

Ks. Krzysztof Kiełpiński*

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

HISTORIA RELACJI KOŚCIOŁ–PAŃSTWO W KOŚCIELNYM PRAWIE PUBLICZNYM. UKSZTAŁTOWANIE SIĘ JURYSDYKCJONIZMU

Wstęp

Tematyka relacji między państwem a Kościołem jest bardzo skomplikowana. Obejmuje wiele różnych państw, z których każde ma własny zespół norm określający jego stosunek do religii i Kościoła. W przypadku definicji pojęcia państwa większość z nas nie ma problemów. Większe problemy interpretacyjne pojawiają się, gdy chodzi o rozumienie wspólnoty Kościoła (katolickiego)¹.

Celem niniejszych rozważań będzie ukazanie w ujęciu historycznym i prawnym kształtowania się relacji między państwem a Kościołem. Rozwój tej relacji stanowi we współczesnym świecie przedmiot licznych badań, co uwidacznia się choćby w organizowaniu różnych konferencji naukowych o charakterze międzynarodowym. Refleksja zawarta w artykule będzie próbą usystematyzowania zdobytej wiedzy oraz zachętą dla innych badaczy do poszukiwania jeszcze lepszych rozwiązań w tej materii.

W tym kontekście system relacji państwo–Kościół należy rozumieć jako zespół specyficznych założeń doktrynalnych lub ideologicznych, którymi kierują się władze państwowe w swej polityce wyznaniowej, oraz norm prawnych i metod ich realizacji w życiu społecznym².

W artykule zostaną przedstawione najpierw systemy polityczne, a dalej stanowisko, jakie zajmuje wobec nich Kościół katolicki. W ciągu niemal dwóch tysięcy lat, które upłynęły od założenia Kościoła przez Chrystusa, nastąpiły zmiany zarówno w kwestii koncepcji państwa, jak i w świadomości Kościoła co do sposobów pełnienia swej misji w świecie. Obszar regulacji kościelnego prawa publicznego

* Ks. Krzysztof Kiełpiński – kapłan diecezji toruńskiej, kanonista; jego zainteresowania obejmują prawo świeckie i kanoniczne, a także filozofię oraz teorię prawa.

¹ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 141–149.

² Por. L. Spinelli, *Diritto Ecclesiastico. Parte generale*, Torino 1976, s. 24–27.

jest bardzo szeroki. Najprościej można byłoby określić go mianem kształtowania relacji Kościoła w wymiarze *ad extra* oraz w wymiarze międzynarodowym.

Stolica Apostolska jest tym organem, który reprezentuje cały Kościół katolicki w wymiarze zewnętrznym. Na arenie międzynarodowej Kościół katolicki może zawierać umowy bilateralne lub multilateralne oraz wysyłać swoich przedstawicieli w randze ambasadorów oraz delegatów do różnych podmiotów międzynarodowych³.

Ukształtowanie się jurysdykcjonizmu, a w konsekwencji modelu separacji wrogiej jest dowodem na to, że relacje między tym podmiotami w wymiarze zewnętrznym muszą być oparte na pewnych mechanizmach prawnych. Przedstawienie tego problemu wymaga wejścia również w obszar innych nauk, m.in. filozofii prawa oraz teorii prawa⁴.

1. Monizm religijno-polityczny oraz skutki chrześcijaństwa

Wszystkie państwa antyczne z basenu Morza Śródziemnego istniejące w momencie pojawienia się chrześcijaństwa charakteryzowały się monizmem polityczno-religijnym. Miał on charakter totalny, a jego cel był podwójny: polityczny oraz religijny⁵.

Elementem podstawowym takiego systemu było utożsamianie władzy religijnej i politycznej. Posiadający władzę w państwie był jego głową i najwyższym kapłanem w porządku religijnym. Wznoszono mu posągi, a poddani otaczali je czcią. Rządzącym w tym okresie przypisywano atrybuty boskie, a od podwładnych wymagano, aby sprawowali akty kultu i składali przed statuą władcy odpowiednie ofiary. Większość religii w tym czasie, poza religią żydowską, było politeistycznych. Ustanowienie w panteonie bogów kolejnego nie napotykało większych kłopotów. Pojawienie się jeszcze jednego boga sprawiało, że wspólnota polityczna integrowała się wokół władcy⁶.

Historia wyróżnia dwie wersje monizmu: wschodnią i zachodnią. Monizm wschodni miał charakter hierokracji; pierwiastek religijny dominował w nim nad tym politycznym. Wersja zachodnia zaś – ukształtowana w państwach, takich jak Grecja i Rzym⁷ – zakładała włączenie elementu religijnego w strukturę polityczną. Sferze politycznej podporządkowane były wszystkie dziedziny życia obywatela, w tym także życie religijne. Religia była postrzegana jako instrument w walce

³ Por. W. Góralski, *Wstęp do prawa wyznaniowego*, Płock 2003, s. 9.

⁴ Por. A. Mezglewski, *Systemy relacji państwo-Kościół w ujęciu historycznym*, w: *Prawo wyznaniowe*, A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, Warszawa 2008, s. 13.

⁵ Por. D. Jaeger, *Il diritto nella Bibbia*, Assisi 1960, s. 67.

⁶ Por. N. Turchi, *La religione di Roma*, Bologna 1939, s. 251–279; P. Sobczyk, *Kościół a wspólnoty polityczne*, Warszawa 2005, s. 69.

⁷ Por. A. Dębiński, *Kościół i prawo rzymskie*, Lublin 2007, s. 17–19.

politycznej. Przykład stanowi Cesarstwo Rzymskie, gdzie wszystkie kwestie kultu religijnego były częścią administracji publicznej. W tym czasie dokonano podziału na *ius sacrum* i *ius profanum*. Z perspektywy jednostki przynależność do wspólnoty religijnej miała charakter publiczny. Nie było w tym czasie wolności religijnej w wymiarze indywidualnym. Panowała tolerancja, która zakładała, że każdy lud może zachować swoje wierzenia i tradycję. Wierzenia jednostki były ściśle połączone z grupą religijną. Totalność wspólnoty pochłaniała jednostkę i jej autonomię. Wymóg poszanowania przez państwo wolności sumienia i praktyk religijnych jako praw należnych jednostce nie był znany w tym systemie⁸.

Chrześcijaństwo przyniosło światu religii nowe założenia. Jezus Chrystus ustanowił nową religię. Religia to przymierze, które dokonuje się między Bogiem i człowiekiem, a jedynym pośrednikiem jest sam Chrystus. Taka koncepcja stała się przeciwagą dla monizmu polityczno-religijnego. W kościelnym prawie publicznym nazwano ją dualizmem polityczno-religijnym.

Działalność Jezusa Chrystusa była spektakularna. Przemierzał On całą Palestynę – z północy na południe i ze wschodu na zachód. Założył strukturę widzialną, zwaną Kościołem. W Jego zamyśle miała być ona wspólnotą zupełnie odrębną wobec wspólnoty państwa. Władzę w Kościele Chrystus przekazał Kolegium Apostołów z Piotrem na czele. Miała się ona przejawiać w trzech istotnych wymiarach: nauczania, uświęcania i rządzenia⁹.

Fundamentalne znaczenie w tym zakresie mają wskazania Chrystusa zawarte w dwóch opisach ewangelicznych. Pierwszy z nich ukazuje faryzeuszy rozmawiających z Jezusem o podatku. Pytają Go, czy wolno płacić podatek Cesarzowi. Odpowiedź Jezusa ma charakter nie kazuistyczny, lecz uniwersalny: „Oddajcie cesarzowi to, co cesarskie, a Bogu to, co należy do Boga”¹⁰. Wyjaśnienie to zdecydowanie wykracza poza mentalność przywódców duchowych ówczesnego Izraela. Chrystus w tej scenie wskazał, że istnieją dwa odrębne podmioty władzy: religijna i polityczna. Konsekwencje tego rozdziału można dostrzec w wymiarze indywidualnym i społecznym. Przyjmując zasadę Chrystusa, nie można utożsamiać Boga z cesarzem i nie wolno unifikować obowiązków ludzi wobec Boga z obowiązkami wobec cesarza. Chrystus zdecydowanie odrzucił system relacji ukształtowany przez monizm religijno-polityczny, którego główna idea zakładała, że władza zarówno religijna, jak i polityczna będzie skoncentrowana w jednym podmiocie¹¹.

