

Paweł Machalski\*

Toruń

## MODELE RELACJI MIĘDZY PAŃSTWEM A KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM W ŚWIELE PRZESŁANIA KONSTYTUCJI DUSZPASTERSKIEJ O KOŚCIELE W ŚWIECIE WSPÓŁCZESNYM *GAUDIUM ET SPES*

*Cum regnum et sacerdotium inter se conveniunt,  
bene regitur mundus, floret et fructificat Ecclesia.*

[Gdy władza świecka i kościelna zgadzają się między sobą,  
dobrze rządzony jest świat, kwitnie i owocuje Kościół].

ŚW. IWO Z CHARTRES, *Collectio tripartita*

Współczesne państwa charakteryzuje dość duże zróżnicowanie pod względem konstytucyjnych uregulowań relacji między sferą publiczną a związkami wyznaniowymi. Najczęściej mamy do czynienia z modelami separacji – tej wrogiej (radykałnej), ale i tej przyjaznej (skoordynowanej). Znany jest także model państwa wyznaniowego, popularny dziś głównie pośród wyznań niechrześcijańskich. Który z tych modeli preferuje Kościół Rzymskokatolicki w oficjalnych stanowiskach czy deklaracjach wydawanych przez Stolicę Apostolską? W jakim stopniu zalecenia ojców soborowych zostały uznane przez władze świeckie państw, których obywatele są w większości katolikami? W jakim stopniu zostały inkorporowane do przepisów ich prawa wewnętrznego, w tym do konstytucyjnych norm konfesyjnych? Odpowiedzi na te pytania, stanowiące problemy badawcze niniejszego opracowania, ale też na wiele innych pytań, bardziej szczegółowych i uzupełnia-

---

\* Paweł Machalski – doktor nauk społecznych w zakresie nauk o polityce; absolwent Wydziału Politologii i Studiów Międzynarodowych oraz Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Zróżnicowane zainteresowania naukowe obejmują z jednej strony kwestie dotyczące relacji państwo-Kościół w Polsce i innych państwach europejskich czy roli Stolicy Apostolskiej i papieża we współczesnym świecie, z drugiej zaś tematykę struktury i funkcjonowania Unii Europejskiej oraz systemów politycznych ze szczególnym uwzględnieniem samorządu terytorialnego.

jących, udzieliło zarówno Magisterium Kościoła, jak i praktyka posoborowego układania się relacji *sacrum–profanum*.

## I. Wprowadzenie

### Geneza, znaczenie i struktura *Gaudium et spes*

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym została uchwalona 7 grudnia 1965 r., zamykając listę dokumentów soborowych. Jest więc „ukoronowaniem wszystkich wcześniejszych prac”<sup>1</sup>. Stanowi obszerny wykład nauki społecznej Kościoła i jest tym samym, obok Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, najważniejszym dokumentem Soboru Watykańskiego II. Znajdują się w niej liczne odwołania zarówno do dokumentów papieży, szczególnie Jana XXIII (od kwietnia 2014 r. – świętego Kościoła katolickiego) i Pawła VI (od października 2014 r. – błogosławionego), jak i do wcześniejszych postulatów soborowych. Głównym jej przesłaniem wydaje się kwestia powołania człowieka i Kościoła w obliczu różnorodnych przemian XX wieku – zarówno tych bolesnych, negatywnych, jak i tych rozwojowych. Samo określenie dokumentu mianem konstytucji świadczy o najwyższej randze *Gaudium et spes* w hierarchii aktów wydawanych przez Magisterium Kościoła. Pod względem chronologicznym Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym jest ostatnim z dokumentów trwającego w latach 1962–1965 Soboru Watykańskiego II. Zamyśł skonsolidowania zawartych w niej postulatów Jan XXIII przejawiał jednak już kilka lat wcześniej<sup>2</sup>. Biskup Marian Florczyk i ks. Wojciech Misztal, autorzy wprowadzenia do polskiego wydania, stwierdzili, że: „dokument *Gaudium et spes* jest niejako testamentem Soboru, jego ostatecznym słowem i pieczęcią przymierza, które Kościół ofiarowuje światu”<sup>3</sup>. Warto dodać, że podczas trzeciej sesji Soboru w skład zespołu przygotowującego Konstytucję włączono abp. Karola Wojtyłę. Przyszły papież okazał się jednym z aktywniejszych uczestników, przyczyniając się do ostatecznego jej kształtu.

Konstytucja zawiera szereg idei wpisujących się w główny cel Soboru, określany mianem *aggiornamento*, tj. uwspółcześnienia Kościoła – przewyciężenia dystansu między Kościołem a światem – bez czego, jak sądził Jan XXIII, „świat nie może właściwie wypełniać swego powołania”<sup>4</sup>. *Gaudium et spes* realizuje zatem jeden z priorytetów wytyczonych Soborowi przez papieża, który go zainicjował,

<sup>1</sup> M. Florczyk, W. Misztal, *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, w: *Sobór Watykański II: konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 511.

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 511–512.

<sup>3</sup> Tamże, s. 512.

<sup>4</sup> Tamże, s. 511–512.

chcąc dać wspólnocie Kościoła możliwość skuteczniejszego wypełniania zadań zarówno tych typowo doczesnych, jak i wynikających z jego misji uniwersalnej i duchowej. Wyróżniając się rangą konstytucji, stanowi niejako zasadnicze nauczanie Magisterium, mające na celu pomoc współczesnemu człowiekowi i światu w pokonywaniu różnorodnych problemów natury nie tylko kanonicznej, ale też politycznej, społecznej, czy nawet ekonomicznej. Dokument dotyczy więc Kościoła żyjącego i widzianego w świecie współczesnym oraz samego świata. Współczesność stanowi niejako aktualny etap misji Kościoła, którego jesteście świadkami. Poprzez Sobór Watykański II i jego zasadniczą konstytucję ekonomiczno-społeczną *Stolica Apostolska* pragnie podzielić się swoim odwiecznym przesłaniem ze współczesnym skonfliktowanym i zróżnicowanym światem. Magisterium Kościoła wykazało się jednak świadomością, że nauczanie to nie może być niezmiennym, ukształtowanym przed tysiącami lat monolitem, ale pewne jego aspekty muszą ewoluować, dostosowując się do naszych czasów. Jak zauważyli cytowani wcześniej autorzy, „powołaniem Kościoła jest także pomagać współczesności. Pomoc ta polega m.in. na ukazaniu współczesnemu światu, że Kościół dzieli z nim także jego troski, że świat współczesny zawsze może liczyć na Kościół”<sup>5</sup>. Poprzez dokumenty *Vaticanum Secundum* Kościół wychodzi naprzeciw problemom II połowy XX w., a jak się w ciągu minionego półwiecza okazało, w gruncie rzeczy są to kwestie aktualne i dziś – w świecie II dekady XXI wieku<sup>6</sup>.

Warto odnotować, że w literaturze oprócz licznych koncepcji aprobujących ideę *aggiornamento* pojawiają się głosy nie do końca entuzjastyczne, a nawet sceptyczne wobec unowocześniania i „demokratyzacji Kościoła”. Profesor Jacek Bartyzel dokonał próby wykazania nadmiernej roli przywołanych czynników propagowanych przez tzw. nowych teologów podczas obrad Soboru Watykańskiego II<sup>7</sup>. Przedstawił również szeroką analizę „klęski” konserwatystów i tradycjonalistów, z którymi się utożsamia<sup>8</sup>. Wskażmy także na wydarzenia związane z działalnością ekskomunikowanego francuskiego arcybiskupa Marcela Lefebvre’a, który odmówił zaakceptowania zmian następujących po *Vaticanum II*, pociągając za sobą innych równie konserwatywnych kapłanów. Wkrótce po tym fakcie powstało tradycjonalistyczne seminarium Lefebvre’a w Écône, a niechęć arcybiskupa do posoborowej wizji Kościoła (głównie wobec ekumenizmu i zmienionej

<sup>5</sup> Tamże, s. 517.

<sup>6</sup> Szerzej na temat genezy, przebiegu, nauczania i recepcji Soboru Watykańskiego II zob. *Studia Soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, t. 1, red. M. Białkowski, Toruń 2013; *Studia Soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, t. 2, red. tenże, Toruń 2014; *Studia Soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, t. 2, cz. II, red. tenże, Toruń 2015.

<sup>7</sup> Por. J. Bartyzel, *Demokracja*, Radom 2002, s. 110–117.

<sup>8</sup> Por. J. Bartyzel, *Konserwatyści i tradycjoniści na Soborze Watykańskim II* w: *Studia Soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, t. II, cz. II, red. M. Białkowski, Toruń 2015, s. 37–91.

liturgii) spowodowała konflikt ze Stolicą Apostolską. Ani papieżowi Pawłowi VI, ani Janowi Pawłowi II nie udało się osiągnąć kompromisu z arcybiskupem Lefebvre'em – założycielem Bractwa Świętego Piusa X<sup>9</sup>.

Konstytucja *Gaudium et spes* w porównaniu z innymi dokumentami soborowymi jest dość obszerna. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na jej strukturę, której główny trzon stanowią dwie zasadnicze części poprzedzone „Wstępem” oraz „Wykładem wstępnym”. Znacznie bardziej rozbudowane rozdziały drugiej części dzielą się dodatkowo na sekcje. Pierwsza część pt. „Kościół a powołanie człowieka” stanowi niejako wykład doktrynalny, mający charakter teoretycznego uzasadnienia misji Kościoła. Druga, obszerniejsza część pod dość ogólnym tytułem: „Ważniejsze problemy”, jest nastawiona zdecydowanie bardziej na praktykę. Za jej główny cel należy uznać udzielanie państwom oraz ich obywatelom (często katolikom) wskazówek dotyczących praktycznego działania w płaszczyźnie społecznej, ekonomicznej, kulturowej i politycznej. Do owych „problemów”, tj. najbardziej newralgicznych obszarów współczesnej działalności człowieka, zaliczono: zagadnienia związane z małżeństwem i rodziną, wspieranie rozwoju kultury, życie gospodarczo-społeczne oraz polityczne, a także wysiłki na rzecz pokoju z uwzględnieniem rozwijania wspólnoty narodów<sup>10</sup>. Druga część będzie przedmiotem dalszych rozważań.

## Modele relacji państwo–Kościół: zarys historyczny

Na temat historycznego ujęcia kształtowania się modeli relacji między państwem a Kościołem powstało wiele opracowań. Jako jedną z najbardziej kluczowych publikacji należy niewątpliwie przytoczyć książkę ks. prof. Józefa Krukowskiego pt. „Kościół i państwo – podstawy relacji prawnych”, w której skrupulatne ujęcie prawne zostało poprzedzone dość rozbudowaną częścią historyczną. Niniejszy artykuł nie ma na celu zdublować szerokiego wydzwiku historycznego powstałych wiele lat temu opracowań. Priorytetem krótkiego wprowadzenia jest co najwyżej rzeczowe przedstawienie sytuacji na styku sfer *sacrum* i *profanum* przed zwołaniem Soboru Watykańskiego II, aby przez pryzmat historii ukazać przełomowość wydarzeń z lat 1962–1965. Warto w tym miejscu wyjaśnić za ks. J. Krukowskim, że „przez system relacji państwo–Kościół należy rozumieć zespół specyficznych założeń doktrynalnych lub ideologicznych, jakimi kierują się władze państwowe w swej polityce wyznaniowej, oraz norm prawnych i metod ich realizacji w życiu społecznym”<sup>11</sup>. Odległe średniowiecze cechowały

<sup>9</sup> Szerzej: Por. Z. Pawłowicz, *Lefebvre i lefebryści*, Gdańsk 1998; S. Grzechowiak, *Ruch arcybiskupa Lefebvre’a – ku rozłamowi w Kościele posoborowym*, Gniezno 1998.

<sup>10</sup> Por. M. Florczyk, W. Misztal, *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej*, s. 520–521.

<sup>11</sup> J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 1993, s. 11.

dwa przeciwstawne modele relacji między papieżem a feudalistycznymi państwami – tj. *cezarpapizm* i *papocezaryzm*, czyli teokracja papieska. Pierwszy z nich przejawiał się głównie w supremacji władzy świeckiej (państwowej) nad kościelną, nadzorze monarchów nad działalnością Kościoła czy ich ingerencji w jego sprawy wewnętrzne. Drugi zaś stanowił jego przeciwieństwo, gdyż kładł akcent na zdecydowaną dominację papieża i duchowieństwa w średniowiecznym świecie<sup>12</sup>.

