

PAWEŁ BORECKI (Warszawa)

Koncepcja stosunków Państwo – Kościół w świetle wypowiedzi biskupów polskich w latach 1989–1997

I. Kościół katolicki jako podmiot życia publicznego w Polsce. II. Kościół a państwo w świetle katolickiej nauki społecznej. III. Kościół a państwo w wypowiedziach społecznych Episkopatu Polski w latach 1989–1997. IV. Próba podsumowania.

I. Jak trafnie stwierdził amerykański jezuita John L. McKenzie *każdy, kto chce poznać katolicyzm musi podjąć bardziej wyczerpujące studia nad zagadnieniem stosunków Kościół – państwo [...] Stosunki te przyczyniły się do nadania Kościołowi katolickiemu jego aktualnego kształtu*¹. W szczególności ewolucja stanowiska Kościoła wobec państwa była wyrazem, zwłaszcza w kontekście dorobku *Vaticanum Secundum*, zasadniczej zmiany percepcji i oceny rzeczywistości doczesnej oraz przemian w samoświadomości Kościoła. Zagadnienie stosunku Kościoła do państwa, w tym postulowanego modelu wzajemnych relacji instytucjonalnych, nabrało szczególnej doniosłości w Polsce po 1989 r., gdzie doświadczenia historyczne, struktura wyznaniowa ludności oraz potencjał organizacyjny przesądziły o pierwszoplanowej roli Kościoła Katolickiego w życiu publicznym.

Ponad stuletni okres niewoli narodowej zaowocował ukształtowaniem się w XIX wieku silnego związku między tożsamością konfesyjną a tożsamością narodową, prowadzącego do uformowania się stereotypu Polaka – katolika oraz spełnianiem przez Kościół katolicki roli substytutu państwa. Mimo istnienia, zwłaszcza wśród hierarchii duchownej, postaw lojalistycznych, Kościół w omawianym okresie w coraz większym stopniu podkreślał swój związek z narodem, czego wyrazem był m.in. udział duchowieństwa w działalności konspiracyjnej i powstaniach przytłaczony egzekucjami, zsyłkami czy

¹ J. L. McKenzie S.J., *Kościół Rzymskokatolicki*, Warszawa, 1972, s. 140.

emigracją. Sprzyjały temu – występujące szczególnie w zaborach pruskim i rosyjskim – konflikty międzywyznaniowe, będące następstwem warunkowanego politycznie uprzywilejowania odpowiednio protestantyzmu i prawosławia kosztem katolicyzmu, a także dyskryminacja narodowościowa duchowieństwa oraz próby podporządkowania Kościoła zwierzchnictwu państwa. Do ścisłego powiązania pierwiastka religijnego i narodowego wydatnie przyczyniła się literatura doby romantyzmu, odwołująca się do idei „przedmurza chrześcijaństwa”, interpretująca losy narodu i państwa przez pryzmat religijnej misji. Narodowy mesjanizm zaowocował postrzeganiem własnej nacji jako „narodu wybranego”, „nowego Izraela”, „nowego Jeruzalem”. Korespondowała z tym tradycja religii jako „instrumentu wolności”². Ukształtował się wówczas model religijności, żywotny także współcześnie, w którym „patriotyzm nabierał cech swoistej religii, religia zaś cech swoistego patriotyzmu”³. Dziewiętnastowieczny katolicyzm, zagrożony doktrynalnymi prądami epoki, głównie zaś liberalizmem i socjalizmem, ograniczany przez władze państwowe akcentujące swą suwerenność także w sprawach religijnych, to katolicyzm „oblężonej twierdzy”. W warunkach polskich wspomnianym zjawiskom towarzyszył ucisk narodowościowy. Te zwłaszcza czynniki, zdaniem Jarosława Gowina, w decydującym stopniu ukształtowały mentalność polskiego duchowieństwa. Poczucie osaczenia i lęku stąpiło się z przekonaniem o wyższości moralnej płynącej z ponoszonych ofiar, gotowość znoszenia prześladowań łączyła się ze skłonnością do triumfalizmu, nakaz wierności Kościołowi i narodowi rodził podejrliwość wobec wszelkiej krytyki, przywiązanie do własnej wiary często prowadziło do niechęci wobec różnowierców, a zraniony patriotyzm zabarwiał się ksenofobią⁴. Nie ulega wątpliwości, iż istotnym czynnikiem, który umożliwił skuteczne przeciwstawienie się restrykcjom religijnym i narodowościowym był silny związek polskiego katolicyzmu z pobożnością ludową⁵. Zarazem przynależność konfesyjna zaważyła o uzyskaniu ostatecznie w XX wieku pełnej świadomości narodowej przez masy ludowe⁶.

² J. Kłoczowski, *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*, Paris, 1991, t. 2, s. 49.

³ J. Skarbek, *W dobie rozbiorów i braku państwowości (1772–1918)*, w: J. Kłoczowski, L. Mülerowowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków, 1986, s. 215.

⁴ J. Gowin, *Kościół w czasach wolności 1989–1999*, Kraków, 1999, s. 15.

⁵ Por. J. Kłoczowski, *op. cit.*, s. 83, J. Gowin, *op. cit.*, s. 15–16.

⁶ W 1914 r. Wincenty Witos odnosząc się w oficjalnej deklaracji do program PSL stwierdził: *Lud polski uważa wiarę katolicką za największy skarb, którego w razie potrzeby gotów jest bronić do ostatniej kropli krwi. [...] Obrona przed uciskiem tak ściśle kojarzyła się u nas z obroną narodową, że w każdej kropli przelanej krwi za wiarę mieści się i męczeństwo za ojczyznę. (...) Przychodzi mi stwierdzić jako włościaninowi i Polakowi z prawdziwą przyjemnością, że lud ten, do niedawna, dzięki prowadzeniu go na manowce, obojętny dla wszelkich narodowych ideałów, nazywający siebie często cesarskim, miano „Polak” uważającego za coś obrażającego uczucia, dziś ciałem i duszą stał się Polakiem. Przemiana ta stopniowo przez lata następowała, ale przemiana ta dokonała się w ostatnich latach tak szybko, że trudno byłoby komukolwiek to przewidzieć...*

Stereotypy i postawy ukształtowane w omówionym okresie okazały się nadzwyczaj trwałe, nie zostały bowiem przewyżnione w II Rzeczypospolitej, zaś w latach 1944–1989 uległy pogłębieniu. Polityka wyznaniowa państwa w okresie międzywojennym warunkowana była polityką narodowościową, co prowadziło m.in. do uprzywilejowania wyznania rzymskokatolickiego „będącego religią przeważającej większości Narodu”⁷. Duchowieństwo nie uniknęło bynajmniej bezpośredniego politycznego zaangażowania, zasiadając w ławach parlamentarnych i w znacznym stopniu, przede wszystkim na terenie byłej dzielnicy pruskiej dając posłuch propagandzie prawicowej utożsamiającej Polaka i katolika, opowiadającej się za nadaniem państwu polskiemu charakteru narodowo-katolickiego, czemu nierzadko towarzyszyła postawa antysemicka. Tendencjom wyraźnego łączenia katolicyzmu z określonym nurtem politycznym przeciwstawił się dopiero prymas August Hlond, deklarując w 1926 r. lojalność Episkopatu wobec państwa i rządu, opowiadając się za harmonijną współpracą z władzami⁸.