⁸ Por. G. Górski, *Ewolucja ustroju w Rzymie*, w: *Historia ustroju państw*, red. G. Górski, A. Salmanowicz, Warszawa 2005, s. 30.

⁹ Por. R. Sobański, *Kościół jako podmiot prawa*, Warszawa 1983, s. 176–177.

¹⁰ Por. Mt 22, 17 i Łk 20,25.

¹¹ Por. T. Loska, *Ewangelia według św. Mateusza. Księga spełnionych obietnic Bożych*, Katowice 1995, s. 205; J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 17.

W drugim fragmencie biblijnym przesłuchiwany Chrystus wyznaje Piłatowi, że jest królem. „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mego głosu”¹².

Chrystus wyraża swoją opinię wobec przedstawiciela władzy państwowej, który musi jej używać, aby mieć posłuch wśród obywateli. Syn Boży występuje jako założyciel nowej społeczności – całkowicie odrębnej od wspólnoty politycznej. Jej wyróżnikiem jest prawda oraz siła w wymiarze moralnym. Nie ma ona żadnych powiązań z utartym systemem monistycznym. Wyznaczony został dualizm dwóch porządków życia w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym¹³.

Uczniowie Chrystusa stali się wyznawcami nowej religii. Była ona całkowicie inna niż religie pogańskie i religia żydowska. Apostołowie w swoim nauczaniu wielokrotnie podkreślają niezależność wobec religii żydowskiej i władz rzymskich. W postępowaniu chrześcijan w pierwszych trzech wiekach można zauważyć wyraźny dualizm. Oryginalność ich postaw przekładała się na posłuszeństwo wobec cesarza w sprawach doczesnych i nieposłuszeństwo w sprawach religijnych¹⁴. Posłuszeństwa wobec rządzącego w porządku doczesnym była uwarunkowane tezą, że wszelka władza w tej perspektywie pochodzi od Boga.

Zdecydowany sprzeciw chrześcijanie okazywali wobec rzymskich religii i tradycji. Zwłaszcza wobec przydawania cesarzowi atrybutów boskich i nazywania go mianem *sacerdos* oraz *pontifex*. Określeń tych używali bowiem wyłącznie w stosunku do Chrystusa. Nie zgadzali się również z nakazem składania ofiar przed posągami cesarza. I z tej to przyczyny oskarżano ich o najcięższe przestępstwo polityczne – zniewagę władzy cesarskiej.

Chrześcijanie stworzyli w Cesarstwie Rzymskim nową wspólnotę religijną. Jej celem było wyzwolenie człowieka z totalności, która cechowała ówczesny monizm polityczno-religijny. Zarys tej koncepcji znajdujemy w Listach św. Pawła, a jej rozwinięcie – w pismach apologetów z II i III wieku. Nowatorska religia z jednej strony zjednywała sobie zwolenników z różnych warstw społecznych, z drugiej zaś była przedmiotem ataków ze strony obrońców tradycyjnych zasad mocno zakorzenionych w mentalności rzymskiej. Chrześcijanie zapoczątkowali proces kruszenia dotychczasowego porządku społecznego, politycznego i prawnego. Skutkiem szerzenia się tych idei były prześladowania wymierzone w chrześcijan. Apologeci chrześcijańscy w swoich pismach byli lojalni wobec państwa i dopominali się od władz szacunku wobec każdego człowieka. Byli pionierami, ponieważ jako pierwsi domagali się wolności religijnej, a więc czegoś, o czym w tamtych

¹² Por. J 18,33–37.

¹³ Por. J. Krukowski, *Konkordaty współczesne. Doktryna. Teksty* (1964–1994), Warszawa 1995, s. 17.

¹⁴ Por. L. Dubel, *Historia doktryn politycznych i prawnych do końca XIX wieku*, Warszawa 2002, s. 88.

czasach nie słyszano. Chrześcijanie chcieli prawa do swobodnego wyznawania swojej wiary. Strona państwowa traktowała ich jako wyznawców religii prawnie niedozwolonej. Kościół kształtował w tym czasie własną strukturę religijną i organizacyjną, odrębną od struktury państwowej¹⁵.

Sytuacja w stosunkach między chrześcijaństwem a władzami imperium rzymskiego zaczęła się normalizować po edyktie mediolańskim, ogłoszonym w 313 roku. Cesarz Konstantyn Wielki zapewnił wyznawcom religii chrześcijańskiej pewne przywileje, które miały regulacje prawne. Państwo uznało wolność religijną dla chrześcijan na zasadzie równości. Wyznawca mógł bez żadnych utrudnień postępować zgodnie z zasadami danej religii, pod warunkiem że uznał ją za swoją. W rzeczywistości oznaczało to zerwanie związku między państwem a religią pogańską. Treść zawarta w edyktie miała nie tylko uniwersalne znaczenie dla kształtowania się relacji chrześcijaństwo–państwo w ówczesnym świecie. Dokument ten wyprzedzał epokę budowania związku między dwiema wielkimi i ważnymi wspólnotami – państwem i chrześcijaństwem, którego emanacją jest Kościół¹⁶.

Innym elementem, który zawarto w piśmie z 313 roku, było uznanie osobowości prawnej Kościoła katolickiego w Cesarstwie Rzymskim. Dało to możliwość publicznego sprawowania kultu chrześcijańskiego, zakładania stowarzyszeń religijnych o osobowości prawnej, posiadania własnych świątyń i cmentarzy. Zwrócono również skonfiskowane wcześniej nieruchomości, których właścicielem był Kościół.

Według Józefa Krukowskiego edykt mediolański otworzył drogę do wprowadzenia w życie zasady dualizmu religijno-politycznego, opartego na Ewangelii. Niestety, antyczna koncepcja monizmu nie została odrzucona całkowicie. Józef Krukowski stwierdził, że przełom konstantyński zachęcał władców do przywrócenia koncepcji monistycznych w wersji chrześcijańskiej¹⁷.

Pomimo uznania edyktu mediolańskiego przez późniejszych władców struktura wewnętrzna cesarstwa pod kątem religijnym musiała być ujednolicona. Cesarz Konstantyn uważał, że może to osiągnąć za pomocą ujednoliconej i uległej postawy wobec Kościoła. Jednak bardzo szybko odszedł od tej koncepcji budowania relacji z Kościołem. Po śmierci Konstantyna wykształcił się nowy system relacji między państwem a Kościołem, zwany cezaropapizmem.

Cezaropapizm był systemem powiązań między państwem a Kościołem. Najwyższy organ władzy państwowej rościł sobie prawo do supremacji nad władzą kościelną. Konsekwencją tego podejścia były nadzór i kontrola nad działalnością

¹⁵ Por. M. Żywczyński, *Kościół i społeczeństwo pierwszych wieków*, Warszawa 1985, s. 105–106.

¹⁶ Por. W. Wójcik, *Doktryny średniowieczne o stosunku dwu władz i udzieleniu pomocy świeckiej*, „Prawo Kanoniczne”, 10 (1967) nr 1–2, s. 106.

¹⁷ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 21.

Kościoła oraz wpływ na jego sprawy wewnętrzne. Funkcjonowały dwie odmiany cesaropapizmu: wschodnia i zachodnia¹⁸.

Cesaropapizm wschodni ukształtował się w 380 roku w Bizancjum. Według Michała Poniatowskiego formalnym jego początkiem było ogłoszenie przez cesarza Teodozjusza Wielkiego edyktu „o wierze katolickiej”. Nadał on religii katolickiej status państwowy. System opierał się na konkretnych zasadach. Pierwsza z nich stanowiła, że katolicyzm jest religią państwową cesarstwa. Druga głosiła brak tolerancji dla wyznawców religii pogańskiej. Trzecia zakładała ingerencję władzy państwowej w wewnętrzne sprawy Kościoła. Ostatnia zasada wprowadziła odrębność podmiotów władzy kościelnej od podmiotów władzy państwowej.

Różnica między cesaropapizmem wschodnim a monizmem polityczno-religijnym – na co zwraca uwagę Michał Poniatowski – wynikała z zasady czwartej. W systemie tym Kościół dość szybko został włączony w strukturę polityczną państwa.

Hugo Rahner dokonał podziału na „wolny Kościół zachodni” i „wschodnią wszechwładzę państwową”¹⁹.