W czasach nowożytnych panorama relacji na linii państwo–Kościół znacznie się zmieniła. Jak zauważył ks. prof. J. Krukowski, od XVI do XVIII w. trwała epoka konfrontacji między suwerenną władzą świecką i kościelną w państwach wyznaniowych, które wówczas stanowiły większość. Na przestrzeni tych trzech wieków w polityce państw występował jurysdykcjonalizm, natomiast po stronie duchowej – teoria pośredniej władzy Kościoła w porządku doczesnym. Punktem kulminacyjnym zapowiadającym kolejne zmiany relacji między *sacrum* a *profanum* okazała się rewolucja francuska z 1789 roku. Rozpoczęła ona trwającą do czasów współczesnych epokę pluralizmu religijno-politycznego. W tym ponad dwustuletnim okresie unicestwiała się i wskrzeszały kolejne państwa o różnych systemach politycznych i ekonomicznych, bazujące na odmiennych – często przeciwstawnych – założeniach ideologicznych (od liberalizmu do totalitaryzmu). Obok państw tradycyjnie wyznaniowych występowały, i nadal występują, reżimy ideologiczne: zarówno laickie, jak i nawet wprost ateistyczne. Wewnątrz Kościoła Rzymskokatolickiego dokonały się daleko idące zmiany w postrzeganiu państwa i relacji do sfery publicznej. Wywodzić je można, jak słusznie dostrzegł ks. prof. J. Krukowski, „od teorii pośredniej władzy Kościoła w porządku doczesnym, głoszącej supremację Kościoła nad państwem do zasady partnerskiej współpracy obu społeczności – kościelnej i państwowej – w realizacji dobra wspólnego osoby ludzkiej”<sup>13</sup>. Już na tym etapie pracy warto odnotować, że współcześnie w efekcie przesłania Soboru Watykańskiego II w praktyce zniknęły wyznaniowe państwa katolickie. Zawarte przed 1965 r. konkordaty zostały zastąpione nowymi umowami międzynarodowymi ze Stolicą Apostolską, które opowiadają się za modelem tzw. separacji skoordynowanej i wiążącą się z nią współpracą dwóch niezależnych porządków – doczesnego (świeckiego) i duchowego.

Analizę posoborowej koncepcji relacji między Kościołem a państwem warto poprzedzić przedstawieniem sytuacji bezpośrednio poprzedzającej obrady *Vaticanium II*. Który model relacji między obydwojema porządkami dominował między II wojną światową a połową lat sześćdziesiątych XX wieku? Która z koncepcji stosunków między *sacrum* a *profanum* cieszyła się wówczas akceptacją Stolicy

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 20–33.

<sup>13</sup> Tamże, s. 14.

Apostolskiej? Współcześnie model państwa wyznaniowego w przypadku krajów katolickich stanowi już niemalże relik. Cechuje co najwyżej tzw. minipaństwa (państwa miniaturowe), takie jak – z natury rzeczy – Watykan, a także San Marino, Malte, Lichtenstein i Andorę<sup>14</sup>. Jednak jeszcze przed Soborem Watykańskim II w katolickim świecie dominował model powiązania Kościoła i państw, które wyróżniał wyznaniowy charakter. Znamionną cechą tego modelu wyznaczały organizacyjne i funkcjonalne więzy łączące sferę publiczną z płaszczyzną religijną. Kościół Rzymskokatolicki piastował szczególną funkcję Kościoła państwowego czy panującego, zajmując uprzywilejowaną pozycję prawną wśród innych związków konfesyjnych. Władze państwowe organizowały i wspierały funkcje religijne wyznania panującego. *Ius sacrum* stawało się częścią *Ius publicum*. Administrację kościelną często traktowano jako część administracji państwowej. Wyznaniowy charakter państwa przejawiał się głównie w „fakcie inspirowania działalności prawotwórczej, politycznej i społecznej państwa przez zasady i pierwiastki religijne”<sup>15</sup>.

W praktyce obecność religii panującej przekładała się m.in. na modlitwy odmawiane w parlamencie, funkcjonowanie duszpasterstwa wojskowego, umieszczanie symboli religijnych w urzędach państwowych i szkołach, uczestnictwo hierarchii Kościoła panującego w uroczystościach państwowych, powierzanie duchownym realizacji zadań publicznych, takich jak: rejestracja stanu cywilnego, prowadzenie obowiązkowych lekcji religii w szkołach etc. Kryteria religijne stosowane w sferze działalności publicznej przesądzały o wyznaniowym charakterze państwa. Struktury organizacyjne Kościoła Rzymskokatolickiego oddziaływały na wykonywanie zadań państwowych. W państwach wyznaniowych religia i związki konfesyjne, oprócz wykonywania zadań religijnych leżących w naturalnym zakresie ich powinności, mogły też wspierać państwo zarówno ideologicznie, jak i politycznie. Nie zachowywały też neutralnego stanowiska w toczących się sporach społeczno-politycznych<sup>16</sup>.

Jak dostrzegają prof. Michał Pietrzak, od epoki średniowiecza Kościół Rzymskokatolicki konsekwentnie opowiadał się za modelem państwa wyznaniowego. Katolickie państwa były niejako obarczone przez papieżstwo obowiązkiem ochrony i wspierania Kościoła, a także zmuszania ludzi do wyznawania chrześcijańskich prawd wiary. Kolejni papieże, także nowożytni, XIX–wieczni i ci z pierwszych dekad XX stulecia, m.in. Pius IX, Leon XIII, Pius X czy Benedykt XV, jednogłośnie opowiadali się za „ściśłym zespoleniem państwa z religią katolicką”, domagając się dla Kościoła „uprzywilejowanej pozycji i zapewnienia mu szerokiej swobody

<sup>14</sup> Por. P. Sobczyk, *Katolicka koncepcja państwa wyznaniowego*, w: *Państwo wyznaniowe: doktryna, prawo i praktyka*, red. J. Szymanek, Warszawa 2011, s. 106–110.

<sup>15</sup> M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2010, s. 66.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 55–57, 67–68.



działania”<sup>17</sup>. Warto w tym miejscu wskazać na pontyfikat Piusa XI (1922–1939), który jako bp Achilles Ratti w latach 1918–1921 był nuncjuszem apostolskim w Polsce. Papież ten, odwołując się do relacji między państwem a Kościołem, charakteryzował obie społeczności jako doskonałe, niezależne, posiadające własne specyficzne cele i środki do ich osiągnięcia, służące dobru tych samych ludzi – obywateli społeczności doczesnej oraz wyznawców katolicyzmu. Pius XI w swych encyklikach uzasadniał konieczność współpracy tych dwóch porządków dla ich właściwego funkcjonowania i dobra wspólnego. Twierdził, że „państwo nie jest w stanie zapewnić ładu moralnego, dlatego potrzebuje wsparcia Kościoła”<sup>18</sup>.

Warto odwołać się teraz do nieco innej pozycji ks. Józefa Krukowskiego pt. „Kościół w życiu publicznym”, w której autor przedstawił szeroką panoramę przedsoborowych modeli relacji między władzą publiczną a kościelną. W XIX w. i pierwszej połowie XX stulecia na Starym Kontynencie do państw katolickich należały: Hiszpania, Portugalia, Austria, Włochy, Polska (po odzyskaniu niepodległości w 1918 r.), a wśród państw niemieckich: Wirtembergia i Badenia. Przywileje Kościoła katolickiego zostały zagwarantowane zarówno na kartach ich konstytucji, jak i w treści umów konkordatowych zawieranych ze Stolicą Świętą<sup>19</sup>.

Typowym państwem wyznaniowym o jednoznacznie katolickim charakterze przez wiele stuleci była z pewnością Hiszpania. Po roku 1492, tj. po opanowaniu całej Hiszpanii, jej ówczesni władcy: Ferdynand II Katolicki i Izabela I Katolicka, rozpoczęli wieloletni proces prześladowań muzułmanów i żydów, zmuszając ich do konwersji na chrześcijaństwo. Finalnie doprowadziło to do wyparcia wyznawców konfesji innych niż rzymski katolicyzm. Art. 1 konkordatu z 16 marca 1851 r. zawartego między Stolicą Apostolską a Królestwem Hiszpanii, stanowił, że „religia katolicka, apostolska, rzymska, która z wyłączeniem wszelkich innych kultów nadal pozostaje jedyną religią narodu hiszpańskiego, będzie korzystać we wszystkich posiadłościach katolickiego majestatu ze wszystkich praw i przywilejów, jakie jej przysługują zgodnie z prawem Bożym i przemianami kanonicznymi”<sup>20</sup>. Podobnie konstytucja z 1876 r. traktowała katolicyzm jako wyznanie państwowe. Warto za Michałem Rynkowskim odnotować, że system powiązania państwa ze sferą *sacrum*, a dokładnie z wyznaniem rzymskokatolickim, z krótkimi przerwami (regulacje z roku 1873 i 1931) utrzymywał się aż do końca reżimu gen. Francesco Franco. Jednocześnie wiele aspektów funkcjonowania Kościoła było zależnych od reżimu państwowego. Dopiero soborowe uregulowania z połowy lat sześćdziesiątych XX w. wpłynęły na ewolucję hiszpańskiego prawa wyznaniowego.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 77–78.

<sup>18</sup> M. Stępnia, *Religia w państwie laickim: negacja, tolerancja, dialog*, Łódź 2009, s. 114.

<sup>19</sup> Por. J. Krukowski, *Kościół w życiu publicznym*, Częstochowa 1996, s. 57.

<sup>20</sup> Tamże, s. 57–58.

Nową ustawę o wolności wyznania przyjęto 28 czerwca 1967 r. (jeszcze w okresie rządów gen. Franco), a obecnie obowiązująca ustawa organiczna z 5 lipca 1980 r. stanowi, że żadna z religii nie ma charakteru państwowego. Dziś kluczowe znaczenie dla funkcjonowania kościołów i innych wspólnot wyznaniowych mają: Konstytucja Królestwa Hiszpanii z 6 grudnia 1978 r., ustawy wyznaniowe oraz umowy międzynarodowe ze Stolicą Apostolską zmieniające konkordat z 27 sierpnia 1953 roku<sup>21</sup>. Współczesną Hiszpanię II dekady XXI w. z jednej strony cechuje zalecany przez *Vaticanum II* model przyjaznego rozdziału między państwem a Kościołem, z drugiej jednak hiszpańską codzienność w coraz większym stopniu dotyka proces sekularyzacji.

Podobnie jak Hiszpanię także iberyjską Portugalię przez wiele lat cechował model państwa wyznaniowego. Według niektórych prawników umieszczenie Portugalii pośród państw traktujących równo wszystkie związki konfesyjne również i dziś jest kontrowersyjne<sup>22</sup>. Zasada rozdziału kościołów od państwa zazwyczaj implikuje jednakowe traktowanie wszystkich zarejestrowanych związków wyznaniowych. Wbrew tej zasadzie Kościół katolicki w Portugalii dysponuje, na mocy konkordatu często uznawanego za sprzeczny z konstytucją, wieloma ważnymi przywilejami niedostępnymi dla innych konfesji.

Dwudziesty wiek przyniósł liczne zmiany zarówno w doktrynie, jak i w praktyce relacji między porządkiem publicznym a sferą kościelną. W okresie międzywojennym katolicki charakter państwa w wersji zmodernizowanej proklamowany został również w konstytucji marcowej II Rzeczypospolitej. W art. 114 ustawy zasadniczej z 17 marca 1921 r., kształtującej porządek prawny odrodzonego państwa polskiego, stwierdzano, że „religia rzymskokatolicka będąca religią przeważającą większości narodu zajmuje pierwsze miejsce wśród równouprawnionych wyznań”<sup>23</sup>. J. Krukowski interpretuje to jako uznanie katolickiego charakteru państwa w wersji zmodernizowanej. Konstytucja marcowa gwarantowała bowiem wolność sumienia i wyznania na zasadzie równości wszystkim konfesjom. Z kolei prawo do nauczania religii w szkołach publicznych przysługiwało wszystkim wyznanom, które cieszyły się uznaniem ze strony państwa. Katolickim państwem w wersji zmodernizowanej były także Włochy. Dopiero gdy po II wojnie światowej stały się republiką demokratyczną, nastąpiło stopniowe przejście do modelu państwa świeckiego<sup>24</sup>. Specyfika wyznaniowa współczesnej Italii, formalnie świeckiej, zostanie przedstawiona w końcowej części pracy.