Zapoczątkowany w okresie międzywojennym proces wyzwiania się polskiego katolicyzmu z kompleksu „oblężonej twierdzy” został jednak przerwany przez wybuch II wojny światowej. Konfrontacja z hitleryzmem, a następnie z komunizmem, osłabiła Kościół materialnie, zdziesiątkowała kadrowo, ale zarazem prześladowanie legitymizowało go wobec społeczeństwa⁹. Ideologiczna konfrontacja z komunizmem miała charakter dwustronny – Kościół katolicki w Polsce w latach 1944–1989 nie został zmuszony do rywalizacji na „wolnym rynku idei” społeczeństwa pluralistycznego. Niezależnie od zmiennej polityki kolejnych ekip rządzących Kościół zwiększał swe wpływy w społeczeństwie. Choć nie pretendował on do odgrywania samodzielnej roli politycznej, realizując funkcje organizacji pośredniczących obiektywnie taką rolę zastępczo spełniał¹⁰. W okresie Polski Ludowej potwierdził swą skuteczność model masowej pobożności ludowej z rozwiniętym kultem maryjnym, politycznie nośny okazał się stereotyp Polaka-katolika, pozwalający mówić o „ochrzczonym narodzie”, czy o „Kościółce wszczepionym w naród”.

⁷ Według spisu powszechnego z 1931 r. wierni Kościoła katolickiego stanowili 75% ludności, w tym katolicy obrządku łacińskiego 64,8% populacji państwa, grekokatolicy – 10,2%. Prawosławie skupiało 11,8% ludności, zaś kościoły ewangelickie 2,6%. Z wyznań niechrześcijańskich najczęściej reprezentowane było wyznanie możeszowe – 9,8%. Struktura wyznaniowa w wysokim stopniu pokrywała się ze strukturą narodowościową. Spis z 1921 r. wykazał, iż 98,7% wiernych obrządku łacińskiego to Polacy, zaś 88% grekokatolików posiadało narodowość ukraińską. Cerkiew Prawosławna skupiała Ukraińców (42,9%), Białorusinów (34,1%) i Rosjan (1,5%); 73,8% wyznawców mozaizmu podało jako macierzysty język jidysz bądź hebrajski. Własne związki wyznaniowe posiadali również Tatarzy i Karaimi. Większość wiernych kościołów ewangelickich – 59,4% była pochodzenia niemieckiego. (por. P. Załewski, *Wyznania*, w: *Encyklopedia Historii Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1999, ss. 505–508).

⁸ Por. J. Kłoczowski, *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*, Warszawa 2000, s. 327.

⁹ Szerzej por. P. Michel, *Polityka i religia. Wielka przemiana*, Kraków 2000, s. 52 i nast.

¹⁰ M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1999, s. 170.

Porównawcze badania nad Kościołami chrześcijańskimi w postkomunistycznej Europie dowiodły, iż jedynie Kościół rzymskokatolicki w Polsce, spośród większych Kościołów lokalnych, zachował w latach 1939/45-1988 bardzo duży stopień wewnętrznej niezależności i w wielu dziedzinach umocnił się organizacyjnie¹¹. Źródłem duszpasterskich sukcesów prymasa kard. Stefana Wyszyńskiego upatrywać należy zatem w szczególności w twórczym nawiązaniu, w warunkach totalitarnego państwa o ograniczonej suwerenności, do wzorców pobożności oraz światopoglądowych stereotypów ukształtowanych jeszcze w XIX wieku¹². Toteż niebezpiecznym wydaje się sąd, iż właśnie odwołaniem do immanentnych cech polskiego katolicyzmu tłumaczyć należy fakt, iż wpływ Prymasa Tysiąclecia na Kościół w Polsce okazał się tak trwały i kompleksowy, także w zakresie myśli społecznej. *Dzisiejszy Kościół* – jak w pewnym uproszczeniu stwierdziła Stanisława Grabska – *jest takim, jakim zostawił go Prymas: patriotyczny, romantyczny, paternalistyczny, nie przeniknięty duchem Soboru*¹³. Ów Kościół, który w XIX i XX wieku okazał się zdolny do egzystencji mimo państwa czy wręcz wbrew niemu, po 1989 r. stanął przed zadaniem na miarę jego ponad tysiącletniej historii na ziemiach polskich – określenia swych relacji z kształtującym się nowoczesnym państwem demokratycznym¹⁴. Historyczne stereotypy użyteczne w konfrontacji z władzami zaborczymi oraz totalitarnymi okazały się wówczas trudną do przezwyciężenia przeszkodą w ocenie rzeczywistości społecznej i politycznej. Jednym z najgroźniejszych był mit światopoglądowej jednorodności społeczeństwa.

Następstwa II wojny światowej: zmiany terytorialne, zagłada ludności żydowskiej, deportacje ludności niemieckiej, ukraińskiej i białoruskiej, wreszcie repatriacje Polaków z zagranicy doprowadziły do daleko idącego ujednoczenia struktury wyznaniowej Polski, wśród której katolicy stanowili ponad 90% populacji¹⁵. Według danych z lat 1969–1988 aż 96% nowo narodzonych

¹¹ J. Kłoczowski, *op. cit.*, s. 374.

¹² Bohdan Cywiński syntetycznie charakteryzując duszpasterski program prymasa kard. S. Wyszyńskiego określił go jako: masowy, tradycyjny, narodowy, romantyczny, ascetyczny, teocentryczny i maryjny zarazem (B. Cywiński, *Rozpalil nam żagiew...*, „Znak”, 2001, nr 8, ss. 88–89).

¹³ Wyszyński: *strażnik tradycji czy wizjoner? Dyskusja miesięcznika „Znak” z udziałem Haliny Bortnowskiej, Stanisławy Grabskiej, ks. Adama Bonieckiego, Bohdana Cywińskiego, Wojciecha Wieczorka i Stefana Wilkanowicza*, „Tygodnik Powszechny”, 2001, nr 31, s. 11.

