które winny być zachowane w różnych systemach układania stosunków między Kościołem i państwem. Należy zatem omówić te zasady, gdyż dopiero w ich świetle można ocenić różne modele rozdziału Kościoła od państwa, jakie występują w ustrojach polityczno-prawnych współczesnych państw. Fundamentalny charakter w tej dziedzinie mają cztery zasady:

- pluralizmu światopoglądowego współczesnych państw,
- autonomii i wzajemnej niezależności Kościoła i państwa,
- wolności religijnej i wolności Kościoła,
- zdrowej współpracy między państwem i Kościołem.

### 1. ZASADA PLURALIZMU ŚWIATOPOGLĄDOWEGO

W przedsoborowej nauce Kościoła na temat stosunków między Kościołem i państwem za punkt wyjścia powszechnie przyjmowano wizję idealnego państwa katolickiego, czyli państwa jednolitego pod względem światopoglądowym, w którym zarówno rządzący, jak i rządzeni wyznają tę samą wiarę. Przy tym zakładano, że formalna wyznaniowość państwa ma potwierdzenie lub przynajmniej powinna je mieć w materialnej jednolitości światopoglądowej społeczeństwa<sup>18</sup>.

Sobór Watykański II w konstytucji *Gaudium et spes* przyjął odmienny od dotychczasowego punkt wyjścia. Wyszedł on nie od tezy, jakie państwo powinno być, ale od stwierdzenia, jakie ono jest, uznając istnienie pluralizmu światopoglądowego. Pluralizm oznacza tu, iż do tej samej

<sup>18</sup> A. Ottaviani. *Institutiones iuris publici ecclesiastici*. Vol. 2. Città del Vaticano 1960 s. 181.

społeczności państwowej przynależą ludzie o różnych przekonaniach światopoglądowych i religijnych. Stwierdzenie to okazuje się przydatne dla dynamicznego ujęcia relacji, jakie istnieją między państwem a Kościołem jako instytucją oraz między tym państwem a poszczególnymi wiernymi, którzy jednocześnie są jego obywatelami. Wskazuje na to wyraźnie następująca wypowiedź Soboru: „Jest sprawą doniosłą, żeby zwłaszcza w społeczeństwach pluralistycznych doceniano właściwy stosunek między wspólnotą polityczną a Kościołem i by jasno rozróżniano to, co czynią wierni, czy szczególnie, czy też stowarzyszeni, we własnym imieniu jako obywatele kierujący się głosem sumienia chrześcijańskiego, od tego, co czynią wraz ze swymi pasterzami w imieniu Kościoła” (*Gaudium et spes* nr 76)<sup>19</sup>. Z tego realistycznego stwierdzenia wynika, iż relacje między Kościołem i państwem należy rozpatrywać w dwóch płaszczyznach. Jedną płaszczyznę stanowią relacje między państwem a poszczególnymi ludźmi, którzy jednocześnie przynależą do obu odmiennych społeczności: kościelnej i państwowej. Mogą oni podejmować działalność polityczną, kierując się głosem sumienia chrześcijańskiego. Drugą płaszczyznę odniesienia stanowi relacja między danym państwem a Kościołem jako instytucją<sup>20</sup>.

Powyższe rozróżnienie jest zbieżne z rozróżnieniem, jakie zazwyczaj występuje w systemach prawnych państw laickich. Mianowicie wyróżnia się w nich:

- prawa i obowiązki obywatelskie, a wśród nich prawo do wolności sumienia i wyznania oraz prawo do równego udziału w życiu politycznym bez względu na przynależność wyznaniową;
- prawo Kościoła i innych wspólnot religijnych do wykonywania swoich zadań.

