

## MIĘDZY DWIEMA SPOŁECZNOŚCIAMI: KOŚCIÓŁ CHRYSZTUSOWY A WSPÓŁCZESNE PAŃSTWA

Kościół i Państwo – kusi zbliżenie tych dwóch terminów, chociaż nie prowadzi do ukrycia ich wzajemnej asymetrii. Niemniej czymś dosyć zwyczajnym jest takie ich ujmowanie, jak gdyby chodziło o dwie analogiczne całości, a ten błąd interpretacyjny sprzyja konfliktowemu napięciu, albo wzajemnej obojętności, do której mogą się sprowadzać wszelkie relacje powstałe między obu tymi pojęciami:

a) *Religijna zależność Państwa* – pierwszy schemat polega na twierdzeniu, jakoby tylko Kościół był suwerennym ciałem, z którego państwo wynika przez transfer lub substytucję. Należy uznać, że niełatwo jest odnaleźć tego jasny przykład historyczny, poza „wysepkami” typu sektarnego: cesarstwo konstantyńskie zachowywało silny wpływ Państwa na Kościół, a władze cywilne domagały się zawsze autonomii swojej sfery. Podział między *gwelfami* a *gibelinami*<sup>1</sup> dotyczy wszystkich współczesnych społeczeństw.

b) *Kościół w Państwie* zapewniającym mu funkcje kultowe. Jest to ideał proponowany i broniony przez różne doktryny, zwłaszcza w epoce „modernizmu” (XVI-XVIII wiek), na przykład przez *gallikanizm* we Francji, *febronianizm*<sup>2</sup> czy *józefinizm*<sup>3</sup> w cesarstwie, które cechowały się wspólną chęcią podporządkowania funkcjonowania Kościoła Pań-

---

\* J.-R. Armogathe, urodzony w 1947, jest księdzem (Paryż) i wykładowcą w *L'École Pratique des Hautes Etudes* (Nauki Religijne).

Olivier Chaline, urodzony w 1964, jest profesorem historii współczesnej na *Uniwersytecie Paryż-IV Sorbona*. Obaj należą do Komitetu Redakcyjnego francuskojęzycznej edycji „Communio”

<sup>1</sup> Zgodnie z nazwami dwóch frakcji, między które podzielone były miasta włoskie od XII do XV wieku, odpowiednio: zwolenników papieża (i włoskiej niepodległości) i zwolenników cesarza.

<sup>2</sup> *Febronianizm* bierze swą nazwę od Justinusa Febroniusza, za czasów którego biskup pomocniczy Trewiru, J. N. von Hontheim (1701-1790), opublikował w r. 1763 *Traktat o Kościele*, przyznający biskupom decydującą rolę w zarządzaniu Kościołami narodowymi.

<sup>3</sup> *Józefinizm* oznacza środki podjęte wobec Kościoła przez cesarza Austrii, Józefa II.

stwu. Ten typ relacji często nęcił państwa Europy zachodniej; i poniżej przeanalizujemy przykład *Konstytucji Cywilnej Kleru* (1790).

c) *Rozdział Kościoła i Państwa* – jest dziś najczęstszym zwyczajem, który można zdefiniować, opierając się na wypowiedzi przypisywanej Cavour'owi: „Wolny Kościół w wolnym Państwie” W dzisiejszej Francji jest to postawa oficjalna. W rzeczywistości chodzi jednak o fikcję, bo istnieją liczne i silne powiązania Kościoła z Państwem, nie stanowiąc jednak zależności. Mówienie, że Kościół „nie zajmuje się polityką”, sprowadza się do ograniczania tego, co polityczne, tylko do aktywności politycznych (wskazań, jak głosować). Jeśli jednak polityka jest życiem państwa, to również życie Kościoła katolickiego, konkretyzowane poprzez jego dzieła wychowawcze, społeczne, zdrowotne... włączone jest w życie państwa. Szerzej to ujmując, prawo kościelne i prawo państwowe wzajemnie na siebie wpływały<sup>4</sup>. W prawie cywilnym, legislacja małżeństwa, doprowadzająca do przewagi jedności małżeńskiej nad poligamią, dobrowolnej zgody małżonki nad uprowadzeniem czy rodzicielskim przymusem, biologicznego zachowania rodziny nad konsekwencjami kazirodztwa, pracowała na rzecz autentycznego wyzwolenia kobiety. Można to samo powiedzieć o zapożyczeniach w dziedzinie procedury cywilnej, organizacji trybunałów i procesów (skazanie przegrywającego na koszt, prawne towarzyszenie), lecz także o prawie administracyjnym i prawie konstytucyjnym<sup>5</sup> I odwrotnie, konstantyński, a następnie bizantyjski i karoliński porządek państwowy zaważył bardzo na wzroście i rozwoju prawa kościelnego aż do okresu współczesnego, zarówno przez kodyfikację prawa w XX wieku, jak i przez wyłonienie, w roku 1968, administracyjnej kanonicznej sprawy spornej<sup>6</sup>, czy przez użycie technik parlamentarnych w soborowych i synodalnych debatach. *Dyskordat* na sposób francuski<sup>7</sup> jest źle „przycięty”, a opiera się na prawodawstwie ostrożnym, ewoluującym i oględnym<sup>8-9</sup>

<sup>4</sup> Zob. cenną kolekcję: *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, 19 vol., wyd. Sirey, 1955-1970, Cujas, 1971-1990.