<sup>21</sup> Por. M. Rynkowski, *Status prawny kościołów i związków wyznaniowych w Unii Europejskiej*, Warszawa 2004, s. 50–51.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 56–57.

<sup>23</sup> Art. 114 Konstytucji RP z 17 III 1921 r., cytat za: J. Krukowski, *Kościół w życiu publicznym*, s. 58.

<sup>24</sup> Por. J. Krukowski, *Kościół w życiu publicznym*, s. 58–59.



W II połowie XX w. system powiązania stopniowo ograniczał swój zasięg. Wynikało to m.in. z treści deklaracji i paktów praw człowieka, które promowały równouprawnienie jednostek oraz związków wyznaniowych w zakresie korzystania z wolności religijnej czy ogólnej demokratyzacji życia politycznego coraz wyraźniej naznaczonego zasadą pluralizmu. Postanowienia II Soboru Watykańskiego, odrzucające koncepcje państwa wyznaniowego, wpłynęły zaś na poszczególne modele relacji między sferą publiczną a duchową (religijną). Warto przytoczyć spostrzeżenie Michała Pietrzaka, wedle którego „wyraźne i korzystne zmiany nastąpiły też w ostatnich latach w sytuacji prawnej mniejszościowych Kościołów i związków konfesyjnych w krajach europejskich uznających system powiązania”<sup>25</sup>. Należy jednak pamiętać o tym, że o ile w państwach katolickich (poza wskazanymi minipaństwami) współcześnie nie spotkamy oficjalnych deklaracji bądź nakazów przestrzegania zasad wiary w działalności legislacyjnej, o tyle fakt, że w parlamentach tych krajów większość stanowią chrześcijanie, z pewnością oddziałuje na kierunek i treść państwowego ustawodawstwa. Związki wyznaniowe, często z Kościołem katolickim na czele, stanowią w demokracji wpływową grupę nacisku, z którą sprawujący władzę po prostu muszą się liczyć<sup>26</sup>.

Wielu współczesnych posoborowych kanonistów, teologów i historyków w swojej chronologii dziejów relacji między państwem a Kościołem wyodrębnia trzy epoki: przedkonstantyńską (I–IV w.), konstantyńską (IV w.–połowa XX w.) i pokonstantyńską (od *Vaticanum Secundum* do dziś)<sup>27</sup>. O ile Sobór Watykański II słusznie został uznany za jedną z cezur końcowych, o tyle jedna z cezur początkowych, ale i samo nazewnictwo podziału wiąże się ze słynnym Edyktem mediolańskim z 313 r., na mocy którego cesarz Konstantyn Wielki uznał wolność religijną chrześcijan, zrównując ich prawa z uprawnieniami wyznawców innych religii wewnątrz *Imperium Romanum*. Należy w tym miejscu zgodzić się z Dariuszem Górą-Szopińskim, który stwierdził, że wraz z promulgowaniem soborowej *Deklaracji o wolności religijnej* (9 grudnia 1965 r.) okazało się, „iż Kościół jednoznacznie ogłasza światu koniec *konstantyńskiego* pojmowania swych stosunków z państwem”<sup>28</sup>. Cytowany autor ponadto zauważył, że w tej zmienionej optyce Kościół niejako utracił władzę wydawania rozkazów, zyskując w zamian zdolność wysuwania „żądań” w ramach danego kraju lub na arenie międzynarodowej. W istocie zażądał on od państwa m.in. wolności religijnej<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 64.

<sup>26</sup> Tamże, s. 69.

<sup>27</sup> Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, s. 14.

<sup>28</sup> D. Góra-Szopiński, *Złoty środek: Kościół wobec współczesnych wizji państwa*, Toruń 2007, s. 229.

<sup>29</sup> Tamże, s. 230.

## II. Doktryna

Soborowe postanowienia dotyczące optymalnego modelu relacji na linii Kościół–państwo zostały ujęte w szerszym kontekście relacji Kościoła do świata. Wskazania dotyczące tej problematyki koncentrują się niejako wokół trzech podstawowych zasad:

- 1) poszanowania wolności sumienia i religii w wymiarze indywidualnym, wspólnotowym i instytucjonalnym,
- 2) autonomii i niezależności Kościoła i państwa, każdego w swej dziedzinie,
- 3) współdziałania między Kościołem i państwem w osiągnięciu dobra wspólnego osoby ludzkiej<sup>30</sup>.

Wypracowane przez ojców soborowych podczas *Vaticanum II* zasady tworzą logiczną, uporządkowaną całość, którą z pewnością można określać mianem modelu relacji państwo–kościół. Dla ścisłości należy dodać, że na model ten składają się, według poszczególnych autorów, różne zasady. Wynika to z tego, że twórcy konstytucji *Gaudium et spes* nie ujęli ich bezpośrednio na kartach dokumentu, a wszelkie późniejsze koncepcje są wynikiem licznych interpretacji jego treści. Wymienione reguły powtarzają się najczęściej, choć np. Paweł Sobczyk wyróżnia jeszcze zasadę poszanowania społeczeństwa pluralistycznego pod względem światopoglądowym i religijnym<sup>31</sup>. Uważam jednak, że jest to co najwyżej pewne rozszerzenie zasady poszanowania wolności religijnej. Z kolei J. Krukowski w jednym ze swoich artykułów również wyróżnił cztery zasady o charakterze fundamentalnym: pluralizm światopoglądowy współczesnego państwa, autonomię i wzajemną niezależność Kościoła i państwa, wolność religijną oraz zdrową współpracę między Kościołem i państwem<sup>32</sup>. Ten sam autor w innym miejscu, tj. w cytowanej już monografii: „Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych”, wskazuje natomiast już tylko na trzy wypunktowane tu zasady, traktując pluralizm jako zjawisko społeczne, do którego Kościół ustosunkował się aprobując.

### Zasada poszanowania prawa do wolności sumienia i religii

W związku z wszechobecnym pluralizmem religijnym, charakterystycznym dla współczesnej Europy, władza publiczna, czy nawet szerzej – społeczność cywilna nie powinna angażować się w bezpośrednie promowanie jakiegokolwiek wyznania. Analogicznie jednak nie można podnosić do rangi powszechnie obowiązującej zasady promowania indyferentyzmu religijnego w imię fałszywie

<sup>30</sup> Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, s. 85.

<sup>31</sup> Por. P. Sobczyk, *Katolicka koncepcja państwa wyznaniowego*, s. 106–115.

<sup>32</sup> Por. J. Krukowski, *Problematyka relacji między Kościołem i państwem na Soborze Watykańskim II*, w: „Życie i myślenie” 1980, nr 12, s. 45.

pojmowanej zasady rozdziału Kościoła od państwa. Wymaga tego zarówno poszanowanie przekonań obywateli, jak i wierność własnym przepisom konstytucyjnym czy zobowiązaniom prawnomiędzynarodowym (umowom i konwencjom). Zawierają one często prawo do wolności sumienia i religii oraz zasadę bezstronności światopoglądowej państwa czy jego zdrowej, przyjaznej świeckości. Bezstronność ta dotyczy nie tylko wyznań religijnych, ale i prądów ateistycznych. Władza państwowa z jednej strony nie powinna wyróżniać jednej religii i faworyzować jej wyznawców, z drugiej jednak konsekwentnie nie może propagować koncepcji ateistycznych, wojując z ludźmi wierzącymi, bo to stanowiłoby naruszenie słusznie gwarantowanych praw.

Sobór Watykański II wyraźnie nawiązuje do powyższych reguł, opowiadając się za niezależnością czy autonomią Kościoła oraz państwa, ale też wskazując na potrzebę zapewnienia wolności sumienia i wyznania każdemu obywatelowi. Zalicza ją do zasadniczych, niezbywalnych praw człowieka wynikających z jego godności. Dopiero podczas obrad *Vaticanum II* dokonano istotnego przełomu polegającego na przejściu od koncepcji tolerancji do idei wolności religijnej<sup>33</sup>.

Od połowy lat sześćdziesiątych minionego stulecia Kościół domaga się od państwa zagwarantowania w ustawodawstwie, a także w praktyce działania organów publicznych i funkcjonowania społeczeństwa ochrony wszystkich praw i wolności należnych każdemu człowiekowi na zasadzie równości, a w szczególności prawa do życia, wolności religijnej i wynikającej z niej wolności słowa. Ojcowie soborowi do nadrzędnej wartości, jaką jest wolność religijna, odnieśli się zwłaszcza w specjalnie poświęconej tej problematyce *Deklaracji o wolności religijnej*:

*Obecny Sobór Watykański oświadcza, że osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej [...], poza tym oświadcza, że prawo do wolności religijnej jest rzeczywiście zakorzenione w samej godności osoby ludzkiej, którą to godność poznajemy przez objawione słowo Boże i samym rozumem [...]*<sup>34</sup>.

Pewne elementy tych kluczowych dla „zdrowej świeckości państwa” aspektów znajdziemy także w *Gaudium et spes*. Wolność religijną według *Vaticanum Secundum* można rozpatrywać w aspekcie wewnętrznym i zewnętrznym, w wymiarze indywidualnym, wspólnotowym i instytucjonalnym<sup>35</sup>. Prawo to wiąże się zatem w pewnym stopniu z ideą neutralności religijnej państwa. Państwo, wedle przesłania deklaracji i konstytucji soborowych, powinno być neutralne wobec sfery *sacrum* w tym sensie, że nie faworyzuje żadnej religii, ponieważ podejmowanie decyzji o tym, która religia jest prawdziwa, przekracza jego kompetencje. Jak

<sup>33</sup> Por. P. Sobczyk, *Katolicka koncepcja państwa wyznaniowego*, s. 114.

<sup>34</sup> *Deklaracja o wolności religijnej*, nr 2, w: Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje, red. M. Przybył, Poznań 2002, s. 410–421.

<sup>35</sup> Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, s. 87–104.

sugeruje ks. prof. J. Krukowski, państwo demokratyczne nie może poprzestawać na negatywnej ochronie wolności religijnej (tj. wyłącznie nie stawiać przeszkód w uzewnętrznianiu przekonań religijnych), ale wręcz powinno zająć postawę aktywną wobec poszanowania podstawowych wartości światopoglądowych w życiu prywatnym i publicznym<sup>36</sup>.

Mimo że wolności religijnej został poświęcony odrębny dokument, ojcowie soborowi nawiązali do tego aspektu także w kluczowej dla niniejszego opracowania konstytucji *Gaudium et spes*. Potrzebę gwarantowania wolności sumienia i wyznania przez świeckie systemy polityczne wyrazili w rozdziale pt. „Życie wspólnoty politycznej”. Już w początkowych akapitach stwierdzili, że:

*Z żywszej świadomości godności ludzkiej rodzi się dążenie do ustanawiania w różnych krajach świata porządku polityczno-prawnego, w którym lepiej byłyby chronione prawa osoby w życiu publicznym, a mianowicie prawo do wolnego zrzeszania się, stowarzyszania, wyrażania własnych poglądów oraz prywatnego i publicznego wyznawania religii. Ochrona praw osoby jest bowiem niezbędnym warunkiem tego, aby obywatele, tak indywidualnie, jak i stowarzyszeni, mogli brać udział w życiu państwa i w aktywnym kierowaniu nim*<sup>37</sup>.

Magisterium Kościoła wskazało też na potrzebę ochrony praw mniejszości narodowej, co często pośrednio wiąże się także z tolerancją wobec ich odmienności kulturowej i religijnej. Wskazuje na liczne pozytywy przemian świata II połowy XX wieku, m.in. zauważa liczne starania władzy publicznej bądź wspólnoty międzynarodowej zmierzające do tego, „aby wszyscy obywatele, a nie tylko niektórzy uprzywilejowani, mogli zgodnie z prawem faktycznie korzystać ze swoich praw osobowych”<sup>38</sup>. *Gaudium et spes* to jednak nie tylko wymienianie pozytywów zmieniającego się na wielu płaszczyznach świata. Ojcowie soborowi podzielili się również swymi spostrzeżeniami dotyczącymi negatywnych aspektów sprawowania władzy przez ekipy rządzące przedkładające interes własny ponad dobro wspólne i wolności obywatelskie (w tym religijne). Stwierdzili:

*Na naganę zasługują występujące w niektórych krajach takie formacje polityczne, które krępują wolność obywatelską albo religijną, mnożą prześladowania z racji politycznych, posuwając się nawet do zbrodni, a władzę sprawują nie dla dobra wspólnego, lecz wyłącznie ku wygodzie jakiegoś stronnictwa albo samych rządzących*<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 103.