## 2. ZASADA AUTONOMII I WZAJEMNEJ NIEZALEŻNOŚCI KOŚCIOŁA I PAŃSTWA

Sobór Watykański II w dalszym ciągu konstytucji *Gaudium et spes* podaje następującą fundamentalną zasadę: „Wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne” (tamże)

Zasada ta nie jest nowa w nauczaniu Kościoła. Została jednak wypowiedziana tu w sposób nacechowany większą dokładnością i ostrożnością. W klasycznym prawie publicznym Kościoła powszechnie przyj-

<sup>19</sup> Sobór Watykański II s. 957. Fragmenty uchwał Soboru Watykańskiego II w niniejszym artykule w języku polskim są podawane w takim brzmieniu, w jakim zostały opublikowane w tym właśnie zbiorze zaaprobowanym przez władzę kościelną.

<sup>20</sup> P. Huizinga, *Kirche und Staat im öffentliche Recht der Kirche*. „Concilium” 6:1970 nr 10 s. 589 n.

mowano pojęcie Kościoła i państwa jako dwóch społeczności prawnie doskonałych, a tym samym w najwyższym stopniu niezależnych. Jednocześnie z uwagi na wyższość porządku duchowego nad doczesnym przyjmowano, iż Kościół posiada pośrednią władzę w sprawach doczesnych. Sobór Watykański II nie posługuje się już klasyczną koncepcją społeczności doskonałej, ale sięga do pojęć wypracowanych we współczesnym prawie międzynarodowym. W prawie międzynarodowym traktuje się o suwerenności, czyli niezależności państwa, ale nie pojmuje się jej w sensie absolutnym. Stąd też w omawianej konstytucji Soboru zostało powiedziane, że obie te społeczności (państwowa i kościelna) są „niezależne w swojej dziedzinie” (*in suo campo*). W międzynarodowym prawie publicznym również Kościół katolicki cieszy się suwerennością. Zgodnie z międzynarodowym zwyczajem Stolica Apostolska jako najwyższy organ władzy tego Kościoła posiada osobowość publiczno-prawną, z którą z natury rzeczy wiąże się niezależność od najwyższych organów państwowych, czyli suwerenność w swojej dziedzinie<sup>21</sup>. W konsekwencji wszystkie państwa szanujące międzynarodowe zwyczaje, jak również państwa proklamujące rozdział Kościoła od państwa winny tę niezależność Kościoła respektować.

Autonomia przysługuje Kościołowi znajdującemu się w granicach terytorium danego państwa. Państwo zaś posiada autonomię w stosunku do Kościoła, ale granice autonomii każdej z tych dwu społeczności są wyznaczone przez dziedzinę ich działalności. Uznanie autonomii każdej z nich pociąga za sobą konieczność rozgraniczenia ich kompetencji. Sobór wyraźnie na to wskazuje: „Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej” (tamże)<sup>22</sup>. Z tego stwierdzenia wynikają następujące konsekwencje:

- Kościół w pełnieniu swojej misji uniwersalnej wobec całej ludzkości nie może utożsamiać się z żadnym systemem politycznym. Kościół powinien być apolityczny, natomiast państwo winno być akonfesyjne. Stwierdzenie to wskazuje raczej za przyjęciem modelu oddzielenia Kościoła od państwa aniżeli za jego ścisłą więzią.
- Nie można jednak przyjąć koncepcji całkowitego oddzielenia Kościoła od państwa, gdyż obie te odrębne społeczności służą dobru osoby ludz-

<sup>21</sup> I. Cardinale. *La Saint—Siège et la Diplomatie*. Roma 1962; H. F. Koeck. *Die voelkereichliche Stellung des Heiligen Stuhl*. Berlin 1975; A. Klafkowski. *Stolica Apostolska a ONZ*. „Prawo Kanoniczne” 20:1977 nr 1—2 s. 87—99.