W tym czasie naturalną rzeczą było, że władze państwowe ingerowały w sprawy dogmatyczne i liturgiczne Kościoła: cesarze obsadzali urzędy biskupie oraz zwoływali synody i sobory powszechne. Nie wywoływało to sprzeciwu. Cesaropapizm w wersji wschodniej swoją potęgę osiągnął za panowania Justyniana. Cesarz ten groził surowymi karami za przestępstwo apostazji i herezji w przypadku sprzeciwienia się wspólnotnie Kościoła²⁰. Państwo prezentowało wrogą postawę wobec pogan i heretyków.

Zupełnie inna sytuacja panowała wówczas na zachodzie Europy. W 476 roku upadło Cesarstwo Rzymskie. Kościół łaciński podjął się misji ewangelizacji narodów barbarzyńskich. Dla nowych ludów europejskich papież uosabiał władzę duchową i religijną, a jego stolica była ośrodkiem życia politycznego. Społeczeństwa te przyjęły system prawny opierający się na założeniach prawa rzymskiego, co zresztą zgadzało się z dążeniami Kościoła. Wprowadzono nowe ustawy: *leges romanae barbarorum*. Nowe prawo ukształtowało relację między Kościołem a państwem. Skutkiem tego powstała nowa społeczność religijno-polityczna, tzw. Święte Cesarstwo Rzymskie – *Sacrum Imperium Romanum*.

¹⁸ Por. M. Poniatowski, *Dualizm religijno-polityczny w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa*, w: *Reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo*, red. M. Sitarz, P. Sitarz, H. Stawniak, Lublin 2014, s. 211–239.

¹⁹ Por. H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. M. Radożycka, J. Radożycki, Warszawa 1986, s. 292.

²⁰ Por. W. Plöchl, *Geschichte de Kirchenrechts*, t. 1, s. 112.

System ten oparty został na dualizmie chrześcijańskim, w którym wyróżniono dwie władze: duchową i świecką²¹.

Cesaropapizm zachodni miał dwie wersje: frankońską i germańską. Pierwsza powstała w państwie frankońskim. Koronacja na króla Franków Pepina Małego stała się wiodącym wydarzeniem w historii relacji państwa i Kościoła. Podczas koronacji odbył się specjalny obrzęd namaszczenia na króla. Ten symboliczny akt miał wyrażać przekonanie, że władza pochodzi od Boga. W konsekwencji królowie frankońscy otrzymywali więc specjalne uprawnienia do opieki nad Kościołem. Momentem szczytowym ceszaropapizmu zachodniego była koronacja Karola Wielkiego w 800 roku. System opierał się na konkretnych zasadach. Władca frankoński miał przede wszystkim nieść pomoc Kościołowi, aby wspólnota kościelna mogła osiągnąć swoje cele. Drugim zadaniem władcy była obrona Kościoła przed atakami Arabów i Saracenów. Rola papieża została ograniczona do modlitwy o pomyślność całej społeczności imperium. Imperator frankoński, podobnie jak władca bizantyjski, sprawował nadzór nad Kościołem. Różnica między tymi systemami polegała na tym, że władca wschodni uznawał odrębność struktury kościelnej. Działalność władcy Franków obejmowała wzmocnienie pozycji Kościoła poprzez władzę państwową²².

Warto wspomnieć – za Józefem Krukowskim – że władca frankoński nigdy nie poniżał papieża; respektował jego zwierzchnictwo, chociaż miało ono charakter ograniczony. Specyficznym przywilejem władców w tym okresie było stanowienie prawa dla wspólnoty Kościoła. Cesarz pełnił również władzę administracyjną, a także rozstrzygał spory kościelne. *De facto* wykonywał więc także władzę sądowniczą²³. Opisany system stworzył możliwość rozwijania wpływów przez osoby duchowne. Duchowni stali się kreatorami postaw w różnych dziedzinach życia. W ceszaropapizmie wschodnim było inaczej, gdyż tam akcent był położony na ludzi świeckich, czyli laikat.

Druga wersja ceszaropapizmu zachodniego, germańska, zrodziła się wraz z koronacją księcia Ottona I na cesarza. Dokonał tego papież Jan XII w Bazylice św. Piotra w Rzymie w 962 roku. Cesarz oraz jego następcy uprawiali wobec papieża i Kościoła politykę supremacji. Podporządkowali sobie wspólnotę Kościoła poprzez system feudalny, na mocy którego władca świecki nadawał urząd kościelny wraz z beneficjum. Było to całkowite uzależnienie Kościoła od władzy świeckiej. Cesarz wielokrotnie ingerował w sprawy wewnętrzne Kościoła. Niektórzy władcy wpływali na wybór papieża i, w przypadku elekcji, domagali

²¹ Por. Cz. Kolibski, *Państwo i Kościół od I do XX wieku*, Lublin 2009, s. 18–34.

²² Por. J. Krukowski, *Kościół w życiu publicznym*, Częstochowa 1996, s. 24–56.

²³ Por. J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 24–26; A. Dębiński, *Ustawodawstwo karne rzymskich cesarzy chrześcijańskich w sprawach religijnych*, Lublin 1990, s. 48–51.

się, aby zwierzchnik Kościoła złożył przysięgę na wierność cesarzowi²⁴. System ten doprowadził w wiekach IX i X do wielkiego kryzysu. Przejawem tego była symonia, upadek obyczajów oraz inwestytura.

Na tak kształtowaną politykę nie mogło zabraknąć odpowiedzi Kościoła. Wielu myślicieli oraz papieży tego okresu wyrażało wobec niej swój sprzeciw. W tym kontekście warto przytoczyć choćby list papieża Gelazego I do cesarza Anastazego z 494 roku. Dokument ten zawierał wzorzec kształtowania relacji między Kościołem a państwem. Jego ideą przewodnią było ukazanie autonomii dwóch władz: świeckiej i duchowej. List zawierał cztery tezy.

Pierwsza teza, którą wysunął Gelazy I, dotyczyła rozróżnienia dwóch najwyższych władz w zakresie religijnym i państwowym. Wyrażone to zostało odpowiednimi pojęciami: *auctoritas* oraz *potestas*. Na władzy duchowej ciążyła większa odpowiedzialność, gdyż sprawujący ją muszą zdać sobie sprawę ze swoich czynów przed Bogiem. Druga teza została wyrażona w formie nakazu. Dotyczył on rozgraniczenia kompetencji dwóch władz. Trzecia teza zakazywała koncentrowania władzy duchowej w jednym podmiocie państwowym. Ostatni postulat dotyczył swego rodzaju autonomii i niezależności. Chodziło o zależność władzy doczesnej od duchowej w sprawach natury duchowej oraz zależność władzy duchowej od doczesnej w kwestii inwestytury, udzielania beneficjum. Formuły papieża Gelazego były przytaczane przez kolejnych papieży²⁵.

Podsumowując ten okres w historii relacji między państwem a religią, można stwierdzić, że był on bardzo skomplikowany. Wielki wpływ na kształtowanie się relacji tych dwóch ośrodków władzy miało chrześcijaństwo.

Średniowieczna koncepcja społeczności jako *christianitas* przechodziła różne przejawy. Od I do X wieku w relacjach między państwem a religią można dostrzec różnice. Stabilną pozycję posiadało państwo. Korzystnie prezentowała się strona państwowa i to ona zdecydowanie dominowała nad władzą religijną. Państwo chciało totalnie podporządkować sobie religię i wspólnotę Kościoła. Poczynania władców miały charakter wysublimowanego oddziaływania na religię i wspólnotę Kościoła w postaci przywilejów oraz praw. Papież Gelazy I starał się przeciwstawić tej zależności. Sytuacja zmieniła się diametralnie podczas reformy gregoriańskiej, która sprawiła, że pozycja Kościoła stała się nadrzędną.

W tej części artykułu zostanie przedstawiona teokracja papieska, której szczyt rozwoju przypadł na wieki XI i XII.

²⁴ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 23–26.

²⁵ Por. M. Poniatowski, *Dualizm religijno-polityczny*, s. 230–232; T. Włodarczyk, *Konkordaty. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*, t. 1, s. 48; H. Rahner, *Kościół i państwo*, s. 166; K. Dopierała, *Księga papieży*, Poznań 1996, s. 47.