<sup>37</sup> Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 73.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Tamże.

W dość ostrych słowach Magisterium Kościoła skarciło te nieludzkie praktyki, jednak bez wskazywania konkretnych przykładów państw łamiących zasadnicze prawa człowieka. Okazuje się zatem, że przesłanie soborowe zawiera uniwersalne idee skierowane do całej społeczności wiernych, a nawet szerzej – wspólnoty politycznej, bez wskazywania jednak na konkretnych adresatów w postaci państw czy ich przywódców. Podsumowując, należy zgodzić się z Pawłem Sobczykem, który ideę wolności religijnej uznał za „punkt wyjścia, a zarazem warunek *sine qua non* dla pozostałych zasad modelu separacji przyjaznej”<sup>40</sup>.

Jednym z priorytetowych zadań władzy publicznej jest prawne zagwarantowanie wolności wyznania i religii wszystkim związkom wyznaniowym uznanym za legalne na terenie państwa. Dotyczy to również prawa europejskiego. W obecnym systemie normatywnym Unii Europejskiej prawne oparcie wolności religijnej, „będącej podstawą wszystkich innych wolności”, jest zdecydowanie niewystarczająco umocowane. Tylko nieliczne akty *acquis communautaire* podejmują problematykę religijną i kościelną (m.in. „Preambuła” Karty fundamentalnych praw Europy czy tzw. klauzula kościelna wprowadzona w 1997 r. jako aneks do Traktatu o UE po interwencji ówczesnego kanclerza Niemiec – Helmuta Kohla)<sup>41</sup>. Pamiętamy też kontrowersje wokół postulatów włączenia tzw. *Invocatio Dei* do niezrealizowanego projektu Traktatu Konstytucyjnego.

Reasumując tę część opracowania, można przedstawić pierwszy człon odpowiedzi na postawione pytanie badawcze. Kościół Rzymskokatolicki preferuje taki system polityczny i model wewnętrznych relacji między sferą publiczną a związkami wyznaniowymi, który zarówno w ustawodawstwie i ratyfikowanych konwencjach międzynarodowych, jak i w praktyce życia społecznego gwarantuje wolność religijną w wymiarze indywidualnym, wspólnotowym i instytucjonalnym. Znamienne jest to, że ojcowie Soboru domagają się tych praw nie wyłącznie dla katolików, ale też dla członków wszystkich związków konfesyjnych.

## Zasada autonomii oraz niezależności Kościoła i państwa

Podczas lektury *Gaudium et spes* trudno nie odnieść wrażenia, że pewne nadrzędne wartości i hasła przejawiają się niczym słowa klucze w niemal każdym jej fragmencie. Mam tu na myśli takie aspekty, jak: dobro wspólne, sprawiedliwość społeczna, godność ludzka czy wynikająca z niej wolność religijna i inne prawa człowieka. Na takim systemie aksjologicznym, niczym na filarach wartości, opiera się także soborowe postrzeganie właściwego modelu relacji między dwiema współwystępującymi w świecie sferami: *sacrum i profanum*.

<sup>40</sup> P. Sobczyk, *Katolicka koncepcja państwa wyznaniowego*, s. 114.

<sup>41</sup> Por. H. Muszyński, *Europa ducha: chrześcijańska wizja fundamentów jedności europejskiej*, Gniezno 2002, s. 17.

Analizę zasady autonomii oraz niezależności Kościoła i państwa warto poprzedzić krótkim rozważaniem teoretycznym na temat tego, czym jest owa autonomia, a czym suwerenność. Często pojęcia te mogą być błędnie uznawane za synonimy. W istocie, jak zauważył ks. J. Krukowski, autonomia w sensie ontologicznym oznacza, „że jeden z autonomicznych bytów nie może traktować drugiego jako instrumentu w osiąganiu swego celu”<sup>42</sup>. Cytowany autor przytoczył też teoretyczną koncepcję autonomii w wymiarze normatywnym, która oznacza, „że dany byt może rządzić się własnym prawem w określonej dziedzinie działania”<sup>43</sup>. Niezależność uznał natomiast za bardzo wysoki stopień autonomii jednego bytu w stosunku do drugiego, wykluczający ingerencje jednego z nich w wewnętrzne sprawy drugiego bytu. Niezależność w stosunkach międzynarodowych określił zaś mianem suwerenności. Formuła „autonomii i niezależności” znajduje wyjaśnienie także w innych pozycjach literatury prawa wyznaniowego, zgodnie uznającej, że autonomia oznacza przede wszystkim zdolność stron do stanowienia i stosowania własnego prawa<sup>44</sup>. Z kolei Andrzej Czohara dodaje, że „autonomia ta odnosi się do stosunków wewnętrznych, zaś niezależność, która występuje wspólnie z pojęciem autonomii, wzmacnia niejako tę autonomię i jest konieczna do podkreślania własnych uprawnień na forum zewnętrznym”<sup>45</sup>. Ogólnie rzecz ujmując, koncepcja autonomii oraz niezależności państwa i kościołów oznacza z jednej strony niekompetencję państwa w sprawach religijnych oraz swobodę Kościoła w zakresie tworzenia i regulowania swych spraw wewnętrznych zgodnie z własnymi przepisami, z drugiej jednak niekompetencję Kościoła w sprawach świeckich i niezależność prawa państwowego od prawa kanonicznego<sup>46</sup>. System stosunków *sacrum-profanum* oparty na powyższych regułach określa się mianem rozdziału Kościoła od państwa. Czy w świetle przedstawionych koncepcji Kościół i państwo w dzisiejszym świecie są wobec siebie niezależne czy tylko autonomiczne?

Odpowiedź na powyższe pytanie okazuje się dość skomplikowana. O ile można doszukiwać się wyraźnej autonomii w wymiarze normatywnym – mamy przecież system prawa państwowego (konstytucyjnego, cywilnego, administracyjnego etc.), ale też równoległe prawo kanoniczne (kościelne) – o tyle autonomia sensu ontologicznego dostarcza pewnych wątpliwości. Czy chociażby w Polsce

<sup>42</sup> J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, s. 105.

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*; A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisz, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 74.

<sup>45</sup> A. Czohara, *Zasada autonomii i niezależności państwa i kościołów w doktrynie społeczno-prawnej Kościoła katolickiego*, w: *Bezstronność religijna, światopoglądowa i filozoficzna władz Rzeczypospolitej Polskiej*, red. T.J. Zieliński, Warszawa 2009, s. 26.

<sup>46</sup> Por. tamże.



Kościół nie traktuje niekiedy sfery publicznej czy politycznej jako płaszczyzny realizacji własnych celów? A czy z drugiej strony pewne partie polityczne bądź inne podmioty życia publicznego nie usiłują realizować swoich świeckich interesów, licząc na poparcie hierarchii kościelnej? Wydaje się, że mamy tu do czynienia z pewnym obustronnym oddziaływaniem. Wystarczy dla przykładu podać chociażby interwencje (skądinąd słuszne) hierarchów kościelnych u polskiego ustawodawcy, np. w sprawach bioetycznych czy socjalnych. Kwestie te są jednak jasne i wynikają z faktu, że w przypadku typowych państw katolickich (z socjologicznego punktu widzenia) obywatele państwa i wyznawcy katolicyzmu to w większości ci sami ludzie. Kościół ma zatem prawo do komentowania wydarzeń oraz wpływania na decyzje polityczne dotyczące bezpośrednio swoich członków. Z drugiej strony pamiętamy sytuacje z ponad ćwierćwiecza dziejów demokratycznej III Rzeczypospolitej, kiedy to prawicowe i konserwatywne partie polityczne próbowały szukać sprzymierzeńców do realizacji własnych interesów, zwłaszcza w czasie kampanii wyborczych, także pośród hierarchów kościelnych.

Z powyższych przykładów można sformułować opinię, że o ile normatywna koncepcja autonomii wydaje się faktycznie odzwierciedlać sytuację na styku sfer *sacrum* i *profanum*, o tyle jej ontologiczny wymiar sprawia wrażenie (przynajmniej w pewnym stopniu) bezzasadnego w zestawieniu z praktyką relacji czy przenikaniem interesów państwa i Kościoła. Warto zwrócić też uwagę na to, że obydwa kluczowe atrybuty relacji między władzą doczesną a duchową, tj. autonomia i niezależność, zostały przez ojców soborowych rozdzielone spójnikiem „i”, co wskazuje na ich równoległe współwystępowanie.

Warto dla porządku wskazać na historyczny wymiar II Soboru Watykańskiego i znaczenie zmian, jakie wniosła konstytucja *Gaudium et spes*, w kwestii nastawienia Kościoła wobec władzy doczesnej (świeckiej). Nauka społeczna Kościoła w tym zakresie podlegała ewolucji. Przed soborem wspólnota kościelna w relacjach ze sferą państwową postrzegana była jako społeczność w swoim porządku prawnie doskonała. Akcentowana była głównie strona instytucjonalna Kościoła. Natomiast *Vaticanum Secundum* zrezygnował z idei społeczności prawnie doskonałej w wyjaśnieniu natury Kościoła i państwa. Preferowany wcześniej model supremacji władzy kościelnej nad świecką, oparty na wyznaniowym charakterze państwa, ojcowie soborowi zdecydowali się zastąpić modelem separacji skoordynowanej – polegającym z jednej strony na autonomii i niezależności obydwóch porządków, z drugiej zaś na ich przyjaznej współpracy, potwierdzanej na kartach konstytucji, ustaw i konkordatów, a także w praktyce życia publicznego<sup>47</sup>. Rewizja dotychczasowych poglądów podyktowana była w znacznej mierze tym, że Kościół drugiej połowy XX wieku zdecydował się uznać pluralizm wyznaniowy

<sup>47</sup> Por. P. Sobczyk, *Katolicka koncepcja państwa wyznaniowego*, s. 116–117.

współczesnych społeczeństwach. Jak zauważył Michał Pietrzak, już w ówczesnych warunkach koncepcja katolickiego państwa wyznaniowego uznana została za niemożliwą do propagowania, a tym bardziej do realizowania<sup>48</sup>.

Autonomia oraz niezależność Kościoła i państwa, każdego w swoim porządku, oznacza odrzucenie przez Stolicę Apostolską zarówno modelu supremacji państwa nad Kościołem, jak i nadrzędności Kościoła wobec państwa. Ojcowie soborowi w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym proklamowali następującą zasadę: „Wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne”<sup>49</sup>. Mimo formalnej niezależności Kościół i państwo są w stanie skutecznie wykonywać tę służbę dla dobra wszystkich, rozwijając między sobą zdrową współpracę z uwzględnieniem okoliczności, miejsca i czasu. Warto w tym miejscu przytoczyć stwierdzenie ks. J. Krukowskiego, że:

*jest to akceptacja oddzielenia Kościoła od państwa, ale nie w wersji wrogiej. Niemożliwe jest bowiem zbudowanie „muru separacji” między państwem i Kościołem. Obie społeczności odmiennego typu istnieją w tym samym społeczeństwie globalnym, ponieważ ci sami ludzie jednocześnie są członkami wspólnoty kościelnej jako wierni i członkami wspólnoty państwowej jako obywatele*<sup>50</sup>.

Według polskich statystyk – niezależnie od ośrodka przeprowadzającego badania – od 90 do 96 proc. obywateli Rzeczypospolitej Polskiej jest jednocześnie wyznawcami katolicyzmu, członkami Kościoła katolickiego. Oczywiście statystyki te uwzględniają odsetek ludzi ochrzczonych, tj. formalnie włączonych do rzymskokatolickiej wspólnoty. Inną kwestią jest dużo bardziej zróżnicowane podejście Polaków do praktykowania kultu czy obrzędów religijnych. Mimo to należy stwierdzić, że płaszczyzny oddziaływania władzy państwowej (*profanum*) i władzy kościelnej (*sacrum*) w przeważającej mierze się pokrywają. Zrozumiałe jest zatem stanowisko Soboru podkreślające potrzebę uregulowania wzajemnych relacji na linii Kościół–państwo, wyrażone w słowach: „Jest sprawą doniosłą, żeby zwłaszcza w społeczeństwach pluralistycznych doceniano właściwy stosunek między wspólnotą polityczną a Kościołem”<sup>51</sup>. Niezależność i autonomia połączona ze zdrową współpracą obydwu podmiotów w imię dobra i rozwoju tych samych ludzi wydaje się naturalnym i optymalnym modelem, lepszym od walk i antagonizmów.