<sup>22</sup> Kompetencje Kościoła względem człowieka współczesnego, pojmowanego zarówno w aspekcie teologicznym jak i historycznym, przedstawił papież Jan Paweł II w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* podpisanej 4 III 1979 r.

kiej. Kościół nie może całkowicie nie interesować się systemem politycznym panującym w tym państwie, w którym rozwija swoją działalność, ale zainteresowanie to dotyczy sfery moralności. Sobór stwierdza: „Wykonywanie władzy politycznej, czy to we wspólnocie jako takiej, czy to w instytucjach reprezentujących państwo, winno zawsze odbywać się w granicach porządku moralnego, dla dobra wspólnego” (tamże nr 74). — Państwo i Kościół winny respektować transcendentny wymiar osoby ludzkiej. Oznacza to, że jakkolwiek człowiek znajduje się w zasięgu władzy państwowej, to jednak nie mieści się całkowicie w sferze jej działania. Człowiek wchodzi również w zasięg działalności Kościoła. Stąd Kościół jest zobowiązany popierać rozwój człowieka, służyć człowiekowi pomocą w realizacji jego praw i w miarę swoich możliwości chronić go przed wszelką dyskryminacją<sup>23</sup>. Pełnienie tej misji pomocniczej Kościoła wobec człowieka winny respektować również te państwa, które proklamują „rczdział Kościoła od państwa” Doświadczenie historyczne wskazuje, iż łatwiej jest pełnić ją Kościołowi w państwach demokratycznych aniżeli totalitarnych<sup>24</sup>.

### 3. ZASADA WOLNOŚCI RELIGIJNEJ I WOLNOŚCI KOŚCIOŁA

Zagadnienie wolności religijnej w nauce Kościoła ma swoją długą i skomplikowaną historię. W doktrynie Kościoła i w prawie kanonicznym zawsze tkwiło założenie, że akt wiary i przynależności do Kościoła jest aktem wolnym (np. kan. 1351 KPK). Jednakże Magisterium Kościoła potępiło skrajnie indywidualistyczną koncepcję wolności religijnej, wyrosłą na gruncie filozofii racjonalistycznej i antykościelnych ruchów rewolucyjnych.

<sup>23</sup> W ostatnich latach wzrasta zaangażowanie Kościoła w sprawę ochrony i realizacji praw człowieka w świecie. Por. Jan XXIII. *Enc. Mater et Magistra* (AAS 53:1961 s. 401—464); tenże. *Enc. Pacem in terris* (tamże 55:1963 s. 257—304); Sobór Watykański II. Konst. *Gaudium et spes* nr 25, 26, 27, 29, 59, 74, 76; *Deklaracja Dignitatis humanae* nr 2, 3; II Synod Biskupów. *Sprawiedliwość w świecie* (tłum. pol. w: „Chrześcijanin w świecie” 4:1972 nr 3 s. 104—116); III Synod Biskupów. *Prawa Człowieka i pojednanie* (tłum. pol.: tamże 6:1974 nr 2 s. 89—92); Paweł VI. *Enc. Populorum progressio*. AAS 59:1967 s. 257—299; *Enc. Octogesima adveniens* (tamże 63:1971 s. 401—441); Papieska Komisja „Iustitia et Pax”. *Kościół i prawa człowieka* (tłum. pol. w: „Chrześcijanin w świecie” 9:1977 nr 2 s. 32 nn.). Problematyce tej wiele uwagi poświęca papież Jan Paweł II w swoich licznych przemówieniach oraz w wyżej cyt. encyklice (szczególnie nr 17).

<sup>24</sup> Sobór Watykański II wprost nie faworyzuje jakiegokolwiek modelu ustroju politycznego państwa. Ale w konstytucji *Gaudium et spes* Sobór pochwała taki system polityczny, w którym „forma ustroju i wybór władz pozostawione są wolnej woli obywateli” (*Gaudium et spes* nr 74). To wskazuje na akceptację ustroju demokratycznego. Por. K. Grzybowski, B. Sobolewska. *Doktryna polityczna i społeczna papieżstwa (1789—1968)*. Warszawa 1971 s. 188—189.