2. Teokracja papieska – teoria bezpośredniej władzy Kościoła

Papież Grzegorz VII ogłosił reformę gregoriańską w 1075 roku w Europie Zachodniej. Jej celem było wyrwanie wspólnoty Kościoła spod zależności wobec władców państwowych. W literaturze politycznej i prawnej dążenie zostało określone mianem „teokracji papieskiej” oraz „papocezaryzmu”. Do rozwoju tego systemu przyczynili się papieże: Innocenty III (1198–1215), Innocenty IV (1243–1274), Bonifacy VIII (1294–1303). Opinie teologów nie miały charakteru dogmatycznego. Powstały w wyniku złej i skrajnej interpretacji dualizmu chrześcijańskiego²⁶.

Przedmiotem interpretacji były fragmenty zawarte w Piśmie Świętym, które oddziaływało na całą społeczność średniowieczną. Idea *christianitas* miała kształtować jedność Europy, która była pojmowana jako wartość łącząca Kościół i państwo. Człowiek żyjący w średniowiecznej Europie był obywatelem i chrześcijaninem. Jedność była pobożnym życzeniem, gdyż w rzeczywistości ścierały się ze sobą dwa skrajne poglądy – cesaropapizm i papocezaryzm.

Zwolennicy papocezaryzmu pragnęli udowodnić swoją tezę poprzez egzegezę perykopy zawartej w Ewangelii św. Mateusza. Scena biblijna dotyczyła wyznania Piotra pod Cezareą Filipową. Chrystus skierował słowa do św. Piotra: „Cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie”²⁷. Interpretacja ta pozwalała sądzić, że papież był dzierżycielem władzy, która wprost i bezpośrednio pochodziła od Boga.

Zwolennicy papocezaryzmu poszukiwali kolejnych argumentów, które w krótkim czasie stały się podstawowym elementem systemu teokracji papieskiej. W innym fragmencie Pisma Świętego użyto interpretacji alegorycznej, która miała wzmocnić władzę papieża. Chrystus w ogrodzie Oliwnym kieruje słowa do Piotra, który dzierżył w ręku dwa miecze. Miecze symbolizowały dwie władze. Miecz wymierzony w Malchusa stał się symbolem władzy doczesnej, natomiast w Annasza – władzy duchowej. Zwolennicy papocezaryzmu ogłosili tezę, że każdy następca św. Piotra może używać jednego z tych mieczy, a papież jest posiadaczem pełnej władzy w wymiarze duchowym i doczesnym. Władza ta pochodzi bezpośrednio od Boga. Papież używa władzy duchowej bezpośrednio, natomiast cesarzowi udziela delegacji w sprawowaniu władzy doczesnej. Skutkiem tego stała się zależność władzy doczesnej od władzy duchowej, sprawowanej przez papieża. Zwolennicy takiego systemu ukształtowali doktrynę opartą na konkretnych zasadach²⁸. Zasada nadrzędna zakładała, że władza kościelna ma prawo regulować

²⁶ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 31.

²⁷ Por. Mt 16,19.

²⁸ Por. H. J. Berman, *Prawo i rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1995, s. 114–135.

relacje między podmiotami. Władza państwowa musiała okazywać posłuszeństwo względem władzy papieskiej. W myśl tej zasady papieżowi i jego władzy podlegają wszyscy *christianitas*; są oni wyjęci spod władzy cesarza w wymiarze duchowym. Był to przełom, dzięki któremu zrywano z cezarpapizmem. Papież mógł rządzić Kościołem w sposób wolny i niezależny. Duchowni i dobra kościelne byli wyjęci z pod prawa państwowego. Nie podlegali jurysdykcji cesarskiej. Kompetentną do takich działań była strona kościelna. Konsekwencją tego było udzielenie duchownym przywilejów sądowych, zwolnień podatkowych oraz innych uprawnień. Władza świecka nie mogła już ingerować w sprawy wewnętrzne Kościoła²⁹.

W bardzo szybkim tempie prawo kanoniczne przejęło supremację nad ustawami świeckimi. Te ostatnie były dokumentami podlegającymi nakazom prawa Bożego i kościelnego. Każdy obywatel mógł sprzeciwić się ustawie lub rozkazowi, jeśli były one niezgodne z prawem Bożym lub kanonicznym. Świeckie zapisy prawne były uznane za nieważne i niebyłe, jeśli odbiegały od prawa Bożego³⁰.

Najbardziej kontrowersyjnym postulatem zwolenników papocezaryzmu było prawo władzy kościelnej do osądzania cesarza, urzędników oraz ich działań. Cesarz mógł cieszyć się zaufaniem społecznym, tylko gdy został ukoronowany przez papieża. W przypadku naruszenia przez cesarza przepisów prawnych lub norm obyczajowych był on karany ekskomuniką i automatycznie tracił posłuch u podwładnych.

Jeszcze jednym prawem papieskim było podejmowanie decyzji w kwestiach pokoju i wojny. Co istotne, zakres działań i kompetencji Kościoła, jakiego domagali się zwolennicy papocezaryzmu, nie pozostawał tylko w sferze teorii.

Papocezaryzm był koncepcją skrajną, a interpretacje teologów były wielokrotnie naciągane i fałszywe. Józef Krukowski objaśnia właściwe znaczenie słów zawartych w Ewangeli i nadmiernych roszczeniach papieża. Teokracja papieska miała być odpowiedzią Kościoła na zgubną koncepcję cezarpapizmu. Negatywnym skutkiem konfrontacji obu koncepcji była nieustanna walka między papieżem a cesarzem. W wyniku tych walk doszło do rozbicia idei *christianitas* w społeczeństwie. Inną negatywną konsekwencją walk między papieżem a cesarzem było stworzenie uprzywilejowanych stanów oraz szeroki wachlarz przywilejów i praw, którymi cieszyli się duchowni³¹.

Pozytywnym aspektem powstania tej koncepcji było uniezależnienie się Kościoła od wpływów i dominacji państwowej. Efektem działań cesarza były niepowodzenia w kwestii podporządkowania Kościoła oraz doprowadzenie do

²⁹ Por. J.R. Strayer, *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton 1970, s. 22.

³⁰ Por. Y. Congar, *The Historical Development of Authority in the Church. Points for Christian Reflection*, w: *Problems of Authority. An Anglo-French Symposium*, ed. by J.M. Todd, London-Baltimore 1962, s. 139–140.

³¹ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 33.

głębokich podziałów i kryzysów w przestrzeni życia społecznego, religijnego i politycznego. Zwolennikom i przeciwnikom obu opisywanych systemów przez kolejne lata towarzyszyła refleksja nad zaistniałą sytuacją społeczną, polityczną i religijną. Na gruzach teokracji papieskiej powstała nowa teoria, która miała nadać szczególny charakter relacjom Kościół–państwo. Była to idea pośredniej władzy Kościoła w porządku doczesnym.

2.1. Teoria pośredniej władzy Kościoła w porządku doczesnym

Warunki historyczne sprawiły, że idea *christianitas* w średniowiecznej Europie się nie sprawdziła. Polaryzacja społeczna oraz idee antropocentryczne, w szerszym znaczeniu ukształtowanie się myśli różnych filozofów takich jak: Marsyliusz z Padwy, Wilhelm Ockham, Erazm z Rotterdamu nie pozwoliły na utrzymanie się teokracji papieskiej w porządku doczesnym. Epoka nowożytna wymusiła rewizję relacji między państwem a Kościołem. Zajęli się tym hiszpańscy dominikanie. Zainicjowana została koncepcja pośredniej władzy Kościoła w porządku doczesnym przez Tomasza de Vio, który znany był pod nazwiskiem „Kajetan”. Kontynuowali ją Franciszek Suárez, Robert Bellarmin oraz Franciszek de Vitoria. Koncepcja pośredniej władzy kościoła w porządku doczesnym została wypromowana przez jezuitę Roberta Bellarmina. Jego zdaniem papież posiada władzę, której przedmiotem są tylko i wyłącznie sprawy duchowe. Sprawowanie tej władzy może dokonywać się w wymiarze doczesnym. Papież nie ma władzy czysto doczesnej. Może on ją wykonywać wobec spraw doczesnych, które włączone zostaną w ostateczny cel człowieka³².