<sup>5</sup> Podsumowane przez nas punkty rozwinął Joël-B. D'Onorio, *Le Pape et le gouvernement de l'Église*, Fleurus-Tardy, 1992. Ten opasły tom zawiera niezmiernie przydatne wskazówki na temat (mistycznego) nastawienia Kościoła do doczesnych rządów.

<sup>6</sup> Przed Najwyższym Trybunałem Sygnatury Apostolskiej.

<sup>7</sup> W 1802 r. Napoleon podpisał konkordat dla całej Francji. Jednakże w 1905 r. Francja go zerwała i stan ten trwa do dzisiaj. Od niego też pochodzi określenie *Discordat à la française* (dyskordat po francusku). Ten akt zerwania nie objął jednak Alzacji i Lotaryngii, gdyż obie te prowincje należały wtedy do Prus (po wojnie 1870-71 r.). Po wojnie 1914-1918 regiony te przypadły ponownie Francji, lecz utrzymały konkordat z czasów napoleońskich (przyp. tłum.).

## Trudność w rozróżnieniu obu porządków

W efekcie żadne rozróżnienie nie jest w pełni zadowalające:

– ani pomiędzy prywatną pobożnością (która należy do indywidualnego sumienia) a zaangażowaniem politycznym (bo wyznawanie katolicyzmu pociąga za sobą publiczny wymiar niedzielnego zgromadzenia, potrzebę specyficznych pomieszczeń, jak również zorganizowany całokształt świadczeń wychowawczych i społecznych, a także powiązań misyjnych);

– ani pomiędzy organizacją kościelną a życiem cywilnym (księża i zakonnicy nie przestają być obywatelami, chociaż dla wiernych Kościoła liczy się również jego prawo własne, na przykład w prawie małżeńskim czy w nominacji proboszczów przypisanych do miejsc kultu<sup>10</sup>);

– ani pomiędzy Stolicą Świętą a państwem narodowym (mimo dyskusyjnej kwestii konkordatów, paktów czy umów dwustronnych pomiędzy oboma Państwami, dotyczących praw obywateli katolickich).

## Konstytucja Kościoła

Fundamentalną kwestią jest w efekcie sama natura Kościoła, której nie można sprowadzać ani do odrębnych jednostek, ani do społeczności typu państwowego. Podjęta w roku 1965 rewizja *Kodeksu Prawa Kanonicznego* (doprowadziła ona w roku 1983 do promulgowania nowego *Kodeksu* dla Kościoła Łacińskiego, a w roku 1990 *Kodeksu* dla Kościołów Wschodnich) stała się okazją do długiej i pasjonującej debaty, pomiędzy rokiem 1967 a 1983, wokół prawa podstawowego (*lex ecclesiae fundamentalis*). Oddalając sugestię stworzenia jednego *Kodeksu* dla Kościoła powszechnego, Synod Biskupów w roku 1967 szczęśliwie utrzymał ideę prawa podstawowego. Czy należało poprze-

<sup>8</sup> Pośród wielu współczesnych prac podkreślmy przydatność kolokwium opublikowanego przez J.-B. D'Onorio (*La laïcité au défi de la modernité*, Paris 1990), dzieła Guy Bedouelle i J.-P. Costa (*Les laïcités à la française*, Paris 1998), Paolo Cavanna (*Interpretazioni della laicità. Esperienza francese ad esperienza italiana a confronto*, Roma 1998) oraz podstawowe prace Émile Poulata i Jean Baubérot.

<sup>9</sup> Dla polskiego czytelnika zob.: M. Sablik, *Jednoczenie wierzących Europejczyków*. [www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IK/ue-canterbury2001.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IK/ue-canterbury2001.html) (przypis tłumaczkii).