Sobór Watykański II dokonał rewizji dotychczasowego stanowiska Kościoła wobec problemu wolności religijnej. W soborowej deklaracji *Dignitatis humanae* wolność religijna została ujęta nie tylko w aspekcie teologicznym, ale również moralnym i prawnym. Sobór stwierdza: „Tego zaś rodzaju wolność polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu czy to ze strony poszczególnych ludzi, czy zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumienia ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia prywatnym i publicznym, indywidualnie lub w łączności z innymi, byle w godziwym zakresie” (*Dignitatis humanae* nr 2). Ograniczenia tej wolności mogą być tylko wtedy i o tyle, o ile wymaga tego „zachowanie sprawiedliwego ładu społecznego” (tamże nr 3), „względ na przestrzeganie praw innych ludzi, zachowanie pokoju” (tamże nr 6), moralności publicznej (tamże nr 7)

Należy stwierdzić, że wolność religijna została ujęta przez Sobór podobnie jak we współczesnych dokumentach międzynarodowych dotyczących ochrony praw człowieka oraz w konstytucjach współczesnych państw demokratycznych. Charakterystyczne jest tu rozróżnienie między wolnością religijną w aspekcie indywidualnym i społecznym. Wolnością religijną w aspekcie indywidualnym jest ta wolność, której podmiotem jest jednostka ludzka lub rodzina, a wolnością religijną w aspekcie społecznym — wolność, której podmiotem jest wspólnota religijna mająca własną strukturę organizacyjną, tzn. Kościół i inne związki wyznaniowe.

a) Wolność religijna w aspekcie indywidualnym, czyli prawo człowieka do wolności religijnej.

Podstawę wolności człowieka w dziedzinie religijnej Sobór dostrzega w „samej godności osoby ludzkiej, którą poznajemy przez objawione słowo Boże i samym rozumem” (tamże nr 2). Sobór staje więc na tej samej płaszczyźnie co współczesne prawo międzynarodowe dotyczące ochrony praw człowieka, które źródło wolności człowieka w każdej dziedzinie, a m. in. w dziedzinie religijnej, widzi w godności osoby ludzkiej<sup>25</sup>. Troska o ochronę wolności religijnej przyświeca Kościołowi nie mniej aniżeli prawodawcom współczesnych państw demokratycznych. Sobór domaga się również ochrony wolności religijnej w prawie wewnętrznym każdego państwa, postulując: „To prawo osoby ludzkiej do wolności religijnej powinno być w taki sposób uznane w prawnym ustroju społeczeństwa, aby stanowiło prawo cywilne” (tamże nr 2). Pod-

<sup>25</sup> H. Andrzejczak, *Interpretacja zasady poszanowania praw człowieka dokonana w Deklaracji Dignitatis humanae*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 17:1969 z. 5 s. 75—96, szczególnie s. 93.

miotem zobowiązanym do poszanowania wolności religijnej jest więc w pierwszej kolejności społeczność państwowa, której normy prawne w tej dziedzinie winny być „sprawiedliwe, skuteczne, unikające dyskryminacji, zachowujące równość” (tamże nr 6).

Soborowa koncepcja wolności religijnej jest zbieżna z koncepcją obywatelskiego prawa do wolności sumienia i wyznania w życiu prywatnym i publicznym, które w znaczeniu prawnym jest pojmowane przede wszystkim jako wolność od przymusu.

Zdaniem Soboru prawo do wolności religijnej przysługuje również rodzinie na tej samej podstawie, co jednostce. „Każdej rodzinie, jako społeczności cieszącej się własnym i pierwotnym prawem, przysługuje uprawnienie do swobodnego organizowania życia religijnego w ognisku domowym pod kierunkiem rodziców. Rodzicom zaś przysługuje prawo do tego, aby według własnych swych poglądów religijnych rozstrzygali, jaki rodzaj nauczania religijnego ma być udzielany ich dzieciom” (tamże nr 5). Prawo rodziców w tej dziedzinie zostało potwierdzone również w art. 7 Aktu Końcowego KBWE zawartego w Helsinkach w 1975 r.

b) Wolność wspólnot religijnych i wolność Kościoła. Sobór Watykański II wyraźnie deklaruje: „Wolność Kościoła jest podstawową zasadą w stosunkach między Kościołem i władzami politycznymi oraz całym porządkiem cywilnym” (tamże nr 13).