¹⁴ W tym kontekście zasadne wydaje się stwierdzenie ks. Romana E. Rogowskiego, iż *patrząc na Kościół w Polsce z punktu widzenia teologicznego, można dojść do wniosku, że zwłaszcza od dziesięciu lat znajduje się on w sytuacji pastoralnej, którą – z pewnym uproszczeniem – można by nazwać zagubieniem. Nie dotyczy to oczywiście istoty Kościoła, jego tożsamości ale funkcji i działań, postaw i decyzji. Dotyczy zatem jego struktury ludzkiej, a w niej przede wszystkim hierarchii, zwłaszcza episkopatu, bo to on kieruje Kościołem i stanowi jego urząd nauczycielski* (R.E. Rogowski, *Kościół zagubiony*, „Przegląd Powszechny”, 2001, nr 4, s. 54).

¹⁵ Por. *Kościół Katolicki w Polsce 1918–1990. Rocznik Statystyczny*, red. naukowa L. Adamczuk, W. Zdaniewicz, Warszawa 1991, s. 50 i nast.

dzieci chrzczone były w Kościele rzymskokatolickim. Pozwalało to niektórym autorom formułować tezę o Polsce jako kraju praktycznie jednonarodowym i jednowyznaniowym¹⁶. Znamienny był lekki wzrost odsetka wiernych Kościoła rzymskokatolickiego na początku oraz u schyłku lat osiemdziesiątych, co, jeśli wykluczyć niedokładność szacunków, można zapewne wiązać ze wzrostem postaw opozycyjnych wobec władz komunistycznych¹⁷. Ostatnia dekada XX wieku charakteryzowała się jednak systematycznym spadkiem liczby osób wyznania rzymskokatolickiego, a zarazem wzrostem liczby osób nie należących do żadnego wyznania. Według deklaracji Kościoła katolickiego w Polsce w 1999 r. skupiał on 34764334 wiernych, stanowiących 89,94% ludności¹⁸. Tymczasem szacowany na podstawie kryterium chrztu do 2% w 1989 r. udział osób bezwyznaniowych w populacji¹⁹ w 1999 r. wzrósł do 7,80%²⁰. Przytoczone dane nie odzwierciedlają bynajmniej w pełni zróżnicowania postaw światopoglądowych ludności – stopnia internalizacji prawd wiary i zasad etyki, zwłaszcza dotyczącej życia seksualnego, oceny działalności Kościoła w życiu publicznym czy stopnia aktywności religijnej. W 1997 r. za zdecydowanie religijnych uznało się 19,6% badanych, za dość religijnych – 53,6%, zaś osoby „niezdecydowane” stanowiły aż 19,7% respondentów, ale za zdecydowanie niereligijnych uważało się jedynie 2,3% badanych²¹. Wypada zatem stwierdzić, iż w Polsce nie sprawdziła się hipoteza o gwałtownej sekularyzacji w warunkach społeczeństwa pluralistycznego. W drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku Polaków charakteryzowała selektywność wiary: 91% badanych wierzyło w istnienie Boga, 72% przyjmowało istnienie nieba zaś 41% piekła, natomiast 66% respondentów wierzyło w zmartwychwstanie²². Powyższą postawę należy wiązać zdaniem Stefana Świerżawskiego przede wszystkim z bardzo słabą wiedzą religijną²³. Potwierdza to fakt, iż zaledwie 26% osób posiadało poprawną wiedzę o Jezusie Chrystusie, że jest Bogiem i Człowiekiem, a tylko 25% respondentów uznało Biblię za Słowo Boże²⁴. Wymowne, iż jednocześnie przekonanie o możliwości zbawienia

¹⁶ J. Mariański, *Katolicy w strukturze wyznaniowej Polski*, w: *Kościół Katolicki w Polsce 1918–1990*, op. cit., s. 56.

¹⁷ Por. *Wyznania religijne, stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce. Informator dokumentacyjno-statystyczny*, oprac. L. Adamczuk, T. Doktor, E. Jędrzejowska, R. Walicki, Warszawa 1993, s. 25.

¹⁸ *Wyznania religijne, stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 1997–1999*, red. L. Adamczuk, G. Dudaszewski, Warszawa 2000, s. 14.

¹⁹ J. Mariański, op. cit. s. 56.

²⁰ *Wyznania religijne, stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce*, op. cit., Warszawa 2000, s. 14.

²¹ E. Jarmoch, *Religijność indywidualna Polaków*, w: *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, red. W. Zdaniewicz, T. Zebrzuski, Warszawa 2000, ss. 386–387.

²² E. Jarmoch, op. cit., s. 392.

²³ *Katolicyzm polski dziś i jutro*, Kraków 2001, s. 63.

²⁴ E. Jarmoch, op. cit., s. 394.

człowieka w każdym Kościele deklarowało 44,7% badanych, poza Kościołem – 19,5%, natomiast w swoim Kościele – 17,7% ankietowanych²⁵. Zjawiskiem charakterystycznym stała się także autonomizacja moralności względem religii, dotyczyło to zwłaszcza moralności seksualnej. Jedynie 25,3% respondentów za element chrześcijańskiego etosu uznało niestosowanie sztucznych metod zapobiegania ciąży, a 31,6% nie akceptowało przedmażeńskich kontaktów seksualnych²⁶, poparcie dla aborcji w okresie 1993–1998 wahało się od 63% do 50%²⁷. Lata dziewięćdziesiąte charakteryzowały się zatem indywidualizacją (prywatyzacją) wiary. Przynależność konfesyjna manifestowała się przede wszystkim w warstwie rytualno-obrzędowej. Jako systematycznie praktykujący określiło się 45% badanych²⁸. W analizowanym okresie, według danych Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, wskaźnik *Dominicantes* utrzymywał się na wysokim poziomie, wykazywał jednak tendencję malejącą, w 1990 r. wynosił 50,3%, zaś w 1997 r. 46,6%. Jednocześnie wzrastał odsetek *Comunicantes* wynoszący odpowiednio 10,7% oraz 15,2%, powyższe dane wykazywały przy tym istotne zróżnicowanie geograficzne²⁹. Jednak zaledwie 4% wiernych należy do kościelnych wspólnot i grup religijnych³⁰. Polacy są też niechętni angażowaniu się w działalność parafii, tylko 15% badanych uznało bowiem aktywną pracę w parafii za warunek bycia chrześcijaninem³¹.

Wierni dość wyraźnie rozdzielali przy tym sferę religijną i polityczną, aż 49,9% badanych 1997 r. uznało bowiem, iż przekonania religijne nie mają żadnego wpływu na ich postawę polityczną, niewielki wpływ deklarowało

²⁵ Ibidem, s. 392.