Stanowiska Bellarmina zostało doprecyzowane przez Suáreza. Wskazał on, że w zasięg władzy duchowej papieża wchodzi sprawy mieszane (*res mixtae*), a więc takie, które podlegają i władzy duchowej, i władzy doczesnej. Nie mogą być one regulowane jednostronnie. Pogląd Suáreza został oparty na czterech zasadach, które przyjęli kanoniści i teologowie. Warto dodać, że znalazły się one w oficjalnych dokumentach Stolicy Apostolskiej oraz w regulacjach konkordatowych.

Zasada pierwsza stwierdzała, że ludzkość została poddana pod zarząd dwóch władz: duchowej i doczesnej. Państwo i Kościół Suaerez porównał do dwóch organizmów. Państwa są niezależne od Kościoła w kwestiach politycznych. Kościół zaś ma pełnię władzy w sprawach duchowych, które z kolei nie podlegają kompetencjom państwa. Zasada druga wskazywała na odpowiedzialność wszystkich ludzi za sprawy duchowe i doczesne przed Bogiem. Odpowiedzialność miała wymiar indywidualny i wspólnotowy. Została rozciągnięta na jednostkę i całe społeczności. Kościół ze swojej natury został upoważniony przez Boga do reprezentowania Go, nauczania prawd objawionych, ochrony prawa Bożego w postaci

³² Por. tamże, s. 39.

prawa naturalnego i objawionego. Zasada trzecia podkreślała, że władza państwowa nie może nakazywać i zabraniać takich działań, które naruszałoby prawo Boże i ustawy kościelne. Państwo powinno sprzyjać Kościołowi w osiąganiu jego własnych celów duchowych. Zasada czwarta nadawała Kościołowi pewne uprawnienia – mógł on dokonywać oceny działalności prowadzonej przez państwo w sprawach doczesnych z punktu poszanowania prawa Bożego, osądzać ustawy państwowe i deklarować ich nieważność, gdyby okazało się, że są one sprzeczne z prawem Bożym i celem ostatecznym człowieka³³.

Franciszek Suárez stwierdził, że konieczne jest, aby powstały pewne normy w postaci pozytywnego prawa, które regulowałyby relację między dwoma ośrodkami władzy. Sugestię tę wykorzystano w budowaniu i kształtowaniu relacji między Kościołem a państwami nowożytnymi. Niestety, już w samej epoce nowożytnej powstała nowa teoria, która przyniosła wiele niekorzystnych zmian w tej materii.

Na gruzach idei *christianitas* wyrosły dwa typy państw: katolickie i protestanckie. Reformacja wyznaczyła nowy trend nie tylko wobec państwa, ale w różnych dziedzinach życia również zmieniła strukturę i działalność Kościoła. Przedstawione relacje między państwem a Kościołem miały pokazać ich ewolucję, która z czasem doprowadziła do zupełnie innych postaw, które na stałe pojawiły się w prawodawstwie międzynarodowym w XVIII i XIX wieku. Monizm, następnie cesaropapizm i papocezaryzm były systemami, które próbowały zawłaszczyć i przypisać hegemonię tylko jednej stronie. Zapomniano o autonomii i niezależności, które wypływały z dualizmu chrześcijańskiego.

Na przełomie XVI i XVII wieku systemem dominującym w Europie Zachodniej był jurysdykcjonizm. W moim przekonaniu była to konsekwencja woluntarystycznej koncepcji człowieka i świata, która próbowała zastąpić średniowieczne ukształtowane *ratio*. Idąc krok dalej, można postawić tezę, że przyczyn dalszych można szukać już w cesaropapizmie i papocezaryzmie. Ukształtowane relacje państwa i Kościoła w połączeniu z powstałą filozofią Marsyliusza z Padwy, Grocjusza, Puffendorfa i Hobbesa dały impuls do ukształtowania się nowego systemu relacji między Kościołem a państwem.

3. Jurysdykcjonizm

Zanim zostanie zdefiniowany i przybliżony jurysdykcjonizm, należałoby poszukać bliższych przyczyn, które wpłynęły na powstanie takiego systemu. W moim przekonaniu należałoby przyczynę bliższą związać z Marsyliuszem z Padwy, którego określiłbym ojcem jurysdykcjonizmu w wymiarze filozoficznym³⁴.

³³ Por. tamże, s. 40.

³⁴ Por. Marsyliusz z Padwy, *Obrońca Pokoju*, tłum. W. Seńko, Kęty 2006, s. 1–10.

Marsylisz położył podwaliny pod inne spojrzenie na instytucje państwa i Kościoła, a jego myśl stanowiła rewolucję w wymiarze filozoficznym i społecznym.

Marsyliusz z Padwy urodził się w 1280 roku. Należał do średniej warstwy mieszczańskiej. Jego ojciec był notariuszem. Marsyliusz studiował w Padwie filozofię pod kierunkiem awerroisty Piotra d'Abano oraz prawo i medycynę. W latach 1311–1313 przebywał w Paryżu i spotykał się z Janem Janduno i Wilhelmem Ockhamem. W latach 1319–1326 wykładał w Paryżu logikę Arystotelesa na wydziale filozofii i jednocześnie studiował teologię. W tym czasie (1319–1324) napisał swoje wielkie dzieło *Defensor pacis*. Potajemnie utrzymywał bliskie relacje z cesarzem Ludwikiem Bawarskim. Miały one wpływ na kształtowanie się jego myśli. Padewczyk należał do obozu zwolenników cesarza. W tym czasie Padwa była związana z papieżem.

W 1316 roku papież Jan XXII rozpoczął swój pontyfikat. Marsyliusz przybył do Awinionu, ponieważ miał tam załatwić sprawy związane z beneficjum. Wrócił jednak z niczym. Niekiedy błahostka lub upokorzenie stają się przyczyną buntu wobec przełożonego. W tym przypadku było podobnie. Marsyliusz chciał zemścić się na papieżu za upokorzenie, które go spotkało, dlatego napisał swoje opus magnum.

Tekst *Defensor pacis* odnosił się do ważniejszych argumentów papieskich. Zawierał myśli wielkich filozofów: Arystotelesa, Szkota, Ockhama. Marsyliusz wiele miejsca poświęcił również Biblii. Dzieło składało się z trzech części³⁵. Pierwsza opisuje idealny ustroj społeczny w państwie, w sposób szczególny rolę władcy z wyraźnym zaznaczeniem suwerenności ludu. W częściach drugiej i trzeciej autor, używając formy dialektycznej, podważa argumenty wysuwane przez zwolenników papieża oraz dokonuje ogólnej analizy sytuacji Kościoła. Filozof wpierw wyjaśnił temat rozprawy oraz swoje intencje, a także sposób podziału swojego dzieła. Według Marsyliusza celem państwa jest umożliwienie obywatelom dobrego życia. Zostało ono stworzone po to, aby zapewnić ludziom bezpieczeństwo i ład. Państwo było podzielone na sześć części: rzemieślniczą, wojskową, finansową, kapłańską, rolniczą i sądowniczą. Odpowiednie funkcjonowanie każdego ze stanów uzależnione było od ustroju politycznego, a także od ustanowionego prawa. Idealnym ustrojem politycznym była monarchia elekcyjna. Monarcha oraz pozostali obywatele podlegali prawu. Rządy prawa zabezpieczały wyroki przed błędami zdarzającymi się z powodu pomyłek lub porywów uczuć i woli. Marsyliusz wyraźnie wskazał, że tylko władca tworzy prawo, które podkreśla dominację nad Kościołem. Kościół nie tworzy odrębnych praw. Jego rola to stanie na straży praw Bożych. Przyczyną sprawczą państwa jest prawodawca. Prawodawcą zaś tylko lud. Wszystko, co powstaje w państwie, musi zyskać akceptację ludu.

³⁵ Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła*, t. 3, Warszawa 1998, s. 31–45.

Marsyliusz zakładał, że władca może wybrać ludzi rozważnych i doświadczonych, aby w imieniu reszty ludu ustanowili prawo, a lud miał wyraźny głos w przypadku wyboru rządu. Monarcha, według Padewczyka, jest dopiero drugą przyczyną w kształtowaniu się rządu. W dalszych opisach Marsyliusz szczegółowo przedstawił naturę idealnego państwa. Wskazał, jakie cechy powinien mieć władca idealny. Według niego te cechy uosabiał jedynie Ludwik Bawarski. Nowością było stwierdzenie, że tylko lud, a nie Kościół, decyduje o obsadzaniu tronów³⁶. Według filozofa z Padwy Kościół, który zajmuje jedną z sześciu pozycji w państwie, nie ma podstaw do wywyższania się nad społeczeństwo.