Zaangażowanie Kościoła w działalność polityczną ojcowie soborowi postrzegali jako ważną misję na rzecz tworzenia wielokrotnie wspomnianego

<sup>48</sup> Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 73.

<sup>49</sup> Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 76.

<sup>50</sup> J. Krukowski, „Relacje państwo-Kościół w Polsce i Europie w: „Kościół–państwo–finanse”, V 2012”, [http://www.niedziela.pl/download/nd201220\\_fin.pdf](http://www.niedziela.pl/download/nd201220_fin.pdf) [dostęp: 20 XI 2012 r.].

<sup>51</sup> Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 76.

dobra wspólnego. Potwierdzili przy tym, że Kościół nie utożsamia się z żadnym systemem politycznym, a jego priorytetowym celem jest służba dobru zarówno całej wspólnoty, jak i każdego człowieka, posiadającego wrodzoną i niezbywalną godność: „Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej”<sup>52</sup>. Mimo że hierarchowie kościelni nie powinni bezpośrednio angażować się w życie polityczne, opowiadając się za konkretną opcją bądź frakcją polityczną, mają prawo do wydawania zarówno ocen określonych wydarzeń społeczno-politycznych, jak i autorytatywnych rozstrzygnięć dotyczących sytuacji konfliktowych<sup>53</sup>. Jednocześnie na kartach analizowanego dokumentu znajdziemy deklarację Magisterium wskazującą na to, że Kościół szanuje i popiera polityczną wolność, a także odpowiedzialność obywateli. Warto w tym miejscu przytoczyć następujące słowa:

*Kościół winien mieć jednak zawsze i wszędzie prawdziwą swobodę w głoszeniu wiary, w uczeniu swojej nauki społecznej, w spełnianiu nieskrępowanie wśród ludzi swego zadania, a także w wydawaniu oceny moralnej nawet w kwestiach dotyczących spraw politycznych, kiedy domagają się tego podstawowe prawa osoby lub zbawienie dusz, stosując wszystkie i wyłącznie te środki, które zgodne są z Ewangelią i dobrem powszechnym według różnorodności czasu i warunków*<sup>54</sup>.

Ojcowie soborowi uznali ponadto, że Kościół powinien wyrzec się przywilejów otrzymanych ze strony władzy państwowej, jeśli z powodu korzystania z nich „kwestionowana jest autentyczność jego świadectwa”<sup>55</sup>.

Podsumowując tę część, można pokusić się o drugi człon odpowiedzi na główne pytanie badawcze. Magisterium Kościoła na kartach konstytucji *Gaudium et spes* opowiedziało się za takim modelem relacji państwo-Kościół, który uwzględnia autonomię, a w pewnych aspektach nawet dalej idącą niezależność obydwu podmiotów – zarówno pod względem normatywnym, personalnym, jak i organizacyjno-strukturalnym. Sobór Watykański II w tym względzie stanowił historyczny przełom naznaczony odejściem od preferowanego przez wieki systemu supremacji władzy duchowej nad świecką. Wpisuje się to w szerszy kontekst *aggiornamento*, tj. uwspółcześnienia Kościoła XX i XXI wieku.

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, s. 106–116.

<sup>54</sup> Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 76.

<sup>55</sup> Tamże.

## Zasada współdziałania między Kościołem i państwem w osiągnięciu dobra wspólnego

Zasada autonomii i niezależności ściśle wiąże się z regułą współpracy Kościoła i państwa w imię dobra wspólnego wyznawców i obywateli. Ojcowie soborowi w kluczowym zdaniu *Gaudium et spes* dotyczącym reguły przyjaznej współpracy dostrzegli, że: „obydwie jednak wspólnoty, choć z różnego tytułu, służą powołaniu jednostkowemu i społecznemu tych samych ludzi. Tym skuteczniej będą wykonywać tę służbę dla dobra wszystkich, im lepiej będą rozwijać między sobą zdrową współpracę, uwzględniając także okoliczności miejsca i czasu”<sup>56</sup>. Już we wstępie tej części pracy warto przytoczyć słuszne spostrzeżenie P. Sobczyka, który zauważył, że: „z analizy omawianego dokumentu wynika jednoznacznie, iż zasada zdrowej współpracy jest niezwykle istotnym uzupełnieniem zasady autonomii i niezależności, trudno bowiem wyobrazić sobie w świetle całokształtu nauczania Soboru Watykańskiego II na temat człowieka i jego miejsca w świecie autonomię i niezależność Kościoła i państwa bez ich współpracy”<sup>57</sup>.

Właśnie owo dobro wspólne polega na zapewnianiu porządku społecznego szanującego prawa i wolności każdego człowieka, każdej rodziny i każdego narodu, utożsamianego z naturalną wspólnotą ludzi zespolonych tymi samymi wartościami kulturowymi. Najlepszą formę współdziałania między sferą publiczną (świecką) i Kościołem Rzymskokatolickim stanowi partnerskie porozumienie w formie umowy międzynarodowej pomiędzy Stolicą Apostolską jako najwyższym organem władzy Kościoła a konkretnym państwem, tj. konkordat<sup>58</sup>. Przed dokonaniem konkretnej analizy podstaw i płaszczyzn współpracy między tymi dwoma skrajnie różnymi, jakby się mogło wydawać, bytami społecznymi – doczesnym (świeckim) i kościelnym (duchowym) – warto wskazać na swoisty punkt wyjścia, tj. nastawienie Magisterium Kościoła do świeckości współczesnych państw. *Vaticanum Secundum*, choć zaaprobował model państwa świeckiego, jednocześnie odrzucił takie pojęcie jego świeckości, „które zawiera w sobie materialistyczną koncepcję życia człowieka i społeczeństwa i jest utożsamiane z systemem rządów politycznych, które narzucają tę koncepcję funkcjonariuszom państwowym, nawet w ich życiu prywatnym, szkołom publicznym i całemu narodowi”<sup>59</sup>. Z kolei Paweł VI w przemówieniu z 22 maja 1968 r. powiedział, że „Kościół dzisiejszy nie boi się uznać wartości świata świeckiego [...], nie boi się

<sup>56</sup> Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 76.

<sup>57</sup> P. Sobczyk, *Katolicka koncepcja państwa wyznaniowego*, s. 117.

<sup>58</sup> Por. J. Krukowski, *Relacje państwo-Kościół w Polsce i Europie*.

<sup>59</sup> M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 104.

potwierdzić tego, co już otwarcie uznawał – słusznej i zdrowej świeckości państwa, za jedną z zasad doktryny katolickiej”<sup>60</sup>.

Niezwykle przydatną rozbudowaną analizę soborowego przesłania dotyczącego współpracy między państwem i Kościołem przedstawił cytowany już wielokrotnie ks. prof. Józef Krukowski. W jednej ze swoich kluczowych publikacji – w monografii pt. „Kościół i państwo – podstawy relacji prawnych”, wskazał na genezę, główne racje, motywy i cele współdziałania obydwu sfer – *sacrum* i *profanum*. Sama idea współdziałania między Kościołem i państwem nie ma rodowodu soborowego. Cechuje ją długa historia, której początków przywołany autor doszukuje się już w IV wieku, tj. w czasach wspomnianego Edyktu mediolańskiego ogłoszonego przez cesarza Konstantyna Wielkiego. *Vaticanum Secundum* nie poprzestał wyłącznie na potwierdzeniu wielowiekowych koncepcji, ale nadał im również personalistyczne ujęcie<sup>61</sup>. Potwierdzając powyższą zasadę, ojcowie soborowi zastrzegli, że współdziałanie między Kościołem a państwem powinno być zdrowe (*sana cooperatio*). W tym kontekście ks. prof. J. Krukowski sformułował pytanie, które warto zadać także na kartach tej pracy: „Jakie elementy powinno zawierać współdziałanie, aby było zdrowe?”. W odpowiedzi przywołany autor stwierdził:

*Niezbędnym warunkiem prawidłowego współdziałania jest respektowanie omówionych wyżej zasad: wolności religii oraz autonomii i niezależności Kościoła i państwa. Ponadto właściwe rozumienie tej zasady zakłada następujące elementy: uznanie nadrzędnej dla obu stron racji współdziałania, jaką jest dobro wspólne osoby ludzkiej; respektowanie przez każdą stronę właściwych sobie zadań oraz porozumienie co do sposobów i form współdziałania*<sup>62</sup>.

Wyraźnie z tego wynika, że zasada współdziałania między Kościołem i państwem nie mogłaby występować sama w sobie, w oderwaniu od dwóch wcześniej omówionych przesłań soborowych, tj. zasady wolności religijnej, a także autonomii i niezależności Kościoła oraz państwa. Istotnie, skuteczna i racjonalna współpraca tych dwóch podmiotów, dwóch odmiennych porządków społecznych i aksjologicznych, byłaby niemożliwa bez wzajemnego uznania i poszanowania. Kościół i państwo nie muszą się zgadzać w każdej dziedzinie, każdym aspekcie życia społeczno-politycznego; mają przecież różne cele i zadania. Pierwszy podmiot oscyluje głównie w porządku duchowym; jego perspektywą jest wieczność. Drugi koncentruje się na doczesności, stawiając sobie priorytety natury ekonomicznej i politycznej, takie jak: rozwój gospodarczo-społeczny, znaczenie międzynarodowe czy suwerenność. Należy jednak pamiętać, że Kościół, chociaż przygotowuje

<sup>60</sup> Tamże.

<sup>61</sup> Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, s. 124.

<sup>62</sup> Tamże, s. 125.



swoich wiernych do jak najszcześniejszej wieczności pozaziemskiej, to jednak jest społecznością, wspólnotą z tego świata, dręczoną tak często problemami jak najbardziej doczesnymi i materialnymi. Państwo potrzebuje Kościoła, szczególnie wtedy gdy większość jego obywateli utożsamia się z nim poprzez członkostwo w tej wspólnocie wiary. Obie struktury mogą wówczas współdziałać, rozwiązując problemy społeczne i ekonomiczne obywateli i wiernych, rodzin i całego narodu. Razem skuteczniej przeciwdziałają ubóstwu, bezdomności czy bezrobociu. Kościół potrzebuje państwa, bo nie wszystkim problemom doczesnym jest w stanie zaradzić na gruncie prawa kanonicznego. Często wymagane są uregulowania świeckiego ustawodawcy nadające m.in. swobodę działania, ulgi podatkowe czy innego rodzaju wsparcie ekonomiczne.

Zasadnicze miejsce w problematyce współdziałania na linii Kościół–państwo zajmuje ustalenie motywów, dla których obie społeczności odmiennej natury powinny współpracować. Ich postrzeganie przez doktrynę kościelną podlegało znacznej ewolucji. Warto raz jeszcze nawiązać do cytowanej już publikacji ks. J. Krukowskiego, w której wybitny polski znawca modeli relacji na styku sfer *sacrum* i *profanum*, nawiązując do klasycznego kościelnego prawa publicznego, wyróżnił dwa motywy współdziałania:

- 1) motyw negatywny – polegający na zwalczaniu zła moralnego, czyli grzechu;
- 2) motyw pozytywny – polegający na udzieleniu sobie wzajemnej pomocy w osiągnięciu dobra<sup>63</sup>.

Dawniej, w dobie przedpoborowej, na pierwszym miejscu stawiano motyw negatywny, natomiast współczesne ujęcie akcentuje racje pozytywne. Stolica Apostolska dostrzegła potrzebę współdziałania Kościoła i państwa dla dobra wspólnego w wymiarze życia społecznego, czyli – zgodnie z nauczaniem *Vaticanum Secundum* – z racji „służby dla dobra wszystkich”. Ksiądz J. Krukowski przestrzega jednak przed lekceważeniem współpracy w celu zwalczania patologicznych zjawisk życia ludzkiego w wymiarze indywidualnym oraz społecznym. Należy zgodzić się z przywołanym autorem, że „współcześnie uzasadnienie racji współdziałania Kościoła i państwa jest pojmowane w kontekście dwóch podstawowych zasad życia społecznego, jakimi są: zasada dobra wspólnego i zasada pomocniczości”<sup>64</sup>. Dobro wspólne, główny cel współdziałania Kościoła i państwa, cytowany autor postrzega niejako poprzez trzy podstawowe komponenty, jakimi są: dobro człowieka, dobro rodziny i dobro narodu. Wspólnym zadaniem Kościoła i państwa jest solidarne świadczenie pomocy w osiągnięciu dóbr duchowych i materialnych przez wszystkie powyższe podmioty, jak również poszanowanie zakresu ich obowiązków, a przede wszystkim słusznym należnym praw.