²⁶ W. Zdaniewicz, *Model chrześcijanina*, w: *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, op. cit. s. 378. W opinii Władysława Piwowarskiego religijność ma w Polsce słaby związek z moralnością, ponieważ ukształtowała się ona w warunkach zaborów i totalitaryzmu. Kładziono większy nacisk na manifestowanie religijności przez praktyki religijne niż na konsekwentne życie na co dzień. Nie miały wpływ zdaniem W. Piwowarskiego na ten typ religijności miało duszpasterstwo masowe (*Katolicyzm polski dziś i jutro*, ss. 26–27).

²⁷ Por. T. Szawiel, *Kościół polski – spojrzenie z zewnątrz*, „Biuletyn KAI”, 1998, 10 listopada, s. 14. Zrozumiały w związku z tym staje się opór Episkopatu wobec idei referendum w sprawie penalizacji aborcji. Szerzej na ten temat M.T. Staszewski, *Referendum oprotostowane*, w: *Referendum w Polsce współczesnej*, red. D. Waniek, M. T. Staszewski, Warszawa 1995, ss. 89–104.

²⁸ Por. *Wyznania religijne, stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 1993–1996*, Warszawa, 1997, s. 15 i s. 166

²⁹ Por. *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, op. cit., ss. 512–539, Znacznie wyższy jest udział w praktykach jednorazowych: do pierwszej komunii w dzieciństwie przystąpiło 92,5% badanych, bierzmowanie przyjęło 90,1% respondentów, małżeństwo zawierane w Kościele jest ważne dla 80,6% badanych, zaś aż 86,11% ankietowanych przywiązuje wielką wagę do kościelnego pogrzebu (*Kościół i religijność Polaków*, op. cit., s. 397).

³⁰ Jest to znacząco mniej niż w Stanach Zjednoczonych Ameryki (ok. 50%), zachodnich landach Niemiec (16%), czy we Włoszech (8%) – por. P. Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja*, Warszawa 2001, s. 299.

³¹ W. Zdaniewicz, op. cit., s. 383.

18,5%, zaś silny jedynie 3,9% respondentów³². Towarzyszyły temu krytyczne oceny politycznego zaangażowania Kościoła. W szczególności w czerwcu 1995 r., według sondażu OBOP, 69% respondentów wyrażało pogląd, że Kościół odgrywa zbyt dużą rolę w życiu politycznym, 25% – aprobowało stopień zaangażowania Kościoła w politykę, a jedynie 3% uznało, że jest on za mały³³ (we wrześniu 1994 r. odpowiednio: 71%, 23%, 3%)³⁴. Można zatem przyjąć, iż po 1989 r. została społecznie zakwestionowana zastępcza funkcja Kościoła, jako politycznego reprezentanta Narodu. Ograniczona okazała się także zdolność Kościoła do politycznej mobilizacji wyborców – w wyborach parlamentarnych w 1991 r. popierane przez duchowieństwo ugrupowania polityczne uzyskały jedynie około 30% głosów³⁵.

Katolicyzm w latach 1989–1997 jawił się zainteresowanym przede wszystkim jako element zastanej tradycji kulturowej. Przynależność konfesyjna wyrażała się głównie w jednorazowych, rzadziej okresowych, praktykach religijnych przy niepełnej internalizacji podstawowych prawd wiary i norm etycznych, związanej m.in. ograniczoną wiedzą religijną wiernych, nie przesądzała zatem o indywidualnych i społecznych zachowaniach wiernych.

Postępującej po 1989 r. dyferencjacji światopoglądowej ludności towarzyszył instytucjonalny rozwój Kościoła, ugruntowujący jego status jako bodaj największej pozapaństwowej struktury organizacyjnej życia publicznego na ziemiach polskich. Szczególnym tego wyrazem było wprowadzenie przez Jana Pawła II w 1992 r. konstytucją *Totus tuus Poloniae populus* nowego podziału administracyjnego Kościoła w Polsce. Utworzonych zostało 13 nowych diecezji, ustanowiono 8 nowych prowincji kościelnych a 5 nadano nową strukturę. W następstwie tego strukturę terytorialną Kościoła rzymskokatolickiego tworzyły: 13 prowincji (metropolii), 39 biskupstw terytorialnych i jedno personalne – Ordynariat Polowy WP. Liczba parafii Kościoła rzymskokatolickiego wzrosła z 9139 w 1992 r. do 9941 w 1997 r., towarzyszył temu znaczący rozwój ośrodków kultu, w latach 1987–1994 liczba wszystkich kościołów i kaplic katolickich w Polsce wzrosło o 19% z 13518 do 16133³⁶. Natomiast liczebność księży w okresie 1992–1997 podniosła się z 24444 do 26911³⁷. W 1994 r. na jednego księdza w Polsce przypadało 1385 katolików (w Europie – 1295, w świecie – 2368). Od 1987 r. notowany jest jednak powolny i stały spadek powołań. W 1995 r. roku w Kościele rzymskokatolickim w Polsce działało 56 zakonów męskich i 124 żeńskie. Zakony skupiały

³² J. Mariański, *Religijność a życie społeczne*, w: *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, op. cit., s. 415.

³³ *Opinie o Kościele katolickim*. Komunikat z badań OBOP (lipiec, 1995). Warszawa, 1995, ss. 2–3.

³⁴ Por. J. Mariański, *Kościół Katolicki w społeczeństwie obywatelskim*, Lublin 1998, ss. 39–49.

³⁵ Por. J. Gowin, *Kościół w czasach wolności 1989–1999*, Kraków, 2000, ss. 52–68.

³⁶ *Kościół w liczbach*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie”, 1995, nr 7, s. 893.

w 1996 r 1312 braci oraz 24926 siostr zakonnych. Działalność duszpasterską kleru wspierało wówczas 18029 katechetów świeckich³⁸. W 1995 r. baza formacyjna i dydaktyczna Kościoła rzymskokatolickiego składała się z 8 uczelni akademickich, 37 wyższych seminariów diecezjalnych i 41 zakonnych³⁹.