Sama idea wolności Kościoła nie jest nowa. Mocno akcentowali ją jeszcze pierwsi apologetyci chrześcijańscy, widząc jej uzasadnienie w prawie Bożym. Sobór wskazuje na podwójne uzasadnienie tej wolności: na prawo Boże i na zasadę poszanowania praw człowieka. Na pierwszym miejscu Sobór uzasadnia wolność Kościoła prawem Bożym pozytywnym: „W społeczeństwie ludzkim i wobec wszelkiej władzy publicznej Kościół domaga się dla siebie wolności, jako autorytet duchowy ustanowiony przez Chrystusa” (tamże nr 13). Ale zaraz po tym argumentie Sobór odwołuje się do zasady poszanowania praw człowieka: „Podobnie domaga się dla siebie Kościół wolności także jako społeczność ludzi, którym przysługuje prawo do życia w społeczności cywilnej według nakazów wiary chrześcijańskiej” (tamże nr 13)<sup>26</sup>.

Jakkolwiek wolność religijna i wolność Kościoła były dotychczas w doktrynie Kościoła oddzielnie i odmiennie pojmowane, Sobór wskazuje na ścisłą między nimi więź. „Istnieje więc zgodność między wolnością Kościoła i ową wolnością religijną, która wszystkim ludziom i wspólnotom musi być przyznana jako prawo oraz usankcjonowana w ustroju prawnym” W ten sposób Sobór stawia postulat uznania i za-

---

<sup>26</sup> Odwołanie się Soboru do zasady poszanowania praw człowieka jest bardziej przekonujące od argumentacji teologicznej w stosunkach z państwami, w których władzę sprawują ateści lub ludzie religijnie obojętni.

gwarantowania wolności Kościoła i wolności innych wspólnot religijnych w prawie wewnętrznym poszczególnych państw na zasadzie równości.

Sobór nie wskazuje wprost modelu takiego systemu politycznego, w którym widzi najlepszą możliwość uznania i poszanowania wolności religijnej ze strony państwa. Zapewne Ojcowie Soboru mieli na uwadze różne modele uznania wolności Kościoła i innych wspólnot religijnych, jakie ukształtowały się w prawie wewnętrznym współczesnych państw. Swoisty model uznania wolności Kościoła ukształtował się w państwach północnoamerykańskich, w których Kościół ma status stowarzyszenia wyższej użyteczności publicznej. Inny model uznania wolności Kościoła ukształtował się w państwach demokratycznych w Europie Zachodniej, np. w państwach germańskich (Austria, RFN). Kościół ma tam status stowarzyszeń publicznoprawnych na zasadzie równości z innymi związkami wyznaniowymi. Inny wreszcie status prawny Kościoła kształtuje się w państwach demokracji ludowej w Europie Wschodniej. Sobór nie faworyzuje żadnej z tych form, ale domaga się, aby we wszystkich państwach Kościół miał status prawny na zasadzie równości z innymi wspólnotami religijnymi.

Sobór jest świadomy, że w niektórych państwach w dotychczasowym systemie prawnym Kościół miał pozycję uprzywilejowaną w stosunku do innych wspólnot religijnych. Przeto stawiając zasadę równości, wyraża gotowość rezygnacji z wszelkich przywilejów w tej dziedzinie. „Kościół nie pokłada jednak swoich nadziei w przywilejach ofiarowanych mu przez władzę państwową; co więcej, wyrzeknie się korzystania z pewnych praw legalnie nabytych, skoro się okaże, że korzystanie z nich podważa szczerłość jego świadectwa albo że nowe warunki życia domagają się innego układu stosunków” (*Gaudium et spes* nr 76).