Marsyliusz w pozostałych dwóch częściach zaproponował reformę Kościoła. Kościół, jego zdaniem, miał pełnić rolę pośrednika i moderatora działań ludzkich i przygotowywać ludzi do życia przyszłego. Jako jeden z elementów składowych państwa, Kościół – pisał Padewczyk – nie ma prawa do żadnych przywilejów. Według Marsyliusza scena biblijna opisująca sąd Piłata nad Chrystusem ilustrowała podporządkowanie Jezusa władzy świeckiej, a reforma Kościoła zakładała likwidację inkwizycji oraz zmianę struktury wewnętrznej Kościoła. Miała ona objąć również rozwiązanie sądów kościelnych³⁷. Głównym zadaniem Kościoła miało być dbanie tylko i wyłącznie o prawo Boże.

Większość swojego życia Marsyliusz spędził na dworze Ludwika Bawarskiego. W tym czasie był wykładowcą w Monachium. W 1328 roku pełnił funkcję wikaariusza cesarskiego Ludwika. Ogłosił papieża Jana XXII heretykiem. Dzieło *Defensor pacis* było krytykowane przez niektórych filozofów, w tym przez Ockhama. W końcu sam protektor Marsyliusza, po zapoznaniu się z myślami Padewczyka, usunął go z urzędu i życia politycznego³⁸.

W tym czasie w Kościele katolickim panowała wielka schizma zachodnia. Według Bolesława Kumora Kościół musiał zmagać się z zagrożeniem zewnętrznym i wewnętrznym. Rozwiązanie zaproponowała szkoła paryska, którą nazywano wtedy „trzecią potęgą”. Opierało się ono na trzech zasadach: *via cessionis* – abdykacji obydwu papieży – wybraniu nowego papieża; *via compromisi* – drodze rozstrzygnięcia kompromisowego, oraz *via consilii* – poddaniu się obydwu papieży wyrokowi soboru powszechnego³⁹. Marsyliusz z Padwy dał innym filozofom impuls do kształtowania myśli wokół relacji państwo–Kościół.

Hugo Grocjusz był wybitnym myślicielem prawnopolitycznym; sformułował cztery zasady prawa naturalnego. Na nich miały być oparte relacje między

³⁶ Por. A. Białas, *Wokół sporu papieża i cesarza o władzę – Marsyliusz z Padwy. Defensor pacis*, „Peitho. Exmina. Antiqua” (2010) 1, nr 1, s. 145–159.

³⁷ Por. tamże, s. 155.

³⁸ Por. tamże, s. 156.

³⁹ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 3, Lublin 2008, s. 66.

Kościółem a państwem. Koncepcja Grocjusza mówi o niezmienności, powszechności, racjonalizmie i świeckości prawa naturalnego. Filozof stwierdził, że „prawo naturalne jest do tego stopnia niezmiennie, że Bóg nie może go zmienić. Nawet Bóg nie może sprawić, by dwa razy dwa nie było cztery, ani też, by to, co w sobie jest złe, nie było takim”⁴⁰.

Według Romana Tokarczyka była to bardzo odważna myśl. Tokarczyk stwierdza, że Grocjusz dzielił prawo na prawo naturalne i prawo pozytywne⁴¹. Koncepcja prawa naturalnego, w połączeniu z realizmem politycznym, skutkowałą powstaniem trzech idei: umowy społecznej, suwerennej władzy i prawa do oporu. W poglądach Grocjusza można było zauważyć myśli Marsyliusza z Padwy dotyczące wyboru rządów przez naród oraz prawa do oporu. Władza w państwie reguluje wszystkie obszary ludzkiego życia, w tym życie i organizację Kościoła.

Remigiusz Sobański wykazał, że w 1407 roku została proklamowana w Paryżu deklaracja o wolności Kościoła francuskiego. Jej autorzy byli zwolennikami koncyliaryzmu – poglądu, który zakładał, że papież jest zależny od postanowień soborowych. Dodatkowo pragnęli wyjęcia Kościoła francuskiego spod władzy papieskiej i poddania go pod jurysdykcję króla Francji. Ich postulaty miały swe źródło m.in. w myśli Marsyliusza z Padwy oraz w dziele Lutra, które zostały zaczerpnięte z dzieła św. Augustyna „O państwie Bożym”. Teza zawarta w tym dziele zakładała podporządkowanie Kościoła władcy w krajach protestanckich. Władcy katoliccy rywalizowali z władcami protestanckimi. Nie chcieli być ubożsi w prerogatywy. Wykształcili wprost tendencje regalistyczne⁴². Tendencjom tym nadano nazwę jurysdykcjonizmu. Pogląd ten obejmował formę stosunków Kościół–państwo. Dotyczył on podporządkowania Kościoła władzy świeckiej. Dominacja władzy państwowej była bardzo wyraźna.

Ciekawy wniosek stawia Remigiusz Sobański. Otóż według niego jurysdykcjonizm nie jest spokrewniony z cesaropapizmem, gdyż ten pierwszy zachowuje dualizm porządków i władz. Odpowiedzialność władcy za dobro państwa rozciąga jego prerogatywy na sprawy religijne i państwowe, co ma być zgodne z interesem państwa. Trudno się z taką tezą zgodzić, ponieważ sposób poszanowania autonomii Kościoła przez cesarza miało pozorne działanie. Argumentem świadczącym przeciw były działania władców, które miały jeden jasny cel: podporządkowanie Kościoła władzy państwowej na wielu płaszczyznach.

⁴⁰ Por. H. Grocjusz, *Trzy księgi. O prawie wojny i pokoju*, t. 1, Warszawa 1957, s. 92.

⁴¹ Por. R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, Warszawa 2009, s. 96.

⁴² Por. R. Sobański, *Szkoły kanonistyczne*, Warszawa 1999, s. 50–51.

3.1. Wersja protestancka jurysdykcjonizmu

Wielki wpływ na ukształtowanie się relacji między państwem a religią miała reformacja. Ona dała początek przemianom religijnym i politycznym. Reformatorzy zerwali związki z papieżem i odrzucili niektóre dogmaty wiary.

Marcin Luter twierdził, że władza państwowa powinna dominować nad papieską. W swoich tezach mówił m.in. o kapłaństwie powszechnym. Według Lutra wszyscy mogą interpretować Pismo Święte. Odrzucił katolicką Tradycję i autorytet hierarchii kościelnej. Kościół miał charakter duchowy, był wewnętrzną organizacją i społecznością pozbawioną władzy hierarchicznej⁴³.

Odrzucenie hierarchii kościelnej oznaczało przekazanie władzy nad wspólnotą kościelną władcom świeckim. Reformacja szybko znalazła podatny grunt.

W Europie Zachodniej zaczęła kształtować się idea absolutyzmu politycznego. Swoimi korzeniami sięgał on niektórych poglądów protestanckich. Ojcowie reformacji dążyli do redefinicji wolności religii. Spojrzenie takie było związane z krwawymi wojnami i silnym tłumieniem emocji, a w konsekwencji długoletnimi wojnami religijnymi. W 1555 roku podpisano pokój w Augsburgu. Kończył on na pewien czas walki w Europie. Wypracowany kompromis został ujęty w zasadę prawną, która brzmiała: *cuius regio eius religio*. Zasada ta miała charakter prawotwórczy. Nakładała ona obowiązek posłuszeństwa wobec władcy. Uzależniała obywateli od konfesji władcy. Prawo zostało rozciągnięte na wszystkich podwładnych. Wielokrotnie poddani byli zmuszani do przyjęcia wyznania religii dominującej na danym terytorium.

Józef Krukowski zauważył, że postanowienie pokoju z Augsburgu niesie ze sobą pewne niebezpieczeństwo. Zasada daje możliwość zaistnienia teokracji świeckiej, która jest zaprzeczeniem teokracji papieskiej. Uprawnienia książąt protestanckich zostały opracowane przez wielu prawników. Zakres został określony wtedy, gdy zostały ujednolicone interesy państwa i wspólnoty religijnej. Władcy protestanccy nawiązywali do zasad wprost wyrwanych z cesaropapizmu. Ingerowali oni w wewnętrzną strukturę Kościoła. Narzucali rozwiązania teologiczne i dogmatyczne. Dochodziło do tworzenia kodeksów obyczajów i moralności, z którymi Kościół musiał się utożsamiać⁴⁴.