Doświadczenia historyczne wskazują, iż zakres oddziaływania Kościoła w społeczeństwie polskim wzrastał szczególnie w okresach zagrożenia narodowego bytu, afirmacja katolicyzmu wynikała wówczas z uznania go za zasadniczy element tożsamości narodowej, w państwie demokratycznym większość społeczeństwa uznała Kościół za niekompetentny w sprawach politycznych. Wypracowana na przestrzeni blisko dwustu lat metoda obronnego trwania wobec nieprzychylnego, czy wręcz wrogiego mu państwa, zaciążyła na ujawnionej po 1989 r. wizji relacji między Kościołem a Państwem. Była ona artykułowana głównie w toku publicznych debat na temat penalizacji aborcji, powrotu nauczania religii do szkół publicznych, restytucji mienia kościelnego, prawnych gwarancji ochrony „wartości chrześcijańskich”, a przede wszystkim podczas debaty konstytucyjnej oraz w sprawie ratyfikacji konkordatu, wreszcie w związku z kolejnymi wyborami parlamentarnymi czy prezydenckimi. Wspomnianą wizję determinowały uprzedzenia i stereotypy ukształtowane w okresie Polski Ludowej. Znamionowało zaś nie tylko odrzucenie systemu rozdziału jako takiego, ale także tych jego elementów, które zostały zaakceptowane w nauczaniu Stolicy Apostolskiej w drugiej połowie XX wieku, a w szczególności zasady świeckości państwa. Wiązało się to z niepełną recepcją w Kościele katolickim w Polsce dorobku Soboru Watykańskiego II oraz praktycznym odwoływaniem się do założeń katolickiej doktryny społecznej XIX i pierwszej połowy XX wieku. Stopniowa zmiana stanowiska w omawianej dziedzinie nie była konsekwentna i jednokierunkowa, dokonywała się przede wszystkim pod wpływem nauczania Jana Pawła II, które wyrastając z dziedzictwa soborowego, w pewnych kwestiach, jak m.in. ocena komunistycznego totalitaryzmu, stanowiło jego istotną korektę. Rekonstrukcja postulowanego przez Episkopat Polski w latach 1989–1997 modelu relacji między Państwem a Kościołem wymaga zatem w związku z hierarchicznym ustrojem katolicyzmu, uprzedniej analizy wypowiedzi Stolicy Apostolskiej oraz Soboru Watykańskiego II w omawianej dziedzinie. Stanowisko biskupów polskich, wyrażone zostało przede wszystkim w oficjalnych dokumentach Konferencji Episkopatu Polski, do której zakresu działania należą m.in. troska o właściwe stosunki między Kościołem a Państwem, z zachowaniem kompetencji Stolicy Apostolskiej. Znamienne, iż równie wymowne jak treść wypowiedzi hierarchii kościelnej było jej milczenie...

³⁷ Por. *Wyznania religijne...*, *op. cit.*, Warszawa, 1993, s. 24 i *Wyznania religijne...*, *op. cit.*, Warszawa 2000, s. 28.

³⁸ *Statystyka kościelna – więcej pytań niż odpowiedzi*, „Biuletyn KAI”, 1997, nr 36, ss. 28–30.

³⁹ *Wyznania religijne...*, *op. cit.*, Warszawa, 2000, s. 29.

II. Problematyka państwa oraz jego stosunku do religii i Kościoła stanowi jeden z głównych przedmiotów refleksji katolickiej nauki społecznej (*disciplina socialis catholica*)⁴⁰. Zrozumienie ewolucji stanowiska Kościoła katolickiego w omawianej dziedzinie wymaga jednak odwołania się do doktrynalnych wypowiedzi Stolicy Apostolskiej poprzedzających ogłoszenie encykliki *Rerum novarum* Leona XIII, z którą wiąże się z reguły początek wypowiedzi oficjalnych Kościoła na tematy społeczne⁴¹, wypowiedzi będących reakcją na sukcesy doktryn: liberalnej i socjalistycznej vel komunistycznej oraz rozwój instytucji nowożytnego państwa świeckiego. Z racji dalece scentralizowanej struktury organizacyjnej Kościoła katolickiego⁴² oraz nierzadko politycznych implikacji wśród źródeł katolickiej nauki społecznej na szczególną uwagę zasługują społeczne encykliki papieskie i inne wypowiedzi papieży, a także orzeczenia kongregacji papieskich, wreszcie, ze względu na zasadniczą i kompleksową zmianę postrzegania rzeczywistości doczesnej oraz stosunku Kościoła do świata, dokumenty Soboru Watykańskiego⁴³.

Katolicka nauka społeczna ma charakter heterogeniczny, jest dyscypliną przede wszystkim teologiczno-etyczną. Jan Paweł II stwierdził: *Nauka społeczna Kościoła nie jest jakąś „trzecią drogą” między liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem [...] stanowi ona kategorię niezależną. Nie jest także ideologią, lecz dokładnym sformułowaniem wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wia-*

⁴⁰ Termin „katolicka nauka społeczna” został wprowadzony w encyklice Piusa XI *Quadragesimo anno* i z czasem został powszechnie przyjęty, zamiennie używane są także określenia „doktryna społeczna Kościoła”, „nauczanie społeczne Kościoła”. Subtelne różnice między wymienionymi terminami wyjaśnia Bartolomeo Sorge w pracy *Wykłady z katolickiej nauki społecznej*, Kraków 2001, ss. 23–29, który uwzględniając liczebność wypowiedzi społecznych Kościoła katolickiego, ich zróżnicowanie lokalne oraz historyczną zmienność, wprowadza szerszy znaczeniowo termin – „wypowiedzi społeczne Kościoła”. Dla potrzeb niniejszej pracy przyjęto, iż katolicka nauka społeczna to zespół twierdzeń i zasad, w świetle których można i należy poszukiwać rozwiązań praktycznych zagadnień współżycia społecznego oraz działalności politycznej i gospodarczej. (T. Borutka, J. Mazur, A. Zwoliński, *Katolicka nauka społeczna*, Częstochowa – Jasna Góra, 1999, s. 11).

⁴¹ Por. B. Sorge, *op. cit.*, s. 31, G. B. Sychalski, *Statość i rozwój nauki społecznej Kościoła. Uwagi metodologiczne*, w: *Ewolucja nauki społecznej Kościoła. Od Rerum novarum do Centesimus annus*, red W. Piątkowski, Łódź, 1997, s. 27; stanowisko odmienne, upatrujące początków chrześcijańskiej (katolickiej) nauki społecznej w pierwszych wiekach chrześcijaństwa zajął m.in. Joseph Höfner w pracy *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków, b.d.w., s. 7, oraz T. Borutka, J. Mazur, A. Zwoliński, *op. cit.*, s. 34 i nast.

⁴² Zgodnie z Kan. 331 Kodeksu Prawa Kanonicznego (KPK) Biskup Rzymski posiada najwyższą, pełną, bezpośrednią i powszechną władzę zwyczajną w Kościele, którą może wykonywać zawsze w sposób nieskrępowany. Otrzymuje on również naczelną władzę zwyczajną nad wszystkimi Kościołami partykularnymi oraz ich zespołami (por. Kan. 333 § 1). Tylko Biskup Rzymski może zwołać sobór powszechny, przewodniczyć mu, a także przenieść sobór, zawiesić, rozwiązać wreszcie zatwierdzić jego uchwały. (por. Kan. 338 § 1 KPK)

⁴³ Por. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin, 1994, s. 163.

ry i tradycji kościelnej. Jej podstawowym celem jest wyjaśnianie tej rzeczywistości poprzez badanie jej zgodności czy niezgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniem doczesnym, a zarazem transcendentnym; zmierza zarazem do ukierunkowania chrześcijańskiego postępowania. Nauka ta należy przeto nie do dziedziny ideologii lecz teologii, zwłaszcza teologii moralnej⁴⁴. Zasadniczym zadaniem w związku z podjętym problemem analizy stanowiska Kościoła wobec państwa staje się zatem interpretacja terminów i pojęć teologicznych za pomocą aparatu terminologiczno-pojęciowego nauk prawnych, czy politycznych.