<sup>63</sup> Tamże, s. 125–126.

<sup>64</sup> Tamże, s. 126.



Reasumując ostatnią część analizy soborowej doktryny polityczno-społecznej, należy zaprezentować trzeci człon odpowiedzi na główne pytanie badawcze. Magisterium Kościoła w konstytucji *Gaudium et spes* zaaprobowало taki model relacji między państwem a Kościołem, który na podstawie zasady wolności religijnej oraz niezależności każdej z tych społeczności we własnym porządku umożliwia konstruktywne współdziałanie obu podmiotów dla dobra tych samych ludzi (jednostek, rodzin, narodu), będących często zarówno obywatelami, jak i wiernymi. Powyższe zasady stały się podstawą rewizji modeli relacji między Kościołem a wieloma państwami katolickimi Europy Zachodniej w celu przejścia od uregulowań typowych dla państwa wyznaniowego do systemu państwa świeckiego w wersji separacji skoordynowanej, tj. przyjaznej (Hiszpania, Portugalia, Włochy, Irlandia). Po przemianach geopolitycznych i społecznych w tzw. bloku wschodnim możliwe stało się też przyjęcie tych zasad w postkomunistycznych państwach Europy Środkowo-Wschodniej.

## II. Praktyka

Po przedstawieniu społeczno-politycznych aspektów nauczania Kościoła wyrażonych w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* warto przyjrzeć się praktyce inkorporowania soborowych zasad do ustawodawstwa współczesnych państw europejskich. W tym miejscu adekwatne będą dwa pytania badawcze przytoczone we wstępie niniejszego opracowania: „W jakim stopniu zalecenia ojców soborowych zostały uznane przez władze świeckie państw, których obywatele są w większości katolikami (m.in. Polska, Włochy), a w jakim przez władze państw, w których katolicyzm stanowi jedno z wielu głównych wyznań (np. Niemcy)?”, „W jakiej mierze inkorporowano je do przepisów prawa krajowego, w tym konstytucyjnych norm konfesyjnych?”. Część ta będzie miała charakter raczej przeglądowy i syntetyczny.

### Model relacji państwo-Kościół w Rzeczypospolitej Polskiej

Zarówno treść art. 25 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r., jak i wcześniej sformułowany art. 1 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r. są niemalże identyczne, stanowiąc niejako wierne odbicie przesłania konstytucji soborowej *Gaudium et spes* w tym zakresie. Nie trzeba wnikliwej, specjalistycznej interpretacji przepisów, aby dostrzec, że we współczesnej Polsce mamy do czynienia z typowym, aprobowanym przez Sobór modelem przyjaznego rozdziału Kościoła od państwa, tj. z tzw. separacją skoordynowaną. Warto wskazać jednak na fakt, że model ten kształtował się przez wiele lat w cieniu spektakularnych sporów o ratyfikację konkordatu i ca-

łoszktał polityki wyznaniowej transformującego się państwa<sup>65</sup>. Przedstawiciele zbyt daleko idącego liberalizmu, a także postkomuniści w pierwszych latach III Rzeczypospolitej uważali, że:

*Kościół katolicki w Polsce nie zasymilował jeszcze reformy Soboru Watykańskiego II i, po latach spędzonych w „zamrażarce”, dąży do restytucji przedwojennego stanu posiadania, to znaczy udziału w publicznej instytucji władzy państwowej, lub nawet przejęcia samej instytucji państwa w celu stworzenia katolickiego państwa wyznaniowego. Jednym z argumentów na poparcie tej tezy miały być spory, jakie powstały między Kościołem a państwem wokół restytucji bezprawnie zagrabionego majątku kościelnego. Dowodzono, że jest to nie tylko restytucja utraconych dóbr materialnych, ale także dawnej pozycji, to znaczy władzy i wpływu<sup>66</sup>.*

Kwestie światopoglądowe zawsze budziły i nadal wywołują wiele kontrowersji. Często wewnętrzne urazy i uprzedzenia okazywały się, niestety, silniejsze od obiektywizmu. Na szczęście po wieloletnich trudnych, często wręcz burzliwych negocjacjach w sprawach wyznaniowych osiągnięto kompromis zbliżony do zaleceń Soboru. Dla czytelności przekazu warto przytoczyć treść kluczowego w kontekście tej tematyki art. 25 Konstytucji RP:

*Kościół i inne związki wyznaniowe są równouprawnione.*

*Władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym.*

*Stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego.*

*Stosunki między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem katolickim określają umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską i ustawy.*

*Stosunki między Rzeczpospolitą Polską a innymi kościołami oraz związkami wyznaniowymi określają ustawy uchwalone na podstawie umów zawartych przez Radę Ministrów z ich właściwymi przedstawicielami<sup>67</sup>.*

Zestawiając treść powyższego artykułu konstytucyjnego z następującym brzmieniem art. 1 przywołanego konkordatu: „Rzeczpospolita Polska i Stolica Apostolska potwierdzają, że Państwo i Kościół Katolicki są – każde w swej dziedzi-

<sup>65</sup> Szerzej na ten temat: por. P. Mazurkiewicz, *Kościół w życiu publicznym*, w: *Kościół katolicki w przededniu wejścia Polski do Unii Europejskiej*, red. P. Mazurkiewicz, Warszawa 2003.

<sup>66</sup> Tamże, s. 188.

<sup>67</sup> Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483, Art. 25 Konstytucji RP z 2 IV 1997 r.

nie – niezależne i autonomiczne, oraz zobowiązują się do pełnego poszanowania tej zasady we wzajemnych stosunkach i we współdziałaniu dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego”<sup>68</sup> – od razu dostrzega się wiele zbieżności. Zważając z jednej strony na fakt, że tekst konkordatu powstał kilka lat przed ostatecznym sformułowaniem zapisów konstytucyjnych, z drugiej zaś na daleko idące podobieństwa w regulacji, należy stwierdzić, że starania hierarchów kościelnych i prawicowej części konstytuandy o konstytucyjny zapis zgodny z nauką społeczną Kościoła zostały zwieńczone sukcesem. Normy konfesyjne nowej Konstytucji RP skłaniają do refleksji, czy nie były one ustalane niejako „pod konkordat”, co wyparło argumenty lewicy, która opierała się w czasie swoich rządów przed ratyfikacją międzynarodowej umowy ze Stolicą Apostolską, zasłaniając się koniecznością uregulowania kwestii wyznaniowych najpierw na szczeblu konstytucyjnym. W kilka miesięcy po wejściu w życie nowej ustawy zasadniczej, tj. 23 lutego 1998 r., konkordat został ratyfikowany (już podczas kadencji centroprawicowego rządu AWS-UW)<sup>69</sup>.

Andrzej Czohara słusznie uwypuklił – biorąc pod uwagę współwystępowanie zasady autonomii i niezależności wraz z zasadą współdziałania państwa i Kościoła – w niemalże identycznym brzmieniu zarówno w konkordacie, jak i w Konstytucji RP, że polski normatywny system stosunków państwowo-kościelnych jest formą rozdziału przyjaznego (nazywanego separacją skoordynowaną), a państwo ma charakter laicki, czyli świecki<sup>70</sup>. Podobnej klasyfikacji polskiego modelu relacji państwo-Kościół dokonali Wojciech Góralski i Andrzej Pieńdyk:

*„Analiza art. 1 umowy ze Stolicą Apostolską w świetle nauczania Kościoła i koncepcji państwa demokratycznego wskazuje, że zasada niezależności i autonomii, wynikając z dualizmu chrześcijańskiego, oznacza w istocie rzeczy separację, tj. oddzielenie państwa od Kościoła. Nie ma ona jednak charakteru separacji wrogiej, zmierzającej do wyeliminowania Kościoła z życia społecznego [...]”<sup>71</sup>.*

Pamiętajmy, że na mocy art. 5 Konkordatu Kościół Rzymskokatolicki w Polsce może swobodnie i publicznie pełnić swoją misję. Ze względu na to, że płaszczyzny oddziaływania sfer *sacrum* i *profanum* w pewnym stopniu się pokrywają, zarówno politycy, jak i hierarchowie kościelni służą identycznemu priorytetowi, jakim jest dobro wspólne – ich wzajemne relacje muszą wykazywać cechy separacji przy-

<sup>68</sup> Dz.U. 1998 nr 51 poz. 318, Art. 1 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 VII 1993 r.

<sup>69</sup> Więcej na temat genezy polskich uregulowań konfesyjnych: Por. P. Borecki, *Geneza modelu stosunków państwo-Kościół w Konstytucji RP*, Warszawa 2008, s. 205–381.

<sup>70</sup> A. Czohara, *Zasada autonomii i niezależności państwa i kościołów w doktrynie społeczno-prawnej Kościoła katolickiego*, s. 26.

<sup>71</sup> W. Góralski, A. Pieńdyk, *Zasada niezależności i autonomii państwa i Kościoła w Konkordacie polskim z 1993 roku*, Warszawa 2000, s. 11.

jaznej (skoordynowanej), zakładającej szczególną współpracę między państwem a Kościołem reprezentowanym przez Stolicę Apostolską i Konferencję Episkopatu Polski<sup>72</sup>. W przypadku specyfiki polskiej nurtującym problemem badawczym wydaje się pytanie o to, w jakim stopniu oficjalny, określony na kartach konstytucji i konkordatu model przyjaznego rozdziału między Kościołem katolickim a formalnie świeckim państwem jest stosowany w praktyce życia publicznego?

Przydatny w tym zakresie okazuje się naukowo-badawczy wkład Pawła Boreckiego przelany na karty interesującego artykułu pt. „Elementy konfesjonalizacji państwa we współczesnej Polsce”. Mianem konfesjonalizacji określa się wpływ elementów modelu państwa wyznaniowego na system relacji państwo – związki wyznaniowe. Przywołany autor odniósł się do tezy, że proces konfesjonalizacji państwa ma miejsce już od pierwszych chwil funkcjonowania III Rzeczypospolitej<sup>73</sup>. Uzasadnione wydaje się stanowisko P. Boreckiego, w którym stwierdza, że „konstytucyjna i ustawowa zasada neutralności światopoglądowej państwa po roku 1989 nie była i nadal nie jest respektowana. Można zatem mówić o jej faktycznym uchyleniu na skutek desuetudo. Szczególnie bowiem praktyka polityczna kolidowała z konstytucyjnymi zasadami relacji państwo – kościoły, część z tych zasad obchodząc, część nie respektując, a część uznając po prostu za nieobowiązujące tylko dlatego, że zdyskredytowane wcześniejszym okresem ich powstania (tj. w epoce PRL)”<sup>74</sup>. Do elementów konfesjonalizacji państwa cytowany autor zaliczył m.in.: finansowanie ze środków publicznych instytucji konfesyjnych i duchowieństwa, zanik organizacyjnej odrębności państwa i niektórych kościołów w wielu dziedzinach życia publicznego, odrzucenie neutralności światopoglądowej w zakresie oficjalnego ceremoniału państwowego czy pewne odstępstwa od zasady równouprawnienia związków wyznaniowych<sup>75</sup>.

Pewne elementy konfesjonalizacji słusznie wpisują się w całość specyfiki polskiego modelu relacji na linii państwo – kościoły. Należy bowiem pamiętać o kluczowych wyznacznikach cech narodu polskiego i naszej historii, wskazanych w preambule do obecnie obowiązującego konkordatu, takich jak: utożsamianie się z wyznaniem rzymskokatolickim przez większość społeczeństwa polskiego (według statystyk ok. 95-96 proc.), rolę odegraną przez Kościół w 1050-letniej

<sup>72</sup> Szerzej na temat konkordatu z 1993 r. zob.: W. Góralski, *Konkordat Polski 1993: od podpisania do ratyfikacji*, Warszawa 1998; Z. Zieliński, *Kościół w Polsce: 1944–2007*, s. 301–310.

<sup>73</sup> Według A. Dudka i R. Gryza osobę Tadeusza Mazowieckiego jako najwłaściwszego premiera miał w sierpniu 1989 r. podczas rozmowy z L. Wałęsą wskazać spośród trzech kandydatów ówczesny prymas Polski kard. J. Glemp. Zob. A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2003, s. 439–440.

<sup>74</sup> P. Borecki, *Elementy konfesjonalizacji państwa we współczesnej Polsce*, w: *Państwo wyznaniowe: doktryna, prawo i praktyka*, s. 149.