Sobór wskazuje również zakres tej wolności, jaka mu się należy ze strony państwa, niezbędnej do wypełnienia swojej misji. „Kościół wienien mieć jednak zawsze i wszędzie prawdziwą swobodę w głoszeniu wiary, w głoszeniu swojej nauki społecznej, w spełnianiu nieskrępowanym wśród ludzi swego zadania, a także w wydawaniu oceny moralnej nawet w kwestiach dotyczących spraw politycznych, kiedy domagają się tego podstawowe prawa osoby ludzkiej lub zbawienie dusz, stosując wszystkie te środki, które zgodne są z ewangelią i dobrem powszechnym według różnorodności czasu i warunków” (tamże).

Wszystkim wspólnotom religijnym — na zasadzie równości — przysługuje prawo do następującej działalności:

— „rządzić się według własnych norm, czcić najwyższe Bóstwo kultem publicznym, pomagać swym członkom w praktykowaniu życia religijnego i wspierać ich nauczaniem oraz rozwijać takie instytucje, w któ-

rych członkowie mogliby ze sobą współpracować przy układaniu życia według wyznawanych zasad religijnych" (*Dignitatis humanae* nr 4).

— „w publicznym wyznawaniu i nauczaniu swej wiary posługiwać się słowem lub pismem” (tamże nr 4).

— „swobodnie odbywać zebrania i zakładać stowarzyszenia o celach wychowawczych, kulturalnych, charytatywnych i społecznych” (tamże nr 4).

#### 4. ZASADA ZDROWEJ WSPÓLPRACY

Idea współpracy między Kościołem i państwem nie jest nowa. Jeszcze w starożytności i w średniowieczu concordia między tymi dwiema społecznościami stawiana była jako warunek pokoju i pomyślnego rozwoju każdej z nich. Już wybitny kanonista średniowieczny Iwon z Chartres twierdził: „cum regum et sacerdotium inter se conveniunt, bene regitur mundus, floret et fructificat ecclesia”<sup>27</sup>.

Sobór Watykański II zgodnie z dotychczasową doktryną Kościoła zaleca zdrową współpracę między Kościołem i państwem: „Obydwie jednak wspólnoty (kościelna i państwowa), choć z różnego tytułu, służą powołaniu jednostkowemu i społecznemu tych samych ludzi. Tym skuteczniej będą wykonywać tę służbę dla dobra wszystkich, im lepiej będą rozwijać między sobą zdrową współpracę, uwzględniając także okoliczności miejsca i czasu” (*Gaudium et spes* nr 76). Trudno jest przeprowadzić linię demarkacyjną między tymi dwiema społecznościami, jakimi są Kościół i państwo, gdyż ci sami ludzie należą jednocześnie do obydwu. Czynnikiem istotnym, który łączy te obie społeczności, jest dobro tych ludzi, ich pełny rozwój. Stąd też istnieje konieczność współpracy między Kościołem i państwem. Sobór zdaje sobie sprawę również z trudności w realizowaniu tej współpracy, z uwagi na niebezpieczeństwo ingerencji jednej społeczności w sprawy wewnętrzne drugiej.

Sobór nie poprzestaje na ogólnym wskazaniu potrzeby tej współpracy, ale dość precyzyjnie kreśli jej granice i warunki.

W układaniu współpracy między Kościołem i państwem należy mieć na uwadze przede wszystkim różnicę, jakie zachodzą między sferą religijną a sferą polityczną, ekonomiczną i socjalną. Kościół z natury swej nie ma na celu prowadzenia działalności politycznej. „Właściwe posłannictwo, jakie Chrystus powierzył Kościołowi, nie ma charakteru politycznego, gospodarczego czy społecznego: cel bowiem, jaki Chrystus nakreślił Kościołowi, ma charakter religijny” (tamże nr 42). Z drugiej jednak strony działalność Kościoła nie pozostaje bez wpływu na postawy polityczne obywateli. „Kościół głosząc prawdę ewangeliczną i roz-

<sup>27</sup> Ep. 328 (PL 162, 246 B).



jaśniając światłem swej nauki i świadectwem okazywanym przez wier-nych wszelkie dziedziny aktywności ludzkiej, szanuje również i popiera polityczną wolność i odpowiedzialność obywateli” Kościół wywiera za-tem wpływ na sferę polityczną, ekonomiczną i społeczną życia poprzez swoją działalność nauczycielską i wychowawczą oraz przez działalność wiernych, którzy podejmują bezpośrednią działalność polityczną.