Na przestrzeni ponad stu lat podlegał ewolucji zarówno formalny charakter katolickiej nauki społecznej, jak i jej treść w dziedzinie relacji Kościół – państwo. Aż do pontyfikatu Jana XXIII wypowiedzi społeczne Stolicy Apostolskiej miały charakter doktryny, wręcz ideologii katolickiej, tworzyły *corpus* propozycji i dyrektyw wiążących wyznawców⁴⁵. Jan XXIII zapoczątkował jej większą otwartość i powszechność. Począwszy od encykliki *Mater et Magistra* nauczanie społeczne Kościoła nabrało charakteru pastoralnego – adresowane jest także *do wszystkich ludzi dobrej woli*, nabrało ono charakteru propozycji dla pluralistycznego świata. Swoiste jest dlań odejście od aktów bezdyskusyjnie nakazowych w kierunku nastawienia się na formułowanie raczej zasad tylko zakazujących, negatywnych⁴⁶, zarazem znamionuje je dynamizm pozwalający dostosować się do specyficznych warunków miejsca i czasu. Wspomnianemu procesowi towarzyszyło przejście od afirmacji modelu państwa katolickiego, wspierającego Kościół a tolerującego przy tym jedynie wyznania niekatolickie do uznania, w wyniku doświadczeń II wojny światowej, wolności w sprawach religijnych jako podstawowego prawa osoby ludzkiej oraz autonomii i niezależności wspólnoty politycznej, wreszcie świeckiego charakteru aparatu państwowego, przy deklarowanej gotowości Kościoła do rezygnacji z państwowych przywilejów. Ewolucja ta wiązała się z zakwestionowaniem ekskluzywistycznej wizji Kościoła jako wyłącznego depozytariusza całej, religijnej Prawdy.

Katolicka koncepcja państwa oraz model jego relacji z Kościołem ukształtowała się w XIX wieku w opozycji wobec myśli politycznej i prawnej Oświecenia oraz jej praktycznych ustrojowych implikacji. Stolica Apostolska, kultuwując ideał *sacrum imperium* opartego na unii „ołtarza” z „tronem”, aż do pontyfikatu Leona XIII okazała się niezdolna do sformułowania pozytywnej alternatywy wobec założeń doktryny liberalnej operując głównie językiem negacji i potępień. Swoista synteza wspomnianego stanowiska została zawarta

⁴⁴ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków, 2000, ss. 493–494.

⁴⁵ Pius XII w przemówieniu radiowym z 29 IV 1945 r. doktrynę społeczną Kościoła określił jako obowiązującą i stwierdził, że nikt nie może się od niej odsunąć bez poważnego niebezpieczeństwa dla wiary oraz porządku moralnego. Por. B. S. Orge, *op. cit.*, ss. 24–25.

⁴⁶ Por. G.B. Spsychalski, *op. cit.*, s. 40.

w wydanej w 1864 r. encyklice Piusa IX *Quanta cura* oraz w załączonym doń *Syllabusie*.

Następstwem bezwzględnej afirmacji doktryny religijnej było przede wszystkim potępienie wolności sumienia i kultu jako gwarantowanego prawem pozytywnym własnego prawa każdego człowieka⁴⁷, a także odrzucenie zasady równouprawnienia wyznań oraz niepenalizacji niegodzących w pokój publiczny osób naruszających religię katolicką⁴⁸. Przedmiotem negacji stała się zasada wzajemnego rozdziału Kościoła i państwa⁴⁹ oraz wynikający zeń ustroj społeczny wykluczający odniesienia do religii⁵⁰. Papiestwo zakwestionowało nie tylko poglądy mieszczące się w duchu józefinizmu, głoszące m.in. prawo władzy państwowej do ingerencji w sprawy religijne, reglamentację przez rząd publikacji listów apostolskich biskupów oraz samodzielne prawo władz do odsuwania biskupów od posługi pasterskiej, czy uznające ogłoszenie przez władzę świecką praw Kościoła jako warunek ich wiążącej mocy dla sumień wiernych⁵¹, ale również suwerenne uprawnienia państwa. W liście apostolskim *Quum non sine* papież Pius IX potępił dążenia do ograniczenia wpływu Kościoła na instytucje społeczne w imię ich całkowitego podporządkowania świeckiej władzy politycznej⁵². Wśród błędów napiętnowanych w *Syllabusie* znalazły się twierdzenia, iż do władzy świeckiej należy określenie zakresu praw Kościoła, w szczególności jest ona kompetentna zerwać lub uznać za bezskuteczne umowy konkordatowe, zaś w razie sprzeczności między prawem świeckim a kanonicznym pierwszeństwo przysługuje prawu państwowemu. Powyższe stanowisko zostało potwierdzone przez Sobór Watykański I⁵³. Szczególny sprzeciw Stolicy Apostolskiej wzbudziła idea laicyzacji szkolnictwa. Za niedopuszczalne uznano pozostawienie oświaty wyłącznie w gestii władzy świeckiej z wyłączeniem autorytetu, kierownictwa i ingerencji Kościoła⁵⁴. Katolicy nie mogli w związku z tym zaakceptować sposobu

⁴⁷ Por. Grzegorz XVI, *Encyklika Mirari vos*, w: K. Grzybowski, B. Sobolewska, *Doktryna polityczna i społeczna papieża (1789-1968)*, Warszawa 1971, s. 222 a także: Pius IX, *Encyklika Quanta cura*, w: J.-M. Villenfranche, *Pius IX dzieje, życie, epoka*, Warszawa, 2001, s. 375 oraz Pius IX, *Syllabus*, w: j. w., ss. 384 i 394.

⁴⁸ Pius IX, *Encyklika Quanta cura*, w: J.-M. Villenfranche, *op. cit.*, s. 375, por. Pius IX, *Syllabus*, w: J.-M. Villefranche, *op. cit.* s. 394.

⁴⁹ Por. Grzegorz XVI, *op. cit.*, s. 224, Pius IX, *Syllabus*, w: J.-M. Villenfranche, *op. cit.*, s. 390.

⁵⁰ Pius IX, *Quanta cura*, w: J.-M. Villenfranche, *op. cit.*, s. 375.