<sup>10</sup> Przypomnijmy, że francuskie prawo dotyczące rozdziału Kościoła i Państwa (9 grudnia 1905 r.) wyraźnie uznaje „reguły ogólnej organizacji” kultów (art. 4 i interpretacje prawne z 1923 r.).

dzie oba te *Kodeksy* rodzajem preambuły służącej w pewnym sensie za Konstytucję Kościoła katolickiego? Z jednej strony przychylne opinie wyrażały zainteresowanie definicją Kościoła i pewnym paralelizmem względem Państw, chociaż – z drugiej strony – opinie przeciwne przypominały, że Kościół został założony przez Jezusa Chrystusa, a jego konstytucja należy do danych objawionych. Prawny i teologiczny punkt widzenia przeciwstawiły się sobie nawzajem, doprowadzając do porzucenia projektu i włączenia w nowy *Kodeks* łaciński trzydziestu sześciu kanonów tekstu pierwotnego. Debata ta nie była jednak zbyteczna i pozwoliła postawić prawdziwe pytania o naturę Kościoła, precyzując jednocześnie soborowe sformułowania („Lud Boży” i „sakrament zbawienia”).

„Ustanowiony i zorganizowany w tym świecie jako społeczność” (KK 8), Kościół katolicki posiada wiele cech charakterystycznych, które można wyliczyć jako tyleż samo określających go przymiotników: jest on ogólny i powszechny, duchowy i nadprzyrodzony, publiczny i prawomocny, widoczny i zewnętrzny, boski i ludzki, sprawiedliwy i zorganizowany (od swego założenia), egalitarny i hierarchiczny, suwerenny i niezależny, konieczny (do zbawienia) i dobrowolny<sup>11</sup> Wyrażenie *societas perfecta* nie powinno wprowadzać pomieszania: trzecia forma łacińskiego czasownika *perficere* wskazuje bowiem na udoskonalenie i suwerenność<sup>12</sup>. Kościół dysponuje sam z siebie wszelkimi środkami koniecznymi dla swego celu. Chrystus Ewangelii posyła Apostołów, aby nauczali i chrzcili wszystkie narody, nie wymieniając cesarzy i suwerenów. Sakramentalna i dobrowolna przynależność do Kościoła przewyższa i nieskończenie przekracza wszelką przynależność społeczną, wspólnotową i narodową. W żadnej mierze nie jest uprawnione pomniejszanie i ograniczanie dziedzin funkcjonowania Kościoła na miarę, w jakiej przedstawia się on jako mający na celu nie tylko uświęcanie wiernych, lecz i wspólne dobro społeczności: „W ten sposób Kościół, będąc zarówno «widzialnym zgromadzeniem, jak i wspólnotą duchową», kroczy wraz z całą ludzkością tą samą drogą i wraz ze światem doświadcza tego samego losu ziemskiego, a także jest jakby zaczynem i jak gdyby duszą społeczności ludzkiej, która ma być odnowiona w Chrystusie i przekształcona w rodzinę

<sup>11</sup> J.-B. D’Onorio, dz. cyt., s. 37-46.

<sup>12</sup> „Kościół jest z woli swego Założyciela, doskonałym ciałem społecznym”, Paweł VI, *Przemówienie z 20 listopada 1966 roku*. Wyrażenie *societas iuridice perfecta*, przypisywane zwykle Bellarminowi, nie wydaje się pochodzić od niego bezpośrednio.

Bożą” (KDK 40). Kościół jest w służbie całej ludzkości, a nie tylko swoich wiernych. Ludzkość zaś zawdzięcza Kościołowi, kulturowo i społecznie, wielki wkład i znaczący postęp.

Stąd sytuacja wierzącego nie jest sytuacją nurka pogrążonego w państwie i chronionego przez skafander swej religijnej tożsamości. Stosunki między „Kościołem” a „Państwem” determinuje natura każdej z tych dwóch całości. Ogólnie rzecz biorąc, współczesne państwo daje się zidentyfikować w zachodnich demokracjach. Widzieliśmy, że definicja Kościoła jest bardziej złożona: jako „Lud Boży” (to znaczy obdarzony Przymierzem) i zarazem „sakrament zbawienia” nie da się on sprowadzić do „duchowego dodatku” dla materialistycznych społeczeństw, swego rodzaju worka duchowego tlenu, w aneksie do instytucji państwowych.