<sup>75</sup> Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, s. 74.

historii państwa polskiego, znaczenie pontyfikatu papieża Jana Pawła II dla współczesnych dziejów Polski, wkład Kościoła w rozwój osoby ludzkiej i jej praw, a także w umacnianie moralności<sup>76</sup>.

## Model relacji państwo-Kościół w Republice Federalnej Niemiec

Warto zauważyć, że podobny model przyjaznego rozdziału między państwem a Kościołem funkcjonuje dziś także w wielu innych państwach europejskich, m.in. w Austrii, Niemczech, we Włoszech, w Hiszpanii czy Portugalii. Na kartach tego artykułu bliżej przyjrzyć się uregulowaniom niemieckim i włoskim, które mimo pewnych odmienności – podobnie jak polskie przepisy konfesyjne – zdają się praktycznym odzwierciedleniem społeczno-politycznego przesłania II Soboru Watykańskiego.

Analizę specyfiki relacji między sferami *sacrum* a *profanum* w Republice Federalnej Niemiec warto poprzedzić spostrzeżeniem, że o ile większość państw reprezentujących dziś model przyjaznego rozdziału między państwem a Kościołem wdrożyła takie rozwiązania po ogłoszeniu konstytucji *Gaudium et spes* (często rezygnując z systemu państwa wyznaniowego, tak jak np. Włochy, Hiszpania czy Portugalia), o tyle w Niemczech podobne uregulowania zostały przyjęte już w czasach Republiki Weimarskiej, na mocy konstytucji z 1919 r., tj. przeszło 40 lat przed zainicjowaniem obrad soborowych. Art. 140 obecnie obowiązującej Ustawy Zasadniczej Republiki Federalnej Niemiec z 23 maja 1949 r. w zakresie przepisów konfesyjnych odsyła do stosowanych także współcześnie artykułów 136-141 przywołanej Konstytucji Republiki Weimarskiej z 11 sierpnia 1919 roku. Powyższe uregulowania przez wielu przedstawicieli doktryny prawa wyznaniowego uznawane są za wzorcowe dla posoborowego ujęcia tzw. separacji skoordynowanej, tj. przyjaznego rozdziału państwa i Kościoła, stąd często w literaturze określa się je mianem modelu niemieckiego. Należy również pamiętać o tym, że stosunki pomiędzy landami a związkami wyznaniowymi (w tym Kościołem Rzymskokatolickim) dodatkowo są regulowane przez konstytucje poszczególnych krajów związkowych. Ponadto nadmienimy, że zarówno Republika Federalna Niemiec, jak i niektóre landy zawarły umowy ze Stolicą Apostolską (konkordaty)<sup>77</sup>.

Ksiądz Krzysztof Orzeszyna, dokonując szerokiej interpretacji niemieckich przepisów konfesyjnych, stwierdził, że „stosunki między państwem a Kościołem w Niemczech stanowią model partnerskiej koordynacji działalności organizacji, które chociaż różnią się w swojej istocie, to ponoszą publiczną odpowiedzialność

<sup>76</sup> Zob. Dz.U. 1998 nr 51 poz. 318, Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 VII 1993 r.

<sup>77</sup> M. Rynkowski, *Status prawny kościołów i związków wyznaniowych w Unii Europejskiej*, s. 52.



za dobro wspólne”<sup>78</sup>. Praktyka ta znana jest nam z przedstawionych wyżej rozwiązań polskich. Można oprzeć ją jakby na trzech podstawowych filarach-zasadach: wolności sumienia i wyznania, autonomii i niezależności państwa oraz związków wyznaniowych, a także ich współdziałania dla dobra jednostki, rodzin i całego narodu. Już w art. 4 niemiecka ustawa zasadnicza stanowi, że „wolność wyznania, sumienia, przekonań religijnych i światopoglądów jest nienaruszalna. Zapewnia się swobodne praktykowanie religii”<sup>79</sup>. Konstytucja ta podkreśla szczególne znaczenie religii zarówno dla społeczeństwa, jak i dla dobra porządku publicznego. Jak słusznie zauważył cytowany ostatnio autor: „Obok zasady wyłączającej utożsamianie państwa z kościołami ma miejsce nakaz religijno–światopoglądowej neutralności państwa oraz zasada parytetu kościołów i wyznań”<sup>80</sup>. Niemieckie prawo wyznaniowe opiera się jakby na trzech podstawowych zasadach: neutralności, tolerancji i równości<sup>81</sup>. Warto zauważyć, że w zestawieniu ze statystykami na temat głównych wyznań religijnych w Niemczech reguły te nabierają szczególnego znaczenia. Według szczegółowych danych współczesne społeczeństwo niemieckie pod względem wyznaniowym składa się z trzech głównych i niemalże równych grup: 32,5 proc. stanowią bezwyznaniowcy, 31 proc. – katolicy i 30,8 proc. – protestanci (ewangelicy)<sup>82</sup>. Paradoksalny wydaje się fakt, że w Niemczech – ojczyźnie Marcina Lutra, państwie początków reformacji – w ostatnich latach liczba katolików nieznacznie przewyższyła liczbę protestantów.

Neutralność sprawia, że państwo wprost nie identyfikuje się z żadnym wyznaniem – ani rzymskokatolickim, ani protestanckim, ani jakimkolwiek innym. Wynika z tego, że w Niemczech (podobnie jak w Polsce) nie ma Kościoła państwowego. Neutralność w wydaniu niemieckim, podobnie jak ta znana z naszej polskiej specyfiki konfesyjnej, oznacza ponadto formalną autonomię wewnętrznych spraw, organizacji i prawa każdego z omawianych porządków społecznych – kościelnego i państwowego. Według orzeczenia Federalnego Sądu Konstytucyjnego RFN neutralności światopoglądowej państwa nie należy utożsamiać ze ścisłym rozdzielaniem kościołów i sfery publicznej. Polega ona na „otwartej postawie państwa popierającego w równym stopniu wolność równych wyznań”<sup>83</sup>. Niemiecka ustawa zasadnicza podkreśla istotną rolę religii w życiu publicznym,

<sup>78</sup> K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między państwem a kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej*, Lublin 2007, s. 153.

<sup>79</sup> Art. 4 Ustawy Zasadniczej Republiki Federalnej Niemiec z 23 V 1949 r., w: *Konstytucje państw Unii Europejskiej*, Warszawa 2011.

<sup>80</sup> K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między państwem a kościołami*, s. 154.

<sup>81</sup> Por. tamże.

<sup>82</sup> Zob. [http://fowid.de/fileadmin/datenarchiv/Religionszugehoerigkeit\\_Bevoelkerung.pdf](http://fowid.de/fileadmin/datenarchiv/Religionszugehoerigkeit_Bevoelkerung.pdf) [dostęp: 5 XII 2015 r.].

<sup>83</sup> K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między państwem a kościołami*, s. 154.



zezwalając na swobodne wyrażanie swoich przekonań religijnych i światopoglądowych – także w sferze *profanum*. Z drugiej strony jednak wyłącza możliwość zaangażowania państwa w imię określonej opcji ideologicznej, światopoglądowej czy politycznej. Ponadto niedopuszczalne jest identyfikowanie się organów władzy z konkretnym wyznaniem bądź światopoglądem, co według niemieckiego ustawodawcy mogłoby zakłócać porządek społeczny i pokój religijny.

Warto odnotować, że regulacja obecności symboli religijnych w sferze publicznej pozostawiona została w kompetencji ustawodawców krajowych (poszczególnych landów). Sporo uwagi tej problematyce poświęcił ks. Wojciech Janyga, który w jednym ze swoich artykułów zauważył, że w tym kontekście Federalny Sąd Konstytucyjny wypowiedział się bardzo ogólnie, wskazując co najwyżej na to, że ustawodawcy krajowi mają prawo zezwalać na obecność tychże symboli w szkołach, urzędach etc.<sup>84</sup> Po raz kolejny nasuwa się jeszcze jedna analogia do modelu polskiego, który tak jak niemiecki dopuszcza umieszczanie symboli religijnych w sferze publicznej, czego najdobitniejszym przykładem są krzyże w salach plenarnych obu izb parlamentu – zarówno Sejmu, jak i Senatu RP.

Warto dodać, że podobny system przepisów państwa świeckiego występuje w Austrii. Nadal stosowana jest tam ustawa z 1867 r., na mocy której związki wyznaniowe są stowarzyszeniami prawa publicznego. Kościoły mogą autonomicznie zarządzać swoimi sprawami, natomiast państwo gwarantuje im pewne subwencje. Konstytucja austriacka – mimo statystycznej dominacji wyznawców katolicyzmu – nie uznaje Kościoła oficjalnego. Relacje między państwem a Kościołem Rzymskokatolickim regulowane są na zasadzie partnerstwa w formie dwustronnej umowy międzynarodowej.

Niemiecki model państwa świeckiego z pewnymi modyfikacjami, w następstwie przedstawionego w niniejszej pracy przesłania Soboru Watykańskiego II, stał się podstawą dla regulacji stosunków konfesyjnych w innych, dawniej wyznaniowych, państwach katolickich (m.in. Włochy, Hiszpania czy Portugalia). Polskie uregulowania tych kwestii nie są zatem jedyne w swoim rodzaju, jednak wiele wskazanych wyżej elementów (np. przejawy konfesjonalizacji państwa) wskazują na pewną specyfikę naszego kraju w tym zakresie.

## Model relacji państwo-Kościół w Republice Włoskiej

Państwo Miasto Watykańskie, gdzie przed pięćdziesięciu laty ojcowie soborowi z papieżem Pawłem VI na czele sfinalizowali obrady *Vaticanum II*, jest otoczone ze wszystkich stron przez Rzym i Republikę Włoską. Warto zatem spróbować

<sup>84</sup> Por. W. Janyga, *Wolność sumienia i wyznania wobec wyzwań pluralizmu religijnego (na tle wyroku Federalnego Sądu Konstytucyjnego Niemiec z 24 IX 2003)*, „Państwo i Prawo” 59(2004), z. 10(704), s. 84.

odpowiedzieć na pytanie o to, w jakim stopniu przesłanie polityczno-społeczne konstytucji *Gaudium et spes* zostało uwzględnione w najbliższym otoczeniu Stolicy Świętej.

Istotnie, tak jak w przypadku Rzeczypospolitej Polskiej czy Republiki Federalnej Niemiec, model relacji państwo-Kościół we współczesnych Włoszech cechują zalecane przez Sobór rozwiązania. Stosunki państwo-Kościół w dzisiejszej Italii charakteryzuje model rozdziału naznaczony formułą kooperacji, tj. przyjaznej współpracy. Konstytucja Republiki Włoskiej z 22 grudnia 1947 r., podobnie jak ustawy zasadnicze większości państw europejskich, gwarantuje wolność religijną, wzajemną niezależność i suwerenność państwa oraz Kościoła katolickiego, a także autonomię innych związków wyznaniowych<sup>85</sup>. Przepisami o kluczowym znaczeniu dla relacji państwo-kościół są art. 7 i 8 przywołanej konstytucji. Pierwszy z nich stanowi, że „państwo i Kościół katolicki są każde we własnym zakresie niezależne i suwerenne” a „ich stosunki są regulowane przez Pakty Laterańskie. Zmiany Paktów przyjęte przez obie strony nie wymagają procedury rewizji konstytucyjnej”<sup>86</sup>. Warto przytoczyć ciekawe spostrzeżenie ks. Krzysztofa Orzeszyny, który zauważył, że „Konstytucja włoska jest pierwszą, w której kwalifikację »niezależny i suwerenny« stosuje się zarówno do państwa, jak i do Kościoła”<sup>87</sup>. Włoski ustawodawca w art. 7 wyszczególnił tylko jedno wyznanie – Kościół katolicki. Mógłby nasunąć się wniosek, że to właśnie katolicy (stanowiący we Włoszech ponad 87 proc. społeczeństwa) cieszą się w Italii specjalnymi przywilejami. Potwierdzeniem bezzasadności powyższego przypuszczenia jest treść art. 8 wedle którego „wszystkie wyznania religijne są jednakowo wolne wobec prawa”, a także „wyznania religijne inne niż katolickie mają prawo organizowania się według własnych przepisów, o ile nie są one sprzeczne z włoskim porządkiem prawnym”, a „ich stosunki z państwem są regulowane przez ustawę na podstawie porozumień z właściwymi przedstawicielstwami”<sup>88</sup>. Kilkakrotnie w tej kwestii wypowiadał się włoski Sąd Konstytucyjny, stwierdzając, że we współczesnych Włoszech nie ma Kościoła państwowego, a Kościoła katolickiego nie wyróżnia żadna szczególna pozycja<sup>89</sup>. Mimo przytoczonego stanowiska kwestia rzeczywistego równouprawnienia kościołów i związków wyznaniowych w Italii należy do bardzo kontrowersyjnych i jest przedmiotem zarówno obszernej literatury, doktryny prawa, jak i orzecznictwa.