⁵¹ Por. Pius IX, *Encyklika Etsi multa*, w: J.-M. Villenfranche, *op. cit.*, ss. 429-435, w której papież potępił praktyki jurysdykcyjnalistyczne w Szwajcarii oraz w Cesarstwie Niemieckim.

⁵² Pius IX, *List apostolski Quum non sine*, w: J.-M. Villenfranche, *op. cit.*, s. 369.

⁵³ Kościół podczas *Vaticanum I* potępił bowiem twierdzenie, iż państwo, jako źródło wszelkiego prawa, posiada nieograniczoną suwerenność zaś Kościół nie posiada prawa stosowania przymusu, ani władzy doczesnej bezpośredniej czy pośredniej. – por. C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums, Freiburg*, 1895, s. 248 i nast.

⁵⁴ Pius IX, *List apostolski Quum non sine*, w: *op. cit.*, ss. 370-371, por. Pius IX, *Syllabus*, w: J.-M. Villenfranche, *op. cit.*, s. 389 oraz Pius IX, *Quanta cura*, w: J.-M. Villenfranche, *op. cit.*, s. 377.

kształcenia młodzieży, który byłby odseparowany od wiary katolickiej i władzy Kościoła i który w istocie skupiałby się wyłącznie lub choćby tylko w pierwszym rzędzie na naukach przyrodniczych i doczesnych celach życia społecznego⁵⁵. Podobnie w dziedzinie prawa małżeńskiego negowano właściwość władzy świeckiej dla określenia formy zawarcia małżeństwa przez chrześcijan, jego rozwiązania przez rozwód czy wprowadzenia przeszkód zrywających małżeństwo, wreszcie właściwość sądów cywilnych w sprawach małżeńskich i związanych z zaręczynami⁵⁶. Kwestionowanie suwerennych uprawnień państwa do regulacji niektórych dziedzin życia społecznego łączyło się zatem ściśle z obroną dotychczasowych kompetencji Kościoła pośrednio wskazując na przywiązanie do anachronicznej idei wyższości władzy duchownej nad świecką.

Negacja liberalnych instytucji ustrojowych, zwłaszcza w wypowiedziach Piusa IX, miała charakter kompleksowy, dowodziła braku obiektywnej oceny przemian politycznych i społeczno-gospodarczych, użyta argumentacja świadczyła o niezdolności wyjścia poza założenia doktryny religijnej oraz historyczne doświadczenia. Wyrastała z dualistycznej wizji rzeczywistości, w której Kościół Katolicki jawił się jako wyłączny strażnik jedynej, świętej i prawdziwej religii, zaś współczesna cywilizacja – jako źródło zagrożeń dla wiary i Kościoła⁵⁷. To zaś implikowało odrzucenie przekonania, iż *Papież Rzymski może i powinien pojednać się z postępem, liberalizmem i cywilizacją współczesną oraz dostosować do nich*⁵⁸. Nauczanie papieży I połowy XIX wieku zwłaszcza Piusa IX określało zatem raczej czym państwo być nie powinno oraz jaki system relacji z Kościołem winno ono odrzucić⁵⁹. Mimo swego negatywnego charakteru nauczanie to nie zostało nigdy *expressis verbis* odrzucone przez Kościół, a jego trwałe miejsce w dorobku doktrynalnym papieństwa zdaje się potwierdzać beatyfikacja Piusa IX w 2000 r.

Pozytywna koncepcja relacji między Kościołem a państwem współczesnym została sformułowana przez papieża Leona XIII. Uzupełniana przez następców spotkała się z zasadniczą rewizją dopiero po 1958 r. Jej metodologicznym fundamentem stał się wypracowany jeszcze przez Tomasza z Akwiny schemat *ordo* zakładający hierarchiczne uporządkowanie instytucji i form funkcjonowania państwa i społeczeństwa według wartości ich właściwego celu, zgodnie z zasadami obiektywnego ładu ustalonego przez Boga⁶⁰. Jak zauważa przy tym Barbara Sobolewska średniowieczny schemat *ordo* jest tak ogólny, że można się nim posługiwać dla uzasadnienia zróżnicowanych ustro-

⁵⁵ Pius IX, *Syllabus*, w: J.-M. Villenfranche, *op. cit.*, s. 389.

⁵⁶ *Ibidem*, ss. 392–393.

⁵⁷ Por. Pius IX, *Alokucja lamadudum cernimus*, w: J.-M. Villenfranche, *op. cit.*, ss. 333–339.

⁵⁸ Pius, *Syllabus*, w: J.-M. Villenfranche, *op. cit.*, s. 394.

⁵⁹ Por. E. Jaroszyński, *Pius IX i Leon XIII*, Warszawa 1903, s. 20.

⁶⁰ K. Grzybowski, B. Sobolewska, *op. cit.*, s. 53.

jów państwowych⁶¹. W oparciu o ten schemat Leon XIII podjął próbę skonstruowania szczegółowego modelu państwa integralnie katolickiego. Wiązało się to z przekonaniem o stabilnym charakterze stosunków społecznych umożliwiającym sformułowanie praktycznych dyrektyw politycznych na podstawie fundamentalnych nakazów prawa naturalnego i *Ewangelii*⁶².

W doktrynie papieża schyłku XIX i pierwszej połowy XX wieku stosunki państwo – Kościół postrzegane były jako relacje instytucjonalne między dwiema władzami (zwierzchnościami), świecką i duchowną, sprawującymi pieczę nad ludzkością, a zarazem dwiema społecznościami doskonałymi – kościelną i państwową – posiadającymi niezależnie wszystkie środki do bytu i działania⁶³. Nie oznaczało to jednak równorzędności obu podmiotów. Z uznania hierarchii odmiennych celów obu społeczności wynikała bowiem wyższość Kościoła jako społeczności nadprzyrodzonej i duchowej, której zadaniem jest zbawienie ludzi, wobec państwa mającego za cel troskę o pomyślność spraw doczesnych. Wykluczało to w istocie jakąkolwiek niższość, czy też podległość Kościoła państwu⁶⁴. W szczególności w przypadku sprzeczności między obowiązkami religijnymi a obywatelskimi katolik winien zachować wierność prawom Kościoła⁶⁵. W nauczaniu Leona XII nastąpiła jednak pewna zmiana w porównaniu z tradycyjną doktryną o wyższości władzy kościelnej nad władzą świecką wyrażająca się w uznaniu konieczności harmonijnego związku między nimi⁶⁶, wynikającej z tego samego podmiotowego zakresu działania oraz istnienia spraw należących do kompetencji obu władz. Urzeczywistnieniu tej optymalnej sytuacji winna służyć umowa między Stolicą Apostolską a władzami politycznymi⁶⁷. W praktyce oznaczało to uznanie równorzędności władzy państwowej. Poza tym Kościół i państwo winny zachować *osobną samodzielność [...] w zawiadowaniu swoimi sprawami*⁶⁸. Towarzystwo temu jednak szerokie i nieprecyzyjne zdefiniowanie zakresu jurysdykcji Kościoła obejmującego *wszystko co w jakikolwiek sposób do rzeczy świętych należy, cokolwiek się odnosi do zbawienia dusz lub*

⁶¹ B. Sobolewska, *Z problematyki ewolucji doktryny katolickiej w kwestii stosunku Kościoła i państwa*, „Państwo i Prawo”, 1966, nr 6, s. 932.

⁶² Por. A. Czochara, *Demokratyczne państwo w doktrynie społecznej Kościoła Katolickiego*, „Studia Modreviana”, 1993, t. 1, s. 54.

⁶³ Por. Leon XIII, *Encyklika Immortale Dei*, w: *Encykliki Leona XIII*, oprac. W. Mysłek, M. Siwiec, B. Drozdowicz, Słupsk, 1997, ss. 114–115, Pius X, *Encyklika Vehementer nos*, „Kronika diecezji przemyskiej”, 1906, z. 3, s. 130, Pius XI, *Encyklika Divini illius Magistri. O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży*, Warszawa 1999, s. 22.

⁶⁴ Leon XIII, *Encyklika Immortale Dei*, w: *op. cit.*, s. 116.

⁶⁵ Leon XIII, *Encyklika Sapientiae christianae*, w: *op. cit.*, s. 184.

⁶⁶ Por. K. Grzybowski, B. Sobolewska, *op. cit.*, s. 65.

⁶⁷ Leon XIII jako pierwszy w dziewiętnastowiecznej doktrynie papieża sformułował powyższą propozycję.

⁶⁸ Leon XIII, *Encyklika Sapientiae christianae*, w: *op. cit.*, 191. Leon XIII zadeklarował w związku z tym, iż Kościół jest skłonny uzgodnić z władzami państwowymi decyzje, które według ich opinii winny być regulowane postanowieniami także władzy świeckiej.

czci Bożej, czy takim jest z natury, czy z przyczyny, do której się odnosi⁶⁹. Zastrzegł on sobie w związku z tym pozycję cenzorską jeśli w szczególności prawa państwowe przekraczają dozwolone granice, a wkraczają w prawo Kościoła⁷⁰. Kościół bronił swych kompetencji w dziedzinie oświaty⁷¹ oraz w sprawach małżeńskich⁷². Leonowy model relacji między Kościołem a państwem opierał się zatem na bellarminowskiej koncepcji pośredniej władzy Kościoła w porządku doczesnym. Wymowne, iż jednocześnie papież negatywnie oceniał angażowanie się Kościoła i duchowieństwa w walkę partii politycznych⁷³.

Teoretyczny model państwa katolickiego znamionowało odrzucenie instytucji rozdziału Kościoła i państwa, a zwłaszcza takich jej komponentów jak: uznanie religii za sprawę prywatną obywateli, neutralność światopoglądowa państwa i prawa, świeckość oświaty, równouprawnienie wyznań, prywatnoprawny charakter związków konfesyjnych, czy wolność sumienia i wyznania. Jak stwierdził bowiem Pius X w encyklice *Vehementer nos: państwo nie tylko nie powinno przeszkadzać ludziom w dążności do ich celu ostatecznego, ale tę dążność wspierać*⁷⁴. Za polityczny imperatyw uznano tezę, iż państwo winno promować prawdziwą religię, zwłaszcza sankcjonować prawnie, czy organizować kult religijny⁷⁵. Religia została uznana zatem za instytucję

⁶⁹ Leon XIII, Encyklika *Immortale Dei*, w: *op. cit.*, s. 117.

⁷⁰ Leon XIII, Encyklika *Sapientiae christianae*, w: *op. cit.*, s. 191.

⁷¹ Leon XIII podtrzymał sprzeciw Stolicy Apostolskiej wobec laicyzacji szkolnictwa. Najpełniejszy wykład stanowiska Kościoła w sprawie wychowania chrześcijańskiego dał Pius XI w encyklice *Divini illius magistri*. Nawiązując do przekonania Leona XIII o najwyższych kompetencjach nauczycielskich Kościoła oraz o jego nienaruszalnym prawie wolności nauczania, Pius XI wykluczył wszelką zależność Kościoła w realizacji jego misji wychowawczej od władzy świeckiej i to nie tylko w zakresie własnego przedmiotu, lecz także co do środków koniecznych i odpowiednich do wypełnienia tej misji. Podtrzymał także stanowisko „papieża robotników” zawarte w encyklice *Nobilissima Gallorum Gens*, iż obowiązkiem Kościoła jest przy tym czuwać nad całym wychowaniem dzieci katolickich w szkołach publicznych i prywatnych nie tylko w zakresie nauki religii, lecz również w dziedzinie innych przedmiotów i zarządzeń mających związek z religią i moralnością. Było to tożsame z roszczeniem nadzoru nad praktycznie całym procesem nauczania. Jako ideał uznany został przez papieża model szkoły integralnie katolickiej, z religią jako *podstawą i uwieńczeniem całego wykształcania*. Sprawy wychowania, przy zachowaniu prymatu Kościoła w tej dziedzinie, zostały także uznane za leżące w sferze kompetencji państwa. Stąd gotowość porozumienia z władzami państwowymi w sprawach spornych. Państwo winno jednak przede wszystkim w świetle omawianej encykliki szanować pluralizm wychowawczy, chronić wychowanie moralne i religijne młodzieży. Odstąpienie od wyłącznego monopolu Kościoła w dziedzinie edukacji przy uznaniu kompetencji rodziny i państwa stanowiło *novum* w katolickiej doktrynie społecznej wprowadzone przez Piusa XI.

⁷² Por. Pius XI, Encyklika *o małżeństwie chrześcijańskim*, Warszawa, 1931, s. 46 i nast.

⁷³ Por. np. Leon XIII, Encyklika *Cum multa*, w: *op. cit.*, s. 84 oraz Encyklika *Sapientiae christianae*, w: *op. cit.* s. 191.

⁷⁴ Pius X, *op. cit.*, s. 130.

⁷⁵ Por. Leon XIII, *Immortale Dei*, w: *op. cit.*, ss. 115–116, Leon XIII, Encyklika *Libertas*, w: *op. cit.*, s.157, Encyklika *Ojca Św. Piusa XI „Quas Primas”*, Warszawa 1925, s. 2.

życia publicznego, inspirującą w szczególności działalność prawodawczą państwa. Prowadziło to m.in. do krytyki pozytywistycznej koncepcji prawa⁷⁶. *Na wierze w Boga jako podwalinie wszelkiego ładu opierać się musi, zdaniem Piusa XI