Należy jasno rozróżnić współpracę, jaką może z państwem podejmo-wać Kościół jako całość, od tej współpracy, jaką mogą podejmować z państwem wierni, działając jako obywatele w różnych strukturach politycznych i społecznych, indywidualnie lub w stowarzyszeniach, kie-rując się głosem sumienia chrześcijańskiego (tamże nr 76). Poprzez ich działalność następuje bezpośrednie przenikanie między Kościołem jako ludem Bożym i państwem jako wspólnotą polityczną. Sobór zachęca wszystkich chrześcijan do czynnego udziału w życiu politycznym: „Aby wszyscy chrześcijanie odczuwali swoje szczególne i sobie właściwe po-wołanie we wspólnocie politycznej” (tamże). Zachęta ta obejmuje rów-nież obowiązek poszanowania odmiennych poglądów innych obywateli, i podejmowania współpracy „ze wszystkimi ludźmi dobrej woli w po-pieraniu wszystkiego, co prawdziwe, co sprawiedliwe, co święte, co god-ne miłości” (*Apostolicam actuositatem* nr 14).

Gdy idzie o formy współpracy, to Sobór nie faworyzuje jakiejś jed-nej formy, nie stawia jej ponad inne. Zachęcając chrześcijan do bez-pośredniej współpracy z państwem bądź indywidualnie, bądź w stowa-rzyszeniach, Sobór bynajmniej nie zaleca rezygnacji z różnych form współpracy organizowanej przez Stolicę Apostolską i przez biskupów. W związku z dowartościowaniem zasady kolegialności biskupów i ich współpracy zarówno na szczeblu Kościoła powszechnego, jak i na szcze-blu Kościołów lokalnych, Sobór uznaje, że konferencje biskupów są pod-miotami zdolnymi do podejmowania i organizowania z władzami pań-stwowymi współpracy w dziedzinie postępu społecznego i kulturalnego oraz dobrobytu (*Christus Dominus* nr 19)<sup>28</sup>. Jest rzeczą oczywistą, że kompetencje konferencji biskupów nie mogą naruszyć w żadnym wy-padku kompetencji Stolicy Apostolskiej, jako podmiotu publicznego pra-wa międzynarodowego, do prowadzenia rozmów i zawierania z pań-stwami umów opartych na zasadzie równości stron.

Do niedawna w teorii prawa przeciwstawiano system rozdziału Koś-cioła od państwa systemowi konkordatowemu<sup>29</sup>. Należy stwierdzić, iż

<sup>28</sup> Należy nadmienić, iż Konferencja Episkopatu Polski jeszcze przed Soborem Watykańskim II podjęła dwustronne rozmowy z przedstawicielami rządu PRL w celu uregulowania spraw interesujących obie strony. Owocem tych rozmów były dwa akty porozumienia (1950 i 1956 r.).

<sup>29</sup> L. Spinelli. *Diritto ecclesiastico, parte generale*. Torino 1976 s. 102—116.

Sobór nie podtrzymuje tego przeciwstawienia. Wychodząc z założeń określonych przez Sobór w dziedzinie stosunków między Kościołem i państwem, należy stwierdzić, iż Kościół może zawierać dwustronne umowy również z państwami, które proklamują rozdział Kościoła od państwa, zmierzając do pokojowego rozwiązania problemów interesujących obie strony i bliższego sprecyzowania sposobu współpracy. Przy tym przedmiot tej współpracy należy pojmować znacznie szerzej. Nie należy go zacieśniać do „spraw mieszanych” (*res mixtae*), tradycyjnie należących do materii konkordatowej. Sobór mówi ogólnie o tym, że wchodzi tu w grę wszystkie sprawy dotyczące zbawienia osoby ludzkiej i jej podstawowych praw (*Gaudium et spes* nr 76).