<sup>85</sup> Por. K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między państwem a kościołami*, s. 217.

<sup>86</sup> Art. 7 Konstytucji Republiki Włoskiej z 27 XII 1947 r., w: *Konstytucja Włoch*, Warszawa 2004.

<sup>87</sup> Por. K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między państwem a kościołami*, s. 217.

<sup>88</sup> Art. 8 Konstytucji Republiki Włoskiej z 22 XII 1947 r.

<sup>89</sup> Zob. „Decyzja Włoskiego Sądu Konstytucyjnego nr 508/2000”, <http://www.cortecostituzionale.it/actionPronuncia.do> [dostęp: 25 XI 2012 r.].

Warto wskazać jeszcze na to, że postanowienia Konkordatu Laterańskiego z 1929 r. zostały zrewidowane na mocy szeregu umów między Stolicą Apostolską a Republiką Włoską z porozumieniem z Villa Madana z 1984 r. na czele. Art. 9 przywołanej umowy stanowi, że republika, „uznając wartość kultury religijnej i biorąc to pod uwagę, że zasady katolicyzmu stanowią część dziedzictwa historycznego narodu włoskiego, będzie w dalszym ciągu gwarantować [...] nauczanie religii katolickiej w szkołach publicznych nieuniwersyteckich każdego typu i stopnia”<sup>90</sup>. Przywołany artykuł, ale i wiele innych źródeł, a także praktyka życia społecznego wskazują, że we współczesnej Italii, podobnie jak w Polsce, mamy do czynienia z szeregiem elementów konfesjonalizacji państwa formalnie świeckiego. Wielu autorów mówi o swoistej „wyjątkowości” modelu włoskiego<sup>91</sup>, ale w zestawieniu chociażby z systemem relacji państwo-Kościół naszego kraju łatwo dojść do wniosku, że rozwiązania typowe dla Italii z pewnością nie należą do unikalnych.

Analiza i interpretacja powyższych wyznaczników włoskiego modelu relacji państwo-Kościół, a właściwie jego szerszego wymiaru określającego stosunki między państwem a związkami wyznaniowymi wskazuje na klasyczną postać zalecaną przez *Vaticanum II* separacji skoordynowanej, tj. przyjaznego rozdziału między sferami *sacrum* i *profanum*.

Odpowiadając na pytanie formułujące główny problem badawczy niniejszego artykułu, z całą pewnością należy stwierdzić, że najwyżsi hierarchowie Kościoła Rzymskokatolickiego uczestniczący w obradach Soboru Watykańskiego II, w jego dokumentach, a zwłaszcza na kartach Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* opowiedzieli się za modelem przyjaznego rozdziału państwa i Kościoła w wersji tzw. separacji skoordynowanej. System ten w czystej formie opiera się na trzech omówionych zasadach: wolności religijnej, niezależności i autonomii obu porządków oraz współdziałania w imię dobra wspólnego. Stopień uwzględniania powyższych postulatów oraz ich wzajemne proporcje w standardach prawa wyznaniowego są zróżnicowane. Niejednorodność w ramach jednego modelu świadczy o specyfice poszczególnych państw w tym zakresie. Wynika ona z ich historii, modelu ustrojowego, a przede wszystkim z utartych praktyk życia społecznego.

Warto zauważyć, że w następstwie soborowego przesłania wielowiekowe tradycje katolickich państw wyznaniowych zostały zastąpione przez model przyjaznego rozdziału. Należy przy tym z całą mocą podkreślić, że Stolica Apostolska dobrowolnie zrezygnowała z układania relacji ze współczesnym światem na

<sup>90</sup> J. Krukowski, *Konkordaty współczesne. Doktryna, teksty (1964–1994)*, Warszawa 1995, s. 427.

<sup>91</sup> Por. M. Rynkowski, *Status prawny kościołów i związków wyznaniowych w Unii Europejskiej*, s. 59–60.

bazie modelu charakterystycznego dla systemu powiązania. Zrezygnowała też z szeregu przywilejów przyznawanych w ciągu wieków reprezentowanemu przez siebie Kościołowi. Współczesne umowy międzynarodowe między Stolicą Świętą a poszczególnymi państwami nie zawierają już elementów potwierdzających status Kościoła katolickiego jako kościoła dominującego. Wręcz przeciwnie, ustalenia *Vaticanum II* w tym zakresie stały się podstawą do weryfikacji wcześniejszych konkordatów uprzywilejowujących katolików. Doktryna *Vaticanum II* nie zawsze jednak idzie w parze z praktyką wdrażania soborowych zaleceń. Ostatnie dekady wskazały na pewne odstępstwa leżące u podstaw tzw. koncepcji *konfesjonalizacji* państwa co najwyżej formalnie neutralnego światopoglądowo.

**Słowa kluczowe:** *Sobór Watykański II, Gaudium et spes, aggiornamento, relacje państwo-Kościół, konkordaty, separacja przyjazna, prawo wyznaniowe.*

### Summary

## Models of relations between the State and the Roman Catholic Church in the light of the message of the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World – *Gaudium et Spes*

The article contains an extensive analysis of the message of the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World – *Gaudium et Spes* – one of the key documents of the Second Vatican Council. Research problems boil down to the following questions: Which model of state-Church relations is preferred by the Holy See? To what extent the recommendations of the Council Fathers were recognized by the Civil Authorities of countries whose citizens are mostly Catholics? To what extent these opinions were incorporated into the regulations of their domestic law, including confessional rules of constitutions?

The paper consists of three parts. The first of these includes analysis of the origin, meaning and structure of *Gaudium et Spes*, as well as outline historical models of Church-State relations before the Second Vatican Council. The second part relates to the doctrine – the interpretation of three principles, which define the optimal relations of both orders – *sacrum* and *profanum* – according to the Council Fathers. Finally, the third part contains an analysis of the practical manifestation of State-Church relations, giving the example of Poland, Germany and Italy – countries which incorporate in their legal system, mentioned before, the principles of friendly separation (coordinated separation) – recommended by the Second Vatican Council.

**Keywords:** *Second Vatican Council, Gaudium et Spes, aggiornamento, State-Church relations, concordats, friendly separation, ecclesiastical law*

## Bibliografia

### Źródła

- „Decyzja Włoskiego Sądu Konstytucyjnego nr 508/2000”, <http://www.cortecostituzionale.it/actionPronuncia.do>.
- Deklaracja o wolności religijnej*, w: *Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2002.
- Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Watykan 1991.
- Kodeks prawa kanonicznego z 25 stycznia 1983 r., Poznań 1984.
- Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r.*, Dz.U. 1998 nr 51 poz. 318.
- Konstytucja marcowa z 17 marca 1921 r.*, Dz.U. 1921 nr 44 poz. 267.
- Konstytucja RP z 2 kwietnia 1997 r.*, Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483.
- Konstytucja Republiki Włoskiej z 27 grudnia 1947 r.*, w: *Konstytucja Włoch*, Warszawa 2004.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym – Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II: konstytucja, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002.
- Ustawa Zasadnicza Republiki Federalnej Niemiec z 23 maja 1949 r., w: *Konstytucje państw Unii Europejskiej*, Warszawa 2011.
- Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, (Dz.U. 1989 nr 29 poz. 154 z późn. zm.).

### Opracowania

- Bartyzel J., *Demokracja*, Radom 2002.
- Bartyzel J., *Konserwatyści i tradycjonałści na Soborze Watykańskim II*, w: *Studia Soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, t. 2, cz. II, red. M. Białkowski, Toruń 2015.
- Białkowski M., *Wokół Soboru Watykańskiego II. Studia i szkice*, Toruń 2016.
- Borecki P., *Elementy konfesjonalizacji państwa we współczesnej Polsce*, w: *Państwo wyznaniowe: doktryna, prawo i praktyka*, red. Jarosław Szymanek, Warszawa 2011.
- Borecki P., *Geneza modelu stosunków państwo-Kościół w Konstytucji RP*, Warszawa 2008.
- Czohara A., *Zasada autonomii i niezależności państwa i kościołów w doktrynie społeczno-prawnej Kościoła katolickiego*, w: *Bezstronność religijna, światopoglądowa i filozoficzna władz Rzeczypospolitej Polskiej*, red. Tadeusz J. Zieliński, Warszawa 2009.
- Dudek A., Gryz R., *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2003.
- Florczyk M., Misztal W., *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, w: *Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002.
- Góra-Szopiński D., *Złoty środek: Kościół wobec współczesnych wizji państwa*, Toruń 2007.
- Góralski W., *Konkordat Polski 1993: od podpisania do ratyfikacji*, Warszawa 1998.
- Góralski W., Pieńdyk A., *Zasada niezależności i autonomii państwa i Kościoła w Konkordacie polskim z 1993 roku*, Warszawa 2000.
- Grzechowiak S., *Ruch arcybiskupa Lefebvre’a – ku rozłamowi w Kościele posoborowym*, Gniezno 1998.
- Janyga W., *Wolność sumienia i wyznania wobec wyzwań pluralizmu religijnego (na tle wyroku Federalnego Sądu Konstytucyjnego Niemiec z 24 IX 2003)*, „Państwo i Prawo” 59(2004), z. 10(704).
- Krukowski J., *Konkordaty współczesne. Doktryna, Teksty (1964–1994)*, Warszawa 1995.
- Krukowski J., *Kościół w życiu publicznym*, Częstochowa 1996.

- Krukowski J., *Kościół i państwo – podstawy relacji prawnych*, Lublin 1993.
- Krukowski J., *Problematyka relacji między Kościołem i państwem na Soborze Watykańskim II*, „Życie i Myśl” 1980, nr 12.
- Krukowski J., „Znaczenie Konkordatu między Stolicą Apostolską i Polską w kontekście transformacji ustrojowych”, <http://www.stowarzyszeniekanonistow.pl/index.php/artykuly/biuletyn-nr-27/77-znaczenie-konkordatu-miedzy-stolica-apostolska-i-polska-w-kontekście-transformacji-ustrojowych>.
- Mazurkiewicz P., *Kościół w życiu publicznym*, w: *Kościół katolicki w przededniu wejścia Polski do Unii Europejskiej*, red. P. Mazurkiewicz, Warszawa 2003.
- Mezglewski A., Misztal H., Stanisław P., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006.
- Muszyński H., *Europa ducha: chrześcijańska wizja fundamentów jedności europejskiej*, Gniezno 2002.
- Orzeszyna K., *Podstawy relacji między państwem a kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej*, Lublin 2007.
- Pawłowicz Z., *Lefebvre i lefebryści*, Gdańsk 1998.
- Pietrzak M., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2010.
- „Radość i nadzieja, smutek i trwoga...”. *Sobór Watykański II z perspektywy półwiecza*, red. M. Białkowski, Toruń 2016.
- Rynkowski M., *Status prawny kościołów i związków wyznaniowych w Unii Europejskiej*, Warszawa 2004.
- Sobczyk P., *Katolicka koncepcja państwa wyznaniowego*, w: *Państwo wyznaniowe: doktryna, prawo i praktyka*, red. Jarosław Szymanek, Warszawa 2011.
- Stępiak M., *Religia w Państwie laickim: negacja, tolerancja, dialog*, Łódź 2009.
- Studia Soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, t. 1, red. M. Białkowski, Toruń 2013.
- Studia Soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, t. 2, red. M. Białkowski, Toruń 2014.
- Studia Soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, t. 2, cz. II, red. M. Białkowski, Toruń 2015.
- Zieliński Z., *Kościół w Polsce 1944–2007*, Poznań 2009.

## Internet

- [http://fowid.de/fileadmin/datenarchiv/Religionszugehoerigkeit\\_Bevoelkerung.pdf](http://fowid.de/fileadmin/datenarchiv/Religionszugehoerigkeit_Bevoelkerung.pdf)
- [http://niedziela.pl/download/nd201220\\_fin.pdf](http://niedziela.pl/download/nd201220_fin.pdf)
- <http://www.stowarzyszeniekanonistow.pl/>