

Ks. REMIGIUSZ SOBAŃSKI (Warszawa—Katowice)

PRZESŁANKI POLSKIEGO KONKORDATU

1. Podpisanie i ratyfikacja konkordatu, umowy między państwem i Stolicą Apostolską, zakłada wzajemne uznanie partnerów jako podmiotów prawa międzynarodowego publicznego. Ze strony Kościoła nigdy nie było trudności z uznaniem podmiotowości państwa (względnie najwyższej władzy świeckiej na danym terytorium). Jest to konsekwencja faktu, że z nastaniem chrześcijaństwa zostaje wprowadzony dualizm porządku społeczno-politycznego oraz porządku religijnego. W dualizmie tym wyraża się respekt, z jednej strony dla wartości duchowych, do których głoszenia chrześcijaństwo czuje się powołane, z drugiej strony dla świata, w którym chrześcijaństwo, zorientowane na realizację wartości duchowych, istnieje. Stąd obce pozostaje chrześcijaństwu lekceważenie świata i jego urządzeń, w tym państwa i jego władzy. Chrześcijaństwo afirmuje świat, ta afirmacja warunkuje wprost jego misję, zaś chrześcijanie „modlą się za cesarza” i to niezależnie od tego, czy on im sprzyja lub nie. To sprzyjanie lub wrogość „cesarza” nie pozostawało wprawdzie bez wpływu na konkretne zachowania chrześcijan w państwie i wobec niego, znalazło też odbicie w doktrynie kościelnej o wzajemnych relacjach oraz w wizji państwa i jego roli, także wobec religii, sama jednak zasada trwała nienaruszona, niezależnie od jej historycznie uwarunkowanej interpretacji. Znajduje ona wyraz w formule gelazjańskiej o dwu porządkach tego świata i najwyższej, niezależnej władzy w każdym z nich¹, została przejęta w prawodawstwo Justyniana², dochodzi do głosu w enuncjacjach wielkich papieży średniowiecznych, jak Aleksandra III, Innocentego III i Innocentego IV³ (mimo że ich wywody *de plenitudine potestatis* dały okazję do interpretacji ekscesywnych⁴), doznaje rozwinięcia w wypracowanej przez

¹ DS 347: List papieża Gelazego I z r. 494 do cesarza Anastazego I.

² Nov. 6 (wstęp).

³ Teksty w: J. B. Lo Grasso, *Ecclesia et status. Fontes selecti historiae iuris publici ecclesiastici*, Roma 1952, s. 165—189.

⁴ W. Kölmel, *Regimen christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltverhältnisses und des Gewaltverständnis*, 8. bis 14. Jahrhundert, Berlin 1970, s. 233—246. Por. też: R. Sobański, *Kościół jako podmiot prawa*, Warszawa 1983, s. 182—186.

dziewiętnastowieczną naukę kościelnego prawa publicznego doktrynie o dwu społecznościach doskonałych⁵, wreszcie zostaje ujęta w nauce soboru watykańskiego II⁶.

Nie tak oczywista była ta obustronna niezależność i autonomiczność dla państwa względnie doktryn państwowych: czy to ze względu na sięgające starożytności postrzeganie religii jako segmentu aktywności państwa lub powiązanie religii z państwową racją stanu, czy to ze względu na inspirowane filozofią Marsyliusza z Padwy⁷ pojmowanie suwerenności państwa, czy to wreszcie skutek ideologicznie zabarwionej doktryny o państwie.

Niezależnie od historycznego kontekstu i doktrynalnej otoczki, podpisanie umowy zawsze zakłada uznanie partnera. Współcześnie podpisanie konkordatu oznacza uznanie równości partnerów oraz ich podmiotowości w sferze międzynarodowego prawa publicznego. Panuje zgoda, iż autonomia jednego partnera nie wynika z nadania jej przez drugiego. Niezależnie od tego, gdzie po jednej czy drugiej stronie upatruje się źródło tej autonomii, uznaje się ją za pierwotną i podstawową, równoznaczną z suwerennością („superiorem non recognoscens”). Kościół i państwo to tzw. instytucje podstawowe, nie podporządkowane między sobą hierarchicznie, ale też nie pozostające we wzajemnej izolacji. W sprawach, w których uznają się za kompetentne, są ostateczną instancją decyzyjną.

2. Postrzeganie konkordatu, jako dokumentu wzajemnego uznania, prowadzi do wniosku, iż demokratyczne, pluralistyczne państwo zostaje przez Kościół uznane nie jako „hipoteza”, tzn. stan choć wprowadzić nie idealny, to jednak faktyczny, z którym trzeba pogodzić się dla uniknięcia większego zła, lecz jako „teza”⁸, tzn. jako odpowiadające naturalnemu prawu do wolności państwo tworzące pewną strukturę prawną, umożliwiającą pokojowe współzycie oraz samorealizację wolnych i równych obywateli. Dla zrozumienia sensu konkordatu i dla funkcjonowania tegoż konieczne jest uświadomienie sobie istotnych cech i mechanizmów funkcjonowania takiego państwa, zwłaszcza zaś wzajemnej relacji między państwem i społeczeństwem. Państwo to system organizacyjny, w szczególności system uprawnień władczych, ograniczonych jednak utrwalonymi w konstytucji podstawowymi prawami i wolnościami obywatelskimi.

⁵ Szerzej: R. Sobański, jw., s. 24—36, 192—197.

⁶ „Wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne” (GS 76).

⁷ *Defensor pacis* (1324). Wydanie krytyczne: R. Scholz, Hannover 1932 (*Fontes Juris germanici antiqui* 8).

⁸ O stosowanym przez Leona XIII rozróżnieniu tezy i hipotezy por.: R. Sobański, jw., s. 195.

Spółeczeństwo to zakres życia indywidualnego i społecznego, nie uformowanego decyzjami władzy, w którym ludzie rozwijają swoją działalność osobistą, rodzinną, społeczną, zawodową, gospodarczą, kulturową, polityczną. Dzięki takiej aktywności obywatele wpływają na kształt polityczny państwa. W państwie widzą oni narzędzie zabezpieczające pokojowe współżycie oraz prawa i wolności obywatelskie. Z tego powodu państwo koncentruje w sobie władzę w zakresie koniecznym dla spełnienia własnego zadania dotyczącego ochrony wolności i porządku publicznego. Koncentracja uprawnień władczych wyłącznie w ręku państwa idzie w parze z emancypacją jednostek, równych wobec prawa i wolnych od politycznych uzależnień między sobą⁹. Państwo nie ma bezpośredniego wpływu na profil społeczeństwa, nie kieruje życiem społecznym, jest jedynie stróżem wolności i porządku publicznego. Uprawnienia władcze państwa sięgają tak daleko, jak wymaga tego „ochrona, porządku wolności”, co oznacza zarazem, że może pod nie podpadać wszystko, co we współżyciu ludzi nosi w sobie zarzewie konfliktu, czyli co pozostaje w odniesieniu do dobra wspólnego strzeżonego przez państwo¹⁰. Nie zagraża to omnipotencją państwa, gdyż ono zależy od społeczeństwa, które przez swoją aktywność gospodarczą, kulturową a przede wszystkim polityczną, oddziałuje na państwo, z jednej strony doceniając w własnym interesie jego funkcjonowanie, a z drugiej poddając je kontroli opinii publicznej i uprawomocniając je.

Na porządek wolności strzeżony przez państwo składa się też wolność religijna. Daje ona możliwość jednostkowego i wspólnotowego oddziaływania religijnego, światopoglądowego, ideowego na społeczeństwo, ale nie pozwala zapewnić prawem żadnej religii czy światopoglądowi charakteru społecznie wiążącego czy chociażby dominującego. Jakaś religia może faktycznie dominować i oddziaływać silniej niż inne, ale jest to wtedy sytuacja faktyczna, a nie normatywna, nie zostaje ona wsparta aparatem państwa.

Współczesne konkordaty implikują akceptację takiego właśnie państwa. Znajduje w nich praktyczne echo stwierdzenie zawarte w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, iż Kościół „nie pokłada swoich nadziei w przywilejach ofiarowanych mu przez władzę państwową” (76).

⁹ Nie „*societas civilis cum imperio*”, lecz „*societas civilis extra imperium*”; E. W. Böckenförde, *Staat — Gesellschaft — Kirche*, [w:] *Schriften zu Staat — Gesellschaft — Kirche*, Bd. 3, Freiburg—Basel—Wien 1990, s. 146.

¹⁰ E.-W. Böchenförde (jw., s. 139) wraca uwagę na wnikliwe spostrzeżenie Tomasza z Akwinu, uznającego *iustitia legalis*, mającą za przedmiot *bonum commune*, za *iustitia generalis*, obejmującą potencjalnie wszelką cnotę (*Summa theologiae* II^a II^{ae} q. 58 art. 6).

3. Nie licząc na przywileje, Kościół postuluje dla siebie „zawsze i wszędzie prawdziwą swobodę w głoszeniu wiary, w uczeniu swojej nauki społecznej, w spełnianiu wśród ludzi nieskrępowanie swego zadania” (GS 76), czyli po prostu wolność religijną, przysługującą wspólnotom religijnym w całokształcie ich działania¹¹. W demokratycznym państwie prawa wolność taką chroni jego prawo wewnętrzne, co — w ślad za Janem XXIII¹² — stwierdza soborowa deklaracja o wolności religijnej¹³. Skoro tak, wysunięto po soborze pytanie, jaki sens mają jeszcze konkordaty i czy nie nadszedł już ich zmierzch¹⁴. Niezależnie od wagi i oceny argumentów za i przeciw, trzeba stwierdzić, że fakty przeczą prognozom o zmierzchu konkordatów¹⁵. Granica między opiniami za i przeciw wcale nie przebiega między prawnikami oraz politykami a kanonistami, przeciwnie w odnośnej zachodniej literaturze prawniczej wydaje się przeważać pogląd o „dużej wartości prawnej” konkordatów¹⁶. Poza argumentami praktycznymi wchodzi w grę argument zasadniczy, mianowicie ten, że Kościół nie da się sprowadzić do jednego z segmentów życia społecznego objętego normatywnym porządkiem państwa. Nie jest on stowarzyszeniem wśród stowarzyszeń czy organizacją wśród organizacji. Jego oddziaływanie ma charakter uniwersalny, jest skierowane na wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji, zmierza do realizacji wartości duchowych. Dlatego Kościół staje wobec państwa w innej pozycji niż wszystkie inne formy zorganizowanego życia społecznego, nie jest stowarzyszeniem wśród stowarzyszeń czy organizacją wśród organizacji, nie reprezentuje interesów partykularnych, wymyka się spod uniwersalizmu państwa pojętego jako forma prawna ogarniająca wszystkie segmenty życia społecznego. Kościół działa w sferze, w której neutralne światopoglądowo państwo jest niekompetentne. Ale życie i działanie w tej sferze rozgrywa się na terenie państwa. Państwo nie może jej ignorować, skoro jednak jest tu niekompetentne, nasuwa się sugestia regulacji wzajemnej relacji Kościół-państwo i to na bazie wolności religijnej.

Po stronie Kościoła stoi za takim przekonaniem również miejsce, jakie w myśli i nauce Kościoła zajmuje prawo. W nauce tej prawo wywodzi

¹¹ Por. DH 4.

¹² Encyklika *Pacem in terris* (11.4.1963) n. IV (AAS 55:1963 s. 295 n.).

¹³ N. 15.

¹⁴ A. Schilf, *Jaka przyszłość dla konkordatów?* „Prawo Kanoniczne” 25:1982 nr 3—4 s. 3—8.

¹⁵ W. Wójcik, *Rozwój powojennych konkordatów*, „Prawo Kanoniczne” 23:1980 nr 1—2 s. 21—31.

¹⁶ P. Mikat, *Zum Dialog der Kirche mit der modernen Gesellschaft*, [w:] *Religionsrechtliche Schriften*, Bd. 1, Berlin 1974, s. 244 („ein hoher Rechtswert”).

się ostatecznie od Króla Pokoju¹⁷. Konsekwentnie w nauce tej prawo to „strategia pokoju”, co szczególnie odnosi się do prawa międzynarodowego, mającego na skalę ogólnoludzką konkretyzować augustyńskie „pax est ordinata concordia”. Jeśli ponadto przypomnimy teologiczną genezę nowożytnej nauki prawa międzynarodowego, to trudno się dziwić predykcji Kościoła do posłużenia się instrumentarium prawa międzynarodowego dla zabezpieczenia koniecznego zakresu wolności i niezależności. Konkordat nie jest warunkiem wolności Kościoła i wykonywania przezeń własnej misji, ale jest narzędziem przydatnym. Nie można przy tym nie dostrzegać roli prawa we współczesnym państwie prawa, którego organa działają w prawnie określonych granicach. Wobec nieuniknionego kontaktu z zorganizowanymi wspólnotami religijnymi urzędy państwowe potrzebują ustawowych podstaw i norm dla podejmowanych decyzji. Konkordat stwarza uzgodnioną bazę dla prawa wewnętrznego, dotyczącego spraw wyznaniowych.

4. Konkordat reguluje stosunek Kościół-państwo na płaszczyźnie instytucjonalnej. Trzeba jednak pamiętać o odmienności partnerów. Konkordat to nie umowa między dwoma państwami, lecz między określonym państwem i Stolicą Apostolską występującą jako organ i reprezentant Kościoła katolickiego. Umowa ta reguluje sprawy wchodzące na orbitę zainteresowań obydwu podmiotów, a rozgrywające się na terytorium odnośnego państwa. Państwo i Kościół na jego terytorium obejmują tych samych — o ile należą do Kościoła — ludzi, człowiek jest też ich ostatecznym odniesieniem. To własne odniesienie podkreśla Kościół¹⁸, ono też jest założeniem i warunkiem demokracji, zwłaszcza demokracji liberalnej¹⁹. Nauka soborowa, wedle której „obydwie wspólnoty, choć z różnego tytułu, służą powołaniu jednostkowemu i społecznemu tych samych ludzi” (GS 76), to z jednej strony wyraz samoświadomości Kościoła, a z drugiej konstatacja faktycznie centralnego miejsca, jakie zajmuje człowiek w założeniach współczesnego państwa, co znajduje potwierdzenie zarówno w ratyfikowanych przez państwo dokumentach międzynarodowych dotyczących praw człowieka, jak też w przydawkach, jakimi ob-

¹⁷ Por. bulla Grzegorza IX z 5.9.1234 *Rex pacificus*, promulgująca pierwszy urzędowy zbiór powszechnego prawa kościelnego.

¹⁸ „Człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia” (Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis*, Kraków 1980, s. 27 n.).

¹⁹ K. Löwenstein, *Verfassungslehre*, Tübingen 1959.

darza się współczesne, demokratyczne państwo prawa (państwo „socjalne”, „kulturowe”). To wspólne i wzajemnie uznawane odniesienie dowodzi, że po dwu wiekach chodzenia różnymi drogami spotkały się na nowo idee wyrosłe z nowożytnego humanizmu i z chrześcijańskiej nauki o godności człowieka. Doszło do tego nie tyle w wyniku linearnego rozwoju, lecz wskutek historycznych doświadczeń zagrożenia wolności i poniewierania godności człowieka, jakie przytrafiły się w czasach, gdy sztandarowo obwieszczano hasła wolności i równości. Doświadczenia te kazały zrezygnować ze starć wzniosłych ideologii, a poszukiwać sposobów rzeczywistego zagwarantowania praw człowieka. Poszukiwania te, znaczne wielkimi paktami praw człowieka, doznały wsparcia ze strony Kościoła, który okazał się naturalnym sprzymierzeńcem wszystkich, którym leży na sercu troska o dobro człowieka. Zaznaczyła się w tym zakresie głęboka syntonía konwencji międzynarodowych i nauki Kościoła wyrażonej w dokumentach soboru watykańskiego II oraz papieży: Jana XXIII, Pawła VI i Jana Pawła II. Współcześnie mówi się wręcz o solidarności państwa i Kościoła w promocji praw osoby ludzkiej²⁰. Równolegle dokonała się reinterpretacja świeckości państwa. Miejsce pierwotnej, wywodzącej się z rewolucji francuskiej, wizji rozdziału zmierzającego do eliminacji Kościoła i pierwiastka religijnego z życia publicznego, zajęła z biegiem czasu postawa doceniająca znaczenie religii i rolę Kościołów. Wolność religijna przestała być hasłem służącym prywatyzacji religii, a konsekwentnie przestrzegana umożliwiła Kościołom rozwijanie publicznej działalności zgodnie z ich założeniami i stała się obustronnie akceptowanym podłożem normatywnym umów między państwem a Kościołem.

5. Konkordat uznaje i chroni suwerenność Kościoła i państwa. Partnerzy godzą się na nieingerencję w sferę autonomicznego działania drugiego. Najdawniejsze konkordaty były zamierzone jako zakończenie sporu i rozgraniczenie kompetencji²¹. Stąd też ich nazwy: *concordia*, *pax*, *capitula concordata*. Trzeba jednak stwierdzić, że konkordat podpisany za rządów H. Suchockiej nie kończył żadnego sporu między Kościołem i państwem²². Konstatacja ta wydaje się ważna, gdyż różne enuncjacje z czasu, gdy

²⁰ S. Gherro, *Stato e Chiesa ordinamento*, Torino 1994, s. 125—132; G. Lo Castro, *Ordine temporale, ordine spirituale e promozione umana (premesse per l'interpretazione dell'art. I dell'accordo di Villa Madama)*, „Il Diritto Ecclesiastico” 94:1984 s. 507—567.

²¹ Takim był uważany za najdawniejszy tzw. konkordat wormacki z r. 1122, zawarty między Kalikstem II i Henrykiem V (tekst w: J. B. Lo Grasso, jw., s. 125 nn.).

²² Przyjmując tradycyjną klasyfikację, należałoby zaliczyć go do tzw. konkordatów przyjaźni („*concordata amicitiae*”).

go podpisywano, mogły wywrzeć wrażenie, jakoby na linii Kościół-państwo istniał w r. 1993 głęboki konflikt. Z jednej strony nie brakło głośnych i autorytatywnych żalów z powodu „intensywnego prześladowania Kościoła”, a z drugiej panikowano, że Kościół zagraża suwerenności państwa. Jedno i drugie było pozbawione realnych podstaw. Trudno dostrzec, skąd wzięły się lamenty, jakoby organa Rzeczypospolitej w r. 1993 ograniczały lub krępowały Kościół w wykonywaniu jego misji, zaś opinie, jakoby Kościół zagrażał suwerenności państwa względnie jego formie politycznej, wypada zaliczyć do tworów wybujałej wyobraźni. Ani Kościoła przed państwem, ani państwa przed Kościołem nie trzeba było chronić przez zawarcie konkordatu. Jego podpisanie to przejaw dokonującej się „normalizacji”.

Gdy mowa o korzyściach konkordatu, warto zwrócić uwagę na wypowiedź J. M. Rokity, ówczesnego szefa Urzędu Rady Ministrów, który wśród korzyści wynikających dla państwa z konkordatu wyliczył gwarancje przestrzegania prawa polskiego i to w zakresie idącym dalej, niż to wynika z prawa obecnie obowiązującego. Stwierdził też, iż konkordat „uniemożliwia ekspansję najbardziej klerykalnych środowisk”²³. Stwierdzenia te — same w sobie słuszne — wymagają pewnego dopowiedzenia. Konkordat, ratyfikowany przez Ojca św., istotnie wytrąca argumenty ekscesywnym żądaniom polityków wytaczających je (rzekomo?) w obronie Kościoła, pozbawia ich prawa do wyrażania własnej opinii i stawiania żądań według własnego uznania, ale zmusza do czynienia tego na własny polityczny, a nie kościelny rachunek. Trudno byłoby też podnosić alarm o wrogość wobec Kościoła państwa, które podpisało i ratyfikowało konkordat, a następnie go przestrzega.

Z punktu widzenia państwa ważne są też zawarte w konkordacie gwarancje przestrzegania prawa polskiego. Krzywdzące byłoby zdanie, jakoby Kościół miał przestrzegać prawa polskiego dopiero wskutek obowiązywania konkordatu. Nie wolno tego też pojmować w ten sposób, że Kościół przestrzega prawa państwowego tylko w takim zakresie, w jakim się do tego zobowiązał w konkordacie. Prawo państwowe obowiązuje wszystkich, ale prawo to gwarantując wolność religijną wszystkim, gwarantuje też Kościołowi wolność działania zgodnie z jego własnym prawem. Poszanowanie prawa leży przeto również w interesie Kościoła. Podkreślenie wagi odnośnych zapisów trzeba jednak widzieć na tle niskiej kultury prawnej społeczeństwa. Lekceważenie prawa bywa przy tym nieraz uzasadniane ideologicznie, czy to przez odwoływanie się do jego oceny etycznej²⁴, czy to przez wskazywanie na — rzekome lub rzeczywiste — ko-

²³ Wywiad w „Gazecie Wyborczej”, 30.7.1993.

²⁴ Por. na ten temat nawiązujący do E. W. Böckenförde artykuł J. Tischnera: *Prawda i godność*, „Tygodnik Powszechny” z 17.4.1994.

munistyczne pochodzenie odnośnych norm. To ostatnie chwytą tym łatwiej ze względu na wysoce represyjny charakter prawa wyznaniowego PRL sprzed ustawy z 17.5.1989 o stosunku państwa do Kościoła katolickiego²⁵. W zakresie Kościół-państwo konkordat usuwa grunt spod nóg takiego ideowego despektu prawa. Co więcej, przy założeniu, że konkordat cieszy się akceptacją ze strony katolików stanowiących przecież znaczną część społeczeństwa, można by spodziewać się, iż przyczyni się on do podbudowania zaufania do prawa²⁶.

Korzyści, jakie konkordat przynosi państwu, warto jednak widzieć szerzej. Nie tylko kościelna, ale i państwowa racja konkordatu spoczywa w tym, że Kościół będzie mógł bez przeszkód prawnych wypełniać swoją misję, być rzeczywiście i autentycznie Kościołem. Tego stwierdzenia nie należy rozumieć ani w sensie sprowadzenia do prawnie uregulowanych ram działalności, która wykraczałaby poza misję Kościoła, ani w sensie dopiero umożliwiania Kościołowi działania, jakiego bez konkordatu nie mógłby rozwinąć. Rzecz jest znacznie głębsza i wiąże się z charakterem demokratycznego państwa. Państwo takie jest z natury swojej kruche, ono nie trzyma w rękę założeń, na których się opiera, lecz pozostaje skazane na podstawowy konsens społeczeństwa. W społeczeństwie demokratycznym każdy głos waży jednakowo, niezależnie od kompetencji, moralności i motywacji obywatela. Zależność demokracji od obywatela stanowi zarazem jej zagrożenie, podkopać może ją niekompetencja, prywata, partykularyzm interesów, poparte siłą nieprzestrzeganie reguł gry, populistyczna demagogia, a także niezrozumienie i zmęczenie państwem. Funkcjonowanie demokracji zależy od formacji elit. Dlatego w interesie demokratycznego państwa leży spożytkowanie społecznych wartości religii, ich integracyjnej i wychowawczej roli, a także — gdy chodzi o chrześcijaństwo — jej radykalizmu ewangelicznego, cnót chrześcijańskich. Nie chodzi o polityczne wykorzystanie aktywności religijnej, ani — tym mniej — o upolitycznienie tej działalności, lecz o formowanie codziennych postaw ludzkich zgodnie z przykazaniami Dekalogu, którego ponadwiekowe znaczenie szczególnie rysuje się w demokratycznym państwie. W demokracji Kościół musi sprostać trudniejszym i dalej idącym wymaganiom niż samo państwo. Ta nierówność zadań wynika z natury tak Kościoła, jak i państwa, z różnych pokładów egzystencji, do których skierowane jest ich oddziaływanie. Państwo jest władne spowodować zachowania legalne, Kościół zmierza do formowania zachowań moralnych. Ety-

²⁵ „Dziennik Ustaw” 1989 nr 29 p. 154.

²⁶ Z kolei wolno też założyć, że ci, którzy kontestują konkordat z racji „państwowych”, przypisują prawu duże znaczenie. Już z tej racji winni dostrzegać korzyść konkordatu dla państwa.

czne czy religijne fundamenty działań ludzkich nie mieszczą się w optyce demokratycznego państwa, ale właśnie dlatego potrzebuje ono aktywności tych, którzy pracują nad formowaniem sumień²⁷. W demokracjach zachodnich postrzega się Kościoły jako te siły społeczne, które aktywizują się nie dla własnych interesów, lecz dla dobra ogółu, zwłaszcza w sferze kulturowej i społecznej. To dostrzeżenie publicznej użyteczności Kościołów skłania państwa do takiej prawnej ochrony sfer ich działania, która je odciąża od starć na arenie rozgrywek sił zaktywizowanych we własnym grupowym interesie, a pozwala Kościołom rozwijać aktywność zgodnie z ich własnymi założeniami i celami, bez wplątania się w rozgrywki polityczne czy partyjne — po prostu chroni pozycję prawną Kościołów zgodnie z ich wewnętrznymi założeniami. Oznacza to uznanie ze strony państwa, iż Kościół nie jest organizacją obywateli dla wyrażania i zaspokajania potrzeb religijnych (byłby wtedy jedną z organizacji działających na terenie państwa), lecz działa w sferze leżącej poza kompetencjami państwa, tym samym również poza formami, w jakich organizuje się — pod dachem prawa państwowego — życie społeczeństwa²⁸. Państwo uznaje swoim prawem autonomiczne prawo Kościoła. Co więcej, ta leżąca w interesie demokracji publiczna użyteczność skłania państwa do okazania Kościołom życzliwości idącej dalej niż samo zabezpieczenie wolności działania. Wyraża się to w sferze fiskalnej, w udostępnieniu uczestnictwa w instytucjach życia publicznego, w umożliwieniu współdziałania w procesach edukacyjnych. Takie dyspozycje prawa państwowego, wychodzące z założenia społecznej nieobojętności religii i publicznej użyteczności Kościołów, nie kłócą się ze świeckością państwa. W literaturze rozróżnia się państwo laickie (*l'état laïque*) i państwo zlaicyzowane (*l'état laïcisé*)²⁹.

6. Nie kłócą się ze świeckością państwa również normy prawne, w których wyraża się docenianie znaczenia dla dobra wspólnego postaw etycznych postulowanych przez Kościoły. Obydwa systemy prawne, państwo-

²⁷ J. Isensee, *Gewissen im Recht. Gilt das allgemeine Gesetz nur nach Maßgabe des individuellen Gewissens?* [w:] G. Höver, L. Honnfelder, *Der Streit um das Gewissen*, Paderborn — München — Wien — Zürich 1993, s. 41—61.

²⁸ Ten autonomiczny status obejmuje życie wspólnoty kościelnej: organizację, kult, przepowiadanie, praktykę *caritatis*. Nie obejmuje on religijnie inspirowanej aktywności w świecie, np. na niwie społecznej, kulturowej. Sfery te pozostają otwarte dla Kościoła, ale są objęte prawem państwowym. Szerzej: E.-W. Böckenförde, jw., s. 161.

²⁹ H. Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffes*, Freiburg 1965. W wyniku ewolucji, jaka dokonała się w demokracjach zachodnich,

wy i kościelny, są autonomiczne i niezależne, żaden z nich nie ingeruje w drugi. Przy uznaniu autonomii nie wchodzi wprost w zakres uzgodnień wewnętrzne sprawy organizacyjne Kościoła i państwa (np. obsada stanowisk), lecz jedynie obszary przenikane porządkiem normatywnym zarówno państwa, jak i Kościoła. Są to obszary, na których szczególnie zaznacza się odniesienie prawa do „wartości”. Nie wchodząc w filozoficzną problematykę wartości, ani w prawno-filozoficzne zagadnienie „prawo a wartości”³⁰ pragnę tylko zwrócić uwagę, że w swoim odniesieniu do moralności prawo kościelne różni się od świeckiego. Prawo kościelne buduje w tej sferze na bazie wyznaczonej wiarą: prawodawca kościelny to zarazem nauczyciel wiary i stanowiąc prawo nie może tracić z oczu tego, co głosi jako nauczyciel wiary³¹. Z tego powodu prawo kościelne sięga znacznie głębiej i szerzej w egzystencję wiernych. Wprawdzie zasięg normatywności kanonicznej zależy od pastoralnego uznania prawodawcy-nauczyciela wiary, ale w zestawieniu z prawem świeckim prawo kościelne staje wraz z całą, materialnie odeń nieodłączną bazą etyczną, determinowaną przepowiadaniem, a nie konsensem wiernych. Natomiast prawo demokratycznego państwa nie może nie liczyć się z uznawaną hierarchią wartości i z dominującymi przekonaniem etycznymi, w tym także z obiegową interpretacją wartości powszechnie uznawanych. Musi przeto budować na kompromisie umożliwiającym objęcie całego wachlarza tych przekonań etycznych, które ostały się w wolnej konfrontacji społecznej. Państwo takie pozostaje zdane na osiągnięty drogą kompromisu konsens co do podstawowych wartości warunkujących istnienie i funkcjonowanie państwa, takich jak godność, wolność i równość osób ludzkich, elementarne poczucie odpowiedzialności obywatelskiej. Dlatego państwo demokratyczne nie tylko życzliwie gwarantuje Kościołom — jak i wszystkim siłom wzmacniającym etos społeczny — wolność ich działania, ale pozostawia swoją formę polityczną otwartą na wszystko, co jest w stanie wypełnić ją duchem odpowiedzialności i solidarności, a tym samym wzmacnia jej stabilność. Prawo państwowe nie przejmuje jakiegoś „systemu moralnego”, nie zmierza wprost do umoralniania obywateli, ale nawiązuje do podstawowego konsensu etycznego społeczeństwa. Poprzez ten konsens mogą znaleźć echo w prawie państwowym zasady etyczne głoszone przez religie (np. co do trwałości małżeństwa). Państwo nie ma

świeckość państwa pojmuje się jako poszanowanie autonomii i rozgraniczenie kompetencji, a nie jako zatarcie religijnych horyzontów aktywności ludzkiej czy negację miejsca religii w życiu publicznym.

³⁰ Por. na ten temat: E. W. Böckenförde, *Prawo i wartości. O krytyce idei aksjologicznego ugruntowania prawa*, „Znak” 44:1992 nr 11(450) s. 56—69.

³¹ Szerzej: R. Sobański, *Problem stosunku Kościoła — państwo w teorii i w praktyce*, „Prawo Kanoniczne” 35:1992 nr 3—4 s. 3—24.

powodu, by się na nie zamykać. Jeśli zostają zachowane demokratyczne procedury stanowienia prawa oraz jeśli ma się na oku zależność prawa od bazy społecznej, wtedy nie zagraża niebezpieczeństwo identyfikacji prawa państwowego z jedną opcją etyczną, ani też monopolizowania jej.

Nie ma to nic wspólnego z sakralizacją prawa, z zatarciem różnicy między normami prawa i moralności, ani też z postulowaniem zapisów prawnych o respektowaniu „wartości chrześcijańskich” (one — jako chrześcijańskie — muszą być respektowane, a konsekwentnie chronione, przez prawo pośrednio, przez ochronę człowieka i tego, co mu drogie; co znaczy, że żaden człowiek nie może być dyskryminowany czy ponosić szkody z powodu przekonań religijnych, czy jakichkolwiek innych, także z powodu ich uzewnętrznienia, chyba że są wywrotowe czy godzą w porządek publiczny).

7. Nie da się ukryć, że sterylnie prawnicza lektura konkordatu, niejako z wagą Temidy, a raczej z liczydłem, może prowadzić do wniosku, iż Kościół zyskał znacznie więcej niż państwo. Ale taka lektura mijałaby się z sensem konkordatu, świadczyłaby o (podświadomym) nawrocie do pojmowania go jako przyznanie koncesji czy przywilejów. Dowodziłaby też nieliczenia się z autonomią i niezależnością partnerów. Państwo może domagać się wyłącznie poszanowania obowiązującego prawa, zaś Kościół może domagać się jedynie wolności i ochrony w ramach obowiązującego prawa. To nie państwo działa w Kościele, lecz Kościół na terenie państwa. Stąd uzgodnienia dotyczące działań Kościoła w sektorach objętych prawem państwowym, jak małżeństwo, wojsko, więzienie, miejsca publiczne. Po prostu państwo nie ignoruje faktu, że żyją ludzie religijni — w tym przypadku: katolicy — w wojsku, zakładach zamkniętych, a także faktu, że oni uznają małżeństwo za sakrament. Nie ma konkordatu, gdzie nie ma katolików. Ale też nie na wiele zdałby się konkordat, jeśli by zasoby duchowe katolików okazały się ubogie: wiara powierzchowna, zaangażowanie społeczne słabe, wrażliwość na dobro wspólne przytłamszona egoizmem czy partykularyzmem, godność osoby poniewierana, moralność społeczna zdeprawowana. Konkordat stwarza szansę Kościołowi, ale jej wykorzystanie zależy od ludzi. Prawem nie zastąpi się gorliwości, ani nie wyręczy ducha. Umowa gwarantuje Kościołowi wolność, ale nie zapewnia mu monopolu oddziaływania. Zapewnienie wolności narzędziem prawa międzynarodowego nie daje Kościołowi wewnątrz państwa korzystniejszej pozycji prawnej niż innym Kościołom, zaś jego pozycja społeczna i faktyczne oddziaływanie formacyjne w ogóle nie zależy od prawa. Prawo, konkordat odgrywają rolę pomocną, istotna pozostaje formacja ludzi. Z tego punktu widzenia konkordat to wyzwanie dla Kościoła.

DE PRAEMISSIS CONCORDATI POLONICI

A r g u m e n t u m

Contributum hoc, Ex-mo Secretario Conferentiae Episcoporum Poloniae, relationibus Ecclesiam catholicam inter et Rempublicam Polonorum in rectum hominibusque favorabilem ordinem redigendis magnopere merito, dedicatum, scriptum est tempore, quo in Polonia atrox discrepantia opinionum accendebatur. Argumenta iuridica varii generis proposita obscurare non potuerunt revera problema politicum periclitari. Qua de causa conatur hic praemissa fundamentalia concordatorum modernorum enucleari. In mentem ergo revocantur: acceptatio ex parte Ecclesiae status hodiernae democratiae et ex parte status acceptatio Ecclesiae iuxta eius propriam autoconscientiam, etiam uti subiectum iuris publici internationalis; libertas religiosa tamquam basis mutuae relationis; bonum integrale hominum tamquam scopum ultimum conventionum Ecclesiam inter et statum. Explanatur adimpletionem eius missionis propriae non solum ipsi Ecclesiae sed immo communitati politicae prodesse attento valore sociali religionis et necessitate consensus fundamentalis a quo efficientia democratiae dependet. Quod ultime denodatur evolutione comprehensionis notionis laicitatis status moderni, quae loco iuridice stabilito Ecclesiae in sphaera publica non adversatur, sed contra — aequalitate iuridica adamussim servata et autonomia independentiaque Ecclesiae et status diligenter prae oculis habita — activitati propriae religionum favet.