Sobór nie zacieśnia możliwości współpracy Kościoła z państwem o jakimś określonym modelu. Należy zatem stwierdzić, iż Kościół może podejmować współpracę również z takim państwem, które proklamuje rozdział Kościoła od państwa, o ile jest ono gotowe przestrzegać zasadę pluralizmu światopoglądowego oraz szanować wolność religijną i autonomię Kościoła.

#### ZAKOŃCZENIE

Scharakteryzowane wyżej zasady wzajemnych relacji między Kościołem i państwem — zawarte w uchwałach Soboru Watykańskiego II — są wyrazem znacznej ewolucji, jaka nastąpiła w nauce społecznej Kościoła, w dużej mierze podczas Soboru. Sobór wypowiedział się za odzieleniem Kościoła od państwa. Natomiast wstrzymał się przed wyrażeniem wypowiedzeniem się na temat „rozdziálu Kościoła od państwa” Przynają takiej postawy Soboru zapewne jest fakt, iż istnieją różne interpretacje realizacji tego rozdziału w praktyce. Zasady wskazane przez Sobór mają charakter generalny. Mogą i powinny znaleźć zastosowanie w każdym państwie.

Należy stwierdzić, że uchwały Soboru w tej dziedzinie, jakkolwiek niektórzy zarzucali im brak konkretności, znalazły już zastosowanie w praktyce, tj. w pracach nad rewizją dotychczasowych układów między Kościołem i poszczególnymi państwami. W państwach, w których panowała ścisła jedność między władzą kościelną i państwową, katolickich pod względem wyznaniowym, przystąpiono do rewizji umów konkordatowych w celu zagwarantowania w pełniejszym stopniu wolności religijnej wszystkim obywatelom i wspólnotom religijnym oraz autonomii należnej Kościołowi w swojej dziedzinie. Pewne przeobrażenia następują również w tych państwach, które proklamują rozdział Kościoła od państwa, a które dążyły do jednostronnej regulacji swego stosunku do

Kościola. Dotyczy to państw socjalistycznych i państw Trzeciego Świata. Wskazuje na to nawiązanie rozmów między przedstawicielami tych państw i Stolicą Apostolską, zmierzających do normalizacji stosunków w drodze dwustronnych umów.

## THE ATTITUDE OF THE SECOND VATICAN COUNCIL TOWARDS THE PRINCIPLE OF SEPARATION OF CHURCH AND STATE

### S u m m a r y

The paper presents the change in the doctrine of the Church which took place at the Second Vatican Council with respect to the system of separation of Church and State. It consists of two parts.

The first part shows the discussion which was going on at the second Vatican Council on the problems connected with separation of Church and State. The authors of the projects of the Dogmatic Constitution on Church and the Declaration of Religious freedom, took a traditional attitude towards this system, i.e. a negative one. However, the Fathers of the Council speaking in the discussion on these projects insisted on a revision of this attitude, arguing that, among others, the system of separation is not realized in particular countries in the same way, and that it favours a stronger sense of responsibility for the Church with the congregation than the concordatory system.

The second part of the paper discusses the basic principles contained in the Council's resolutions (especially in the Constitution *Gaudium et spes* No 76 and in the Declaration *Dignitatis humanae*) on the relations between Church and State. They are as follows: pluralism of the outlooks on life, autonomy and mutual independence of Church and State, religious freedom and the freedom of the Church, reasonable cooperation of Church and State for the common good of the same people. The Council refrained from a definite pronouncement on the separation of Church and State. However, the above principles which should be applied in every country, postulate a separation of Church and State rather than a close unity between them.