„Kościół jest rzeczywistością Nowego Przymierza, zgromadzeniem ludzi pojednanych z Bogiem w Chrystusie, który dla nas umarł i zmartwychwstał, i wezwanych do życia z Bogiem życiem synów, obywateli państwa niebieskiego, i do wejścia w dział dziedzicznych dóbr Boga”<sup>13</sup>: ta definicja kardynała Y. Congara przedstawia złożoność *mysterium Ecclesiae*, tego *mysterium (sacramentum)*, którym jest Kościół. Państwo demokratyczne nie jest zewnętrzne w stosunku do Kościoła w tym znaczeniu, w jakim wierni – i wszyscy ludzie – przynależą do państwa, bez jakiegokolwiek rozdzielenia. Ochrzczonymi stanowią Kościół, lecz dysponują pełnymi prawami, które ich obywatelstwo przyznaje im w państwie. Publiczny charakter i powszechna celowość Kościoła nie pozwala na to, by ich przynależność stanowiła „komunitaryzm” czy „sektaryzm”

### Kościół jako pełna społeczność

Przyjęcie sposobu definiowania Kościoła jako „społeczności” nie jest nieprecyzyjne, nawet jeśli wypada się zastanowić nad różnymi typami społeczności. Zapożyczając od Ferdinanda Tönniesa jego rozróżnienia<sup>14</sup>, można by wyjaśnić, że doczesna ewolucja Kościoła doprowadziła go do przejścia od wspólnoty (*Gemeinschaft*) do społecz-

<sup>13</sup> Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris 1953, s. 11.

<sup>14</sup> F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, 1887, wznowienie 8 wydania (1935), wyd. 3: Darmstadt 1991, francuski przekład: *Communauté et Société*, Paris 1944 (ponowne wydanie Retz-CEPL 1977).

ności (*Gesellschaft*)<sup>15</sup> Społeczność ta jest bardzo szczególna, ponieważ jest podporządkowana zbawieniu ludzi, a nie swojemu własnemu zachowaniu. W odróżnieniu od państwa, jej cel jest transcendentny wobec historii. Otóż państwo, którego cel jest historyczny, istniało zawsze w stanie zagrożenia przez dwie skrajności: *progresizm* i *tradycjonalizm*. W pierwszym przypadku, w linearnej i kumulatywnej koncepcji postępu, przyszłość jest ważniejsza od przeszłości, aż po chęć jej nie uznania i odrzucenia w niepamięć. W drugim wypadku, przeszłość pozostaje odnośnikiem tym bardziej się liczącym, że jest odległa i nieprecyzyjna<sup>16</sup> Jedna i druga tendencja mają to do siebie, że są w swych skrajnych postaciach *idolatriami* historii.

„Kościół, który jest w niebie, jest tym samym, który jest na ziemi”: ta ostra formuła Bossueta<sup>17</sup> podsumowuje całe apostołskie nauczanie<sup>18</sup> tak mocno obecne w tradycji wschodniej w koncepcji *sobornosti*<sup>19</sup> Ten nadprzyrodzony wymiar idzie w parze z wzajemnym krzyżowaniem się niewidzialnych często więzi łączących żywych i umarłych, szczególnie świętych, lecz także – tajemniczo – tych, którzy mają się narodzić. Tę potrzebę powszechnej świadomości dobitnie da się odczuć w religii obywatelskiej, a państwa zawsze tworzyły *Panteony* (mające na celu oddanie czci śmiertelnym szczątkom członków dynastii i ich rodziny), jak również *eponimy* bohaterów czy założycieli. Francja dała przykład, być może najbardziej karykaturalny, przekształcając kościół, jeszcze zwieńczony krzyżem, w narodowy *Panteon*. Zewnętrzna forma pozostaje formą kościoła, wewnątrz jest puste, groby i *cenotafy* umieszczone w zimnej i ponurej krypcie. Dzięki górnolotnej inskrypcji na fasadzie, jakby parodii katakumb, odbitka chrześcijaństwa jest zarazem oczywista, jak i śmieszna. Czy religia obywatelska może wytworzyć coś

<sup>15</sup> Taka jest teza A. Rademachera, *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft*, Augsburg 1931, omówiona w 1932 roku w: *Revue des Sc. phil. théol.* przez Y. M.-J. Congara, który ponownie opublikował swoją wypowiedź w: *Sainte Église*, Paris 1963, s. 460-461.

<sup>16</sup> Zob. *Fundamentalizm*, „Communio” 4 (2002).

<sup>17</sup> W jego wykładni: *Apocalypse* (r. 21: na temat zstąpienia niebieskiego Jeruzalem), Paris 1689, s. 483.

<sup>18</sup> *Est eadem ecclesia* – od św. Augustyna (*Breviculus collationis cum donatistis*, PL 43, 635) do św. Tomasza z Akwinu (*In epist. ad Col.*, cap. I, lectio 5, wersja elektroniczna: „Kościół ma podwójny status: łaski w teraźniejszości i chwały w przyszłości, i jest to ten sam Kościół, a Chrystus jest Głową jednego i drugiego”).

<sup>19</sup> *Sobor* oznacza katedrę, jako miejsce zgromadzenia, *sobrania* oznacza działanie (i zgromadzenie) liturgiczne, *sobornost* jest zarazem kolegialnością i komunią. Koncepcja została rozwinięta przez Aleksego Chomiakowa (1804-1860) i rozpowszechniona na Zachodzie przez Catherine de Hueck Doherty (1896-1985).

innego (pomyślmy o *Salute* w Wenecji)? Czy nie ma podstawowej sprzeczności, gdy – omijając Zmartwychwstanie Chrystusa – chce się całkowicie przekroczyć ramy ludzkiej historii? W obliczu śmierci państwo okazuje się zimne i nieme, jak bożki wysmiewane w psalmie 115<sup>20</sup>. Odwołanie do tego, co religijne, w tym wypadku do katolicyzmu „większości Francuzów”, ukazuje tę niemoc, gdy trzeba celebrować pogrzeb Prezydenta Republiki. Świecki chrzest podkreśla, ze swej strony, niezdolność państwa do zapewnienia więzi z przyszłymi pokoleniami. Ta niezdolność ulega wzmocnieniu przez nieskończone okrucieństwo, kiedy to w aborcji państwo przyznaje obecnym pokoleniom władzę nad życiem i śmiercią przysłych pokoleń.

Przynależność chrzcielna nie tworzy „kościelnego obywatelstwa”, które należałoby tylko do porządku prywatnego. Organizuje ona również osobiste działanie w sferze polityki względem tego, co doczesne. Biblijne teksty, komentarze patrystyczne, średniowieczne traktaty mają coś wspólnego: chodzi o szczególne podkreślanie władzy jako *ministerium*, w opozycji do *dominium*. *Ministerium* odsyła do służby, *dominium* – do dominacji. Państwo jest tym bardziej dominujące, im bardziej się konstytuowało na globalnym modelu religijnym<sup>21</sup> i długo zachowywało pretensje scalania. Relacje między wiernymi a państwem mogą być tylko napięte, w dialektyce, która umożliwia ewolucję państwa i uświęcenie wiernych. Napięcie to jest płodne, bo przesiewa przez sito religijnej świadomości propozycje i decyzje państwa.

### Porządek tego, co widzialne

W porządku tym jest czymś zasadniczym, aby Kościół zapewnił i uwypuklił tę widzialność, która nie będzie w pierwszej kolejności klerykalna, ani nawet episkopalna, lecz którą oznacza w mieście kościół-budowla<sup>22</sup>, a także przynależne mu struktury (z tego powodu, w ostatniej kolejności, radio czy telewizja). Najważniejszą konsekwencją tej konieczności ma być rezygnacja z istnienia wszelkiego typu stowarzyszeń, poza przypadkami, w których, jak we Francji, Kościół został do tego zobowiązany, by móc posiadać i dysponować doczesnymi dobrami. (Przypomnijmy, że w wypadku Francji Rzym zakazał zakładania „stowarzyszeń praktyk religijnych” nie związanych z hie-

<sup>20</sup> „Mają usta, ale nie mówią...”

<sup>21</sup> Zob. uwagi: L. Bouyer, *L'Église de Dieu*, Paris 1970, s. 581-591

<sup>22</sup> Zob. *Chrześcijańskie dziedzictwo artystyczne*, „Communio” 6 (1996).

rarchią należącą do Kościoła. Przypomnijmy również rozmowy pomiędzy kardynałem Gasparri a Marie-Augustin-Jean Doulcet, które doprowadziły do ustanowienia zgodnych z prawem kanonicznym „stowarzyszeń diecezjalnych”<sup>23</sup>)<sup>24</sup>

W końcu, Kościół jest międzynarodowy, czego nie udało się osiągnąć żadnemu cesarstwu, mimo wielu wysiłków i wojen. Od początku, przez samą istotę swego posłannictwa, rozprzestrzenił się on w całym świecie śródziemnomorskim, następnie w Indiach, w Azji Centralnej i Wschodniej, zanim przekroczył Atlantyk i rozprzestrzenił na wyspach Oceanu Spokojnego. Żadne państwo nie mogło się poszczycić takim światowym zasięgiem, ani takim trwaniem. Uderzające jest to, że bieg historii doprowadził Kościół do oparcia się na takich formach państwa, jak cesarstwo rzymskie czy cesarstwo karolińskie. Nie był on jednak nigdy narażony do tego stopnia, by zaniknąć, nawet gdy państwa te upadły, jak gdyby dysponował wewnętrzną dynamiką organizacyjną, pozwalającą mu przetrwać upadek struktur politycznych, które posłużyły mu za oparcie.

### **Eklezjologia zachowawcza**

W tej sprawie, „późny” charakter wprowadzenia eklezjologii społecznej, to znaczy w XVI i XVII wieku, i powstanie traktatu *de Ecclesia* nie stanowi w naszych oczach dowodu, że taka eklezjologia jest teologicznie nieważna czy nieprawomocna. Przeciwnie: jest ona współczesna ustanowieniu nowoczesnego państwa (wiadomo, że słowo *Stato* pojawia się, w przybliżeniu, wraz z Nicollo Machiavelli’em [1469-1527]). Inaczej mówiąc: koncepcja *societas iuridice perfecta* stanowiła najbardziej dostosowaną teoretyczną odpowiedź na wprowadzenie Państwa-Narodu, na przejście od feudalizmu do monarchii absolutnej, na reorganizację klas społecznych w Europie i na światową ekspansję europejskich imperiów. Katolicka refleksja polityczna (Francisco de Vitoria [1492-1546], Bartolomé de Las Casas [1474-1566]), reorganizacje charytatywne i edukacyjne (teksty Soboru Trydenckiego i nowe zakony), podział przestrzeni religijnej (przez reformy trydenckie), są m.in. konsekwencjami tej odnowionej wizji Kościoła jako społeczności

<sup>23</sup> Encyklika *Maximam* z 18 stycznia 1924 roku (i deklaracja kardynała Sekretarza Stanu z marca 1928 roku).

<sup>24</sup> Dla polskiego czytelnika zob.: M. Sablik, *Jednoczenie wierzących Europejczyków*. [www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IK/ue-canterbury2001.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IK/ue-canterbury2001.html) (przypis tłumaczkii).



samodzielnie dysponującej wszelkimi koniecznymi środkami do wypełniania swojego celu.

Eklezjologia ta stanowiła przede wszystkim natychmiastową odpowiedź defensywną na instytucje miejskie czy książęce, które przeszły na reformę luterańską. Polityczna historia wprowadzenia w krajach germańskich reform protestanckich jest złożona; ogólnie rzecz biorąc, da się zaobserwować położenie przez „suwerenów” ręki na Kościołach (ze szczególnym wyjątkiem religijnego zarządu narzuconego przez Kalwina Genewie). Książęta mianują się najwyższymi zarządcami Kościołów, „inspektorami” życia kościelnego (słowo to wyraża odrzucony termin „biskup”, *episcopos*), włączającymi Kościół w Państwo, chociaż pozwalającymi sobie niekiedy na stwierdzenie, że prawdziwy Kościół może być tylko niewidzialny. Ta sama eklezjologia była jednak następnie bardzo przydatna przeciwko książętom katolickim, gotowym naśladować protestanckich suwerenów, aby zapewnić finansową i administracyjną kontrolę nad Kościołem katolickim (monarchowie z dynastii Burbonów). Filozoficzne Oświecenie za czasów monarchii absolutnych rozwija kontrolę nad Kościołem (Francja, Hiszpania, Portugalia, Austria...), który trwa w chęci nauczania ludu i organizowania pomocy najbiedniejszym.

Wymowny jest tu tekst Turgot’a (1753): „żadna religia nie ma prawa wymagać innej ochrony, jak ochrona wolności; a ponadto traci ona swe prawa do tej wolności, gdy jej dogmaty czy kult są sprzeczne z interesem państwa” W dalszej części wyjaśnia on, że państwo nie powinno wybierać „religii, która wydaje się fałszywa w świetle rozumu i która cofałaby się przed postępem, jak ciemności przed światłem”, która wywiera wpływ na rodziny, ograniczając małżeństwa (przez krępujące reguły dotyczące stopnia pokrewieństwa), czy też „ustanawia dogmaty fałszywe i sprzeczne z zasadami władzy politycznej”<sup>25</sup>

### Przykład: *Konstytucja Cywilna Kleru* (1790)

Wiadomo, jak bardzo rewolucja francuska, najpierw szeroko przyjęta przez kler, pospieszyła – z chęcią kontrolowania Kościoła przez nacjonalizację jego dóbr – przysięgę i *Konstytucję Cywilną Kleru*<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Turgot, *Première lettre à un grand vicaire*, w: *Œuvres* (wyd. G. Schelle), Paris 1913, t. 1, s. 390.

<sup>26</sup> *Konstytucja Cywilna Kleru*, *L’Exposition des principes* (przez Boisgelin’a w imieniu biskupów Zgromadzenia) oraz francuski przekład brewy: *Quod Aliquantum* i *Charitas*, zostały zebrane przez J. Chaunu, *Pie VI et les évêques français*, Limoges 1989.

Debaty wokół tej *Konstytucji* są pouczające nie tylko dla teologii politycznej, lecz także dla filozofii państwa. Zbadano<sup>27</sup>, jaki typ Kościoła wyrażała ta *Konstytucja*. Być może, warto zastanowić się nad typem państwa, który prześwieca przez zaproponowaną tam organizację Kościoła<sup>28</sup>. Dyrektywy, przedstawiane często jako zwykłe środki ładu publicznego (oddanie do dyspozycji narodu dóbr kościelnych i *Konstytucja Cywilna Kleru*), miały realną stawkę teologiczną.

*Konstytucja* jest cywilna, ponieważ chce odłożyć na bok aspekty duchowe, a jej cztery tytuły ograniczają się do cywilnych, na pozór, aspektów relacji pomiędzy Państwem a Kościołem: urzędów kościelnych, przyznawania beneficjów, utrzymania duchownych i miejsca ich pobytu. Z motywów budżetowych znosi się beneficja wolne, co sprowadza się faktycznie do związania wszelkiego wynagrodzenia z funkcją, a więc do kontroli udzielania sakramentu święceń. To właśnie demaskowali już ówcześni kanoniści: „...nie da się traktować tej reformy jako sprawy finansów i operacji fiskalnej. W zmniejszeniu liczby siedzib widać jedynie środek do dostarczenia sobie dochodów przez przywłaszczenie dóbr kościelnych; niezależnie jednak od tego, ile kompetencji chce się nadać władzy cywilnej nad własnościami kościołów, to prawo do posiadłości doczesnych i kompetentna władza są dwiema zupełnie różnymi rzeczami, aby móc zmienić samą istotę hierarchii”<sup>29</sup>

Zapoznanie się z tym *Memorandum* jest tym bardziej interesujące, że stanowi dzieło dziewięciu kanonistów, w tym także wielkich nazwisk (Jabineau, Maulrot) prawniczej myśli *jansenistycznej*, zwłaszcza *gallikańskiej*<sup>30</sup>. Uważali oni, że *Konstytucja Cywilna Kleru* opierała się na zasadach pewnego „cezaryzmu”, który wprowadzał kontrolę Państwa nad Kościołem, o wiele silniejszą i bardziej przymusową niż kiedykolwiek domagał się tego *gallikanizm*. Faktycznie, a biskupi demaskowali to bez przerwy, *Konstytucja Cywilna Kleru* chce zniszczyć Kościół jako *ciało mistyczne*. Wystarczy przytoczyć *Instrukcję pastoralną* biskupa Amiens (25 sierpnia 1790): „przez hierarchiczny ład podporządkowu-

<sup>27</sup> B. Plongeron, *Conscience politique en Révolution française*, Paris 1969 i liczne prace tegoż autora.

<sup>28</sup> J.-R. Armogathe, *Théorie de l'État et constitution de l'Église dans la Constitution civile du clergé*, w: M. Cattaneo (wyd.), *Diritto e Stato nella filosofia della Rivoluzione francese*, Milano 1992, s. 117-127.

<sup>29</sup> *Mémoire à consulter*, 15 mars 1790 (znaleźć ją można w: A. de Barruel, *Collection ecclésiastique*, 13 vol., Paris 1791-1793, t. 2, s. 268).

<sup>30</sup> E. Preclin, *Les jansénistes du XVIIIème siècle et la constitution civile du clergé*, Paris 1929.

jący wiernych biskupom, a jednych i drugich ich szefowi, Kościół tworzy ciało mistyczne, którego wszystkie członki łączą się z czterech stron świata w ciało, które wszędzie naucza, wszędzie chrzci, rządzi przez swoich szafarzy, każdy zaś szafarz sprawuje w imieniu Kościoła część kapłaństwa na mocy misji, którą od niego otrzymał, i łączności, która jednocząc go z Kościołem powszechnym wlewa w jego posługę ducha życia ożywiającego całe ciało”<sup>31</sup>

Już przytaczani kanoniści ponownie potwierdzają zasadę *societas iuridice perfecta*: „fundamentalną zasadą w tej materii jest Jezus Chrystus. Zakładając swój Kościół, dał On mu wszystko, co potrzebne dla ustanowienia go i zarządzania nim”<sup>32</sup>.

Rozwój współczesnego państwa sprawił, że takiej pozycji nie można utrzymać, bo nie da się ona przyjąć przy wzmocnionej ewolucji kontroli politycznej: porażka *Konstytucji Cywilnej Kleru* w republikańskiej Francji<sup>33</sup> pociąga za sobą głęboki rozłam między Kościołem a Państwem, a separację tę potwierdza dekret z 21 lutego 1795 roku: Republika nie uznaje żadnego kultu.

### Kościół w Państwie

Wszelka polemika na temat *Konstytucji Cywilnej Kleru* (i jej krwawych konsekwencji<sup>34</sup>) obraca się wokół wyrażenia, ulubionego przez państwowych jurystów: *Kościół w Państwie*. To właśnie troska o sprowadzenie diecezji do departamentów pociągnie za sobą najbardziej ostrą dyskusję. Odwołanie się do papieża zostaje zdyskwalifikowane jako odwołanie się do „obcej potęgi”. Mapa parafii należy do inicjatywy „zgrupowań administracyjnych”. Wymaga się cywilnej przysięgi, „aby utrzymać konstytucję wydaną dekretem Zgromadzenia i zaakceptowaną przez Króla”. Administracja czuwa nad przestrzeganiem rezydencji przez biskupów i proboszczów. Słowem, system organizuje całkowicie Kościół w Państwie.

I tu jeszcze kanoniści podkreślają zamierzoną dwuznaczność formuły: „ta znana maksyma, którą podaje się sobie z rąk do rąk, wcale

<sup>31</sup> A. de Barruel, dz. cyt., t. 2, s. 330.

<sup>32</sup> Tamże, t. 1, s. 254.

<sup>33</sup> Wiadomo, że wielką troską Napoleona Bonaparte stało się bardzo szybko ustanowienie kontroli nad Kościołem.

<sup>34</sup> Dekret z 19 listopada 1791 roku, ogłaszający tych, którzy nie złożyli przysięgi, „podejrzany o bunt przeciwko prawu i o złe intencje względem ojczyzny”, który karze śmiercią odmowę złożenia przysięgi.

jej nie pogłębiając, że *Kościół jest w Państwie*, jest tak wieloznaczna, że – choć sama w sobie prawdziwa – może dać miejsce fałszywemu zastosowaniu i niebezpiecznym konsekwencjom; jeśli się nie doda, że – w innym aspekcie – chrześcijańskie państwo jest samo częścią Kościoła powszechnego, wszędzie obecnego; i że wstępując doń, państwo wzięło na siebie zobowiązanie uznawania jego konstytucyjnych praw, które istniały niezależnie od jego przyzwolenia”<sup>35</sup>

Idąc dalej z biegiem historii, koncepcja *societas perfecta*, szeroko wypracowana w XIX wieku, pozwoliła Kościołowi katolickiemu przejść nad utratą Państwa Kościelnego, a następnie oprzeć się (zwyklesko) prześladowaniom przez państwa totalitarne w XX wieku. W tej dziedzinie koncepcja ta dała dowody swojej skuteczności, aby zachować instytucję.

### Najpierw to, co teologiczne!

Jak się zatem okazuje, Kościół i Państwo stanowią pojęcia różne i nieporównywalne. Ich relacje są z konieczności nierówne, bo chociaż znajdują się na wspólnych polach zastosowania i dysponują wspólnymi środkami, to nie dzielą tego samego celu. Istnieje, jak przypominał to w roku 1979 papież Jan Paweł II, „szczególne prawo obywatelstwa (Jezusa) w dziejach człowieka i ludzkości”<sup>36</sup> Gabriel le Bras lubił mówić o kryzysach, przez jakie przechodziły „burzliwe konkordaty”, i o spokojnych latach „serdecznej separacji” Środki są więc różne, aby uzyskać to, by Kościół mógł wypełniać swoją misję. Jedyną koniecznością pozostaje czujna afirmacja jego niezbywalnego charakteru sakralnego. Społeczeństwa poszukują dziś nowego konsensu, klasyczne pozycje świeckiej neutralności nie są już równie zapewnione jak trzydzieści lat temu, gdy nastąpiła ona po świeckim zerwaniu. Debata wokół *Konstytucji Europejskiej* jest dobrym tego przykładem; religijne przemiany we współczesnej Europie<sup>37</sup> dostarczają nowych danych, zgodnie z którymi Kościół katolicki, w jedności właściwego mu rzymskiego i misyjnego uniwersalizmu, ma znaczące atuty. Wielkie konstytucje Soboru Watykańskiego II, Kodeksy Prawa Kanonicznego,

<sup>35</sup> A. de Barruel, dz. cyt., t. 1, s. 250.

<sup>36</sup> Encyklika *Redemptor hominis*, nr 10.

<sup>37</sup> Zob. J.-R. Armogathe i J.-P. Willaime (red.), *Les mutations religieuses de l'Europe contemporaine*, Brepols 2003.

które sobie dał<sup>38</sup>, praca inkulturacji, wdrożona przez Piusa XII, teologiczny postęp ekumenicznej refleksji nad papieżstwem – są tyloma cennymi znakami, których nie wolno pomijać przez nieśmiałość czy krótkowzroczność. „Przemyśleć świeckość”? Niewątpliwie, jeśli debata nie traci jednak z oczu teologicznej substancji stanowiącej o Kościele Jezusa Chrystusa.

tłum. **Maria Żerańska**

---

<sup>38</sup> Zob. ważną refleksję podczas redagowania nowego Kodeksu Łacińskiego: J. Listl, *Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft*, Berlin 1978.