W tym okresie ukuto powiedzenie, że książęta faktycznie mieli klucze do sumień swoich podwładnych. Książę Kwilii, jak podaje Remigiusz Sobański w książce „Szkoły kanonistyczne” sformułował nawet maksymę: „Książę Kwilii jest na swoim terytorium papieżem”.

⁴³ Por. H. Schilling, *Marcin Luter. Buntownik w czasach przełomu*, tłum. J. Kałużny, Poznań 2017, s. 353–356.

⁴⁴ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 35.

Wielki wpływ na ukształtowanie się tej wersji jurysdykcjonizmu miał Samuel Pufendorf. Był on historykiem pruskim. Żył w latach 1632–1694. W swoich rozważaniach dokonał rozróżnienia między istotą religii a istotą etyki. Według niego etyka ograniczała się do kształtowania norm życia doczesnego i można było ją podzielić na normy prawa naturalnego oraz religię naturalną. Istota religii miała charakter teologiczny, wypływała z duszy ludzkiej, określała stosunek człowieka do Boga. Rozróżnienie poczynione przez Pufendorfa podzieliło na dwa odrębne światy państwo i Kościół. Państwo mogło w ramach etyki kształtować pewne wzorce społeczne. Kościół w sferze duchowej miał uczyć relacji do Boga. Za stronę zewnętrzną działań Kościoła było odpowiedzialne państwo. Wynikało to z podejścia, w którym człowiek ma w sobie cechę *imbecilitas*, określoną mianem bezsilności wobec samego siebie. Kościół nie był w stanie tego pokonać w człowieku, ponieważ nie posiadał skutecznych narzędzi. Według Samuela Pufendorfa jedynie państwo, za pomocą wszystkich swoich narzędzi, mogło ten stan ludzkiej egzystencji pokonać poprzez wydanie ustawy, zarządzenia lub skutecznego prawa⁴⁵.

Józef Krukowski sformułował cenną uwagę, że Pufendorf stworzył obraz Kościoła jako społeczności niedoskonałej. Kościół tworzy pewien organizm, ma swoje zasady, ale nie mają one charakteru prawa⁴⁶.

Według Krukowskiego myśli Pufendorfa zostały wykorzystane przez Rudolfa Sohna, który twierdził, że prawo kościelne nie istnieje, a jedyną zasadą, którą powinien kierować się Kościół, jest miłość. Podobną opinię wyrażał Remigiusz Sobański; sprzeciwiał się on trendom antyjurystycznym, które deprecjonowały naturę i istnienie prawa w Kościele⁴⁷.

3.2. Wersja katolicka jurysdykcjonizmu

Cesarz austriacki Rudolf IV miał wypowiedzieć bardzo ważne zdanie: „W moim kraju chcę być papieżem, arcybiskupem, biskupem, archidiaconem i dziekanem”. Przytoczona fraza nie należała do jednostkowych wydarzeń. Władcy katoliccy, mimo że zachowywali jedność z papieżem, rościli sobie prawa do wpływania na losy Kościoła w wymiarze *ad extra* i *ad intra*. Działania władców katolickich były sprzeczne z ich deklaracjami w wymiarze międzynarodowym. Król Portugalii nosił tytuł *Rex Fidelissimus*, natomiast król Hiszpanii – *Rex Catholicus*, a król Francji – *Rex Christianissimus*. Same tytuły królewskie mogły

⁴⁵ Por. R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, s. 104–106.

⁴⁶ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 36.

⁴⁷ Por. R. Sobański, *Prawo kanoniczne na tle trendów antyjurystycznych*, „Collectanea Theologica” 43 (1973) nr 4, s. 39–45; R. Sohn, *Kirchenrecht. Die geschichtlichen Grundlagen*, t. 1, Leipzig 1892, s. 1–23.

sprawiać wrażenie, że relacje między władzami a papieżem są w jak najlepszym porządku⁴⁸.

Władcy katoliccy z zazdrością przypatrywali się poczynaniom ich odpowiedników w państwach protestanckich. Władcy katoliccy z jednej strony nie chcieli wchodzić w konflikt z papieżem, a z drugiej strony pragnęli mieć po kontrolą poczynania Kościoła lokalnego. W tym celu dokonano podwójnego podziału. Na przełomie XVII i XVIII wieku pojęcie Kościoła katolickiego miało różne znaczenia. W systemie relacji Kościół katolicki rozumiano w wymiarze uniwersalnym i lokalnym; był to Kościół zwany narodowym. W wymiarze uniwersalnym rozumiano papieża oraz Kurie Rzymską, w wymiarze lokalnym Kościół znajdujący się na terytorium państwa. W wymiarze lokalnym władca chciał mieć wpływ na dalsze losy Kościoła i wiernych. Kościół lokalny, będący na terytorium władcy, miał uznać wyższość państwa i respektować prawa króla. W wyniku takiej postawy Kościół lokalny tracił więź ze Stolicą Apostolską. Monarcha katolicki otaczał opieką Kościół lokalny. Hojnie udzielał praw i przywilejów. W tym czasie została opracowana zasada wyrażona po łacinie *iura maiestatica circa sacra*. Uprawnienia władcy katolickiego były bardzo szerokie.

Pierwsze z nich zostało wyrażone jako prawo do obrony i opieki nad Kościołem – *ius protectionis et advocatiae*. Prawo było zbudowane na fundamencie idei pożytku ogólnego. Tylko dzięki wsparciu Kościoła przez państwo możliwa była realizacja spraw sądowych, stosowanie specjalnych sankcji karnych za obrazę lub zniewagę religii. Następnym prawem władcy było prawo nadzoru – *ius inspectionis*. Władca czuwał nad prawidłowym funkcjonowaniem i rozwojem życia kościelnego. Kolejnym uprawnieniem władcy było prawo do kontroli – *ius cavendi*. Władca dokonywał kontroli nad niektórymi aktami władzy kościelnej. Jednym z elementów składowych tego prawa było *ius placeti*. Przepis ten uprawniał władcę świeckiego do kontroli prewencyjnej nad aktami władzy kościelnej wydawanymi przez biskupów lub papieża.

Inne uprawnienia władcy świeckiego dotyczyły obszarów władzy sądowniczey. Władcy wielokrotnie przypisywali sobie prawo do rozpatrywania apelacji lub rekursów wnoszonych do trybunałów lub władzy administracyjnej. Sprawy dotyczyły przeważnie sporów kompetencyjnych. Kwestią sporną były nadużycia władzy w wymiarze prawa kościelnego lub świeckiego.

Uzależnienie Kościoła lokalnego od władcy zostało wyrażone poprzez prawo do zgłaszania zastrzeżeń przeciwko kandydatowi na wyższe i najwyższe urzędy kościelne. Władze zabiegały, aby urzędy kościelne były powierzane osobom najgodniejszym z punktu widzenia władcy. Inną formą tego prawa było *veto*, wielokrotnie wykorzystywane przez władcę.

⁴⁸ Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo*, s. 37.

Ostatnie dwa uprawnienia dotyczyły prawa do ograniczenia dysponowania przez Kościół własnym majątkiem. Władca nakładał odpowiednią stawkę podatkową na Kościół, wprowadzał limity dotyczące dochodów i danin.

Według mnie ostatnie uprawnienie dotyczyło prawa do reformowania Kościoła, jakie rościł sobie władca. Władcy katoliccy, na wzór swoich chrześcijańskich poprzedników, uzurpowali sobie prawo do obrony jedności i czystości wiary katolickiej w swoich państwach przez zwalczanie herezji i zapobieganie schizmie. Można byłoby założyć, że taka ochrona powinna przynieść Kościołowi wymierne korzyści. W rzeczywistości było zupełnie inaczej.

Wersja katolicka jurysdykcjonizmu w wielu krajach przybrała różne formy. We Francji był to gallikanizm, w Hiszpanii – regalizm, a w Niemczech – febronizm.

Relacja państwo–Kościół przechodziła różne przeobrażenia na przestrzeni wieków. System tych relacji we współczesnym ustawodawstwie przeobraził się w trzy różne modele⁴⁹: amerykański, francuski i niemiecki. Ukształtowanie się jurysdykcjonizmu dało podwaliny pod model relacji państwo–Kościół w wersji francuskiej. Jest to model wrogi wobec wspólnoty Kościoła. W latach 1945–1989 obowiązywał on w Polsce i mocno wpływał na relację między państwem a Kościołem. Jego etiologii należy szukać właśnie w historii budowania relacji między religią a państwem⁵⁰.

Zakończenie

Historia relacji między państwem a Kościołem, a w szerszym ujęciu: religii, jest bogata w różne doświadczenia. Perspektywa historyczna tych stosunków sprawia, że ustawodawcy nie mogą bagatelizować podmiotowej roli Kościoła katolickiego. Odrzucenie tej roli doprowadziło do ukształtowania się jurysdykcjonizmu, czyli uzależnienia Kościoła od państwa.

Stolica Apostolska ma zdolność prawną do zawierania konkordatów i umów między państwami. Według wielu ekspertów z zakresu prawa międzynarodowego stanowi to czynnik o samostanowieniu w obszarze spraw międzynarodowych. We współczesnych systemach prawnych model relacji Kościół–państwo został oparty głównie na założeniach konkordatowych oraz zawartych w ustawach państwowych.

W Polsce ustawa zasadnicza z 1952 roku zakładała rozdział Kościoła od państwa. Zostały w niej użyte sformułowania, które wskazywały na autonomię i niezależność tych dwóch rzeczywistości. W praktyce władze komunistyczne wypowiedziały konkordat. Wydarzenie to było skandalem dyplomatycznym, gdyż wypowiedzenie konkordatu w 1952 roku odbyło się na łamach gazety.

⁴⁹ Por. tamże, s. 38.

⁵⁰ Por. M. Kallas, *Historia ustroju Polski*, Warszawa 2015, s. 424–435.

Władze komunistyczne w naszej ojczyźnie nie szanowały autonomii Kościoła. Wpływno na decyzje Kościoła, nominacje biskupów i proboszczów należało przedstawiać w odpowiednim urzędzie do spraw wyznań. W tym okresie Kościół był inwigilowany, werbowano wielu agentów, którzy przenikali do seminariów duchownych, zakonów, kurii oraz innych instytucji kościelnych. Sytuacja została w miarę unormowana w 1989 roku. Kościół w pełni otrzymał swoją podmiotowość w momencie ratyfikacji konkordatu w 1998 roku⁵¹.

Reasumując, należy stwierdzić, że model relacji Kościół–państwo pełni istotną rolę. Idea państwa oraz ustrój mają wielki wpływ na naturę, cel i trwałość tej relacji. Kościół katolicki po *Vaticanum II* przyjął zasadę, która zawarta jest w każdym dokumencie międzynarodowym, zwanym konkordatem, że ma cieszyć się autonomią i niezależnością. Kościół nie chce przywilejów ani dóbr materialnych; pragnie, aby klimat w danym państwie pomagał wspólnocie Kościoła realizować misję powierzoną przez Chrystusa, czyli nauczanie, uświęcanie i pasterzowanie.

Słowa kluczowe: *państwo, Kościół, jurysdykcjonizm, cesaropapizm, papocezaryzm, teokracja, reforma gregoriańska, relacje Kościół- państwo, kościelne prawo publiczne*

Summary

History of Church - State Relations in Church Public Law. The Formation of Jurisprudence

The relationship between the state and the Church is very rich in content. In various centuries, different models have been formed. The evangelization that has taken place in this area is an stretch of many scientific studies. Presentation of these conditions in the light of the historical circumstances was intended to encourage many to take an interest in this subject. Researchers are encouraged to present elements that may represent new research horizons. A reader of events in the state-church relationship has the right to express his views and to seek answers within the framework of Church law. The publication included the thoughts of many famous lawyers, canonists and philosophers of law and theorists. The relationship between the state and the Church has been reflected in the history of concluding international agreements called the Concordat.

Keywords: *state, Church, jurisdiction, cesaropapism, papocezism, theocracy, Gregorian reform, state-Church relations, Church law*

⁵¹ Por. H. Suchocka, *Polski model relacji państwo-Kościół w świetle Konstytucji RP i Konkordatu z 1993 roku*, w: *Konkordat Polski w 10 lat po ratyfikacji*, red. J. Wroceński, H. Pietrzak, Warszawa 2008, s. 41–69.

Bibliografia:

- Pismo Święte. Stary i Nowy Testament*, Poznań 2005.
- Berman H.J., *Prawo i rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1995.
- Banaszak M., *Historia Kościoła*, t. 3, Warszawa 1998.
- Białas A., *Wokół sporu papieża i cesarza o władzę – Marsyliusz z Padwy. Defensor pacis*. „Peitho. Exmina. Antiqua” 1 (2010) nr. 1.
- Congar Y., *The Historical Development of Authority in the Church. Points for Christian Reflection*, w: *Problems of Authority. An Anglo-French Symposium*, ed. by J.M. Todd, London-Baltimore 1962.
- Dębiński A., *Kościół i prawo rzymskie*, Lublin 2007.
- Dębiński A., *Ustawodawstwo karne rzymskich cesarzy chrześcijańskich w sprawach religijnych*, Lublin 1990.
- Dopierała K., *Księga papieży*, Poznań 1996.
- Dubel L., *Historia doktryn politycznych i prawnych do końca XIX wieku*, Warszawa 2002.
- Góralski W., *Wstęp do prawa wyznaniowego*, Płock 2003.
- Górski G., *Ewolucja ustroju w Rzymie*, w: *Historia ustroju państw*, red. G. Górski, A. Salmano-wicz, Warszawa 2005.
- Grocjusz H., *Trzy księgi. O prawie wojny i pokoju*, Warszawa 1957.
- Jaeger D., *Il diritto nella Bibbia*, Assisi 1960.
- Kallas M., *Historia ustroju Polski*, Warszawa 2015.
- Kolibski Cz., *Państwo i Kościół od I do XX wieku*, Lublin 2009.
- Krukowski J., *Konkordaty współczesne. Doktryna. Teksty (1964–1994)*, Warszawa 1995.
- Krukowski J., *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000.
- Krukowski J., *Kościół w życiu publicznym*, Częstochowa 1996.
- Krukowski J., *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. 4, Lublin 2008.
- Loska T., *Ewangelia według św. Mateusza. Księga spełnionych obietnic Bożych*, Katowice 1995.
- Marsyliusz z Padwy, *Obróńca Pokoju*, tłum. W. Seńko, Kęty 2006.
- Mezglewski A., *Systemy relacji państwo–Kościół w ujęciu historycznym*, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisz, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2008.
- Plöchl W., *Geschichte de Kirchenrechts*, t. 1, Wien 1970.
- Poniatowski M., *Dualizm religijno-polityczny w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa*, w: *Redditio ergo quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo*, red. M. Sitarz, P. Sitarz, H. Stawniak, Lublin 2014.
- Rahner H., *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. M. Radożycka, J. Radożycki, Warszawa 1986.
- Schilling H., *Marcin Luter. Buntownik w czasach przełomu*, tłum. J. Kałężny, Poznań 2017.
- Sobański R., *Kościół jako podmiot prawa*, Warszawa 1983.
- Sobański R., *Prawo kanoniczne na tle trendów antyjurydycznych*, „Collectanea Theologica” 43 (1973) nr 4.
- Sobański R., *Szkoły kanonistyczne*, Warszawa 1999.
- Sobczyk P., *Kościół a wspólnoty polityczne*, Warszawa 2005.
- Sohm R., *Kirchenrecht. Die geschichtlichen Grundlagen*, t. 1. Leipzig 1892.
- Spinelli L., *Diritto ecclesiastico. Parte generale*, Torino 1976.

- Strayer J.R., *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton 1970.
- Suchocka H., *Polski model relacji państwo-Kościół w świetle Konstytucji RP i Konkordatu z 1993 roku*, w: *Konkordat Polski w 10 lat po ratyfikacji*, red. J. Wroceński, H. Pietrzak, Warszawa 2008.
- Tokarczyk R., *Filozofia prawa*, Warszawa 2009.
- Turchi N., *La religione di Roma*, Bologna 1939.
- Włodarczyk T., *Konkordaty. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*, t. 1, Warszawa 1986.
- Wójcik W., *Doktryny średniowieczne o stosunku dwu władz i udzieleniu pomocy świeckiej*, „Prawo Kanoniczne” 10 (1967) nr 1–2.
- Żywczyński M., *Kościół i społeczeństwo pierwszych wieków*, Warszawa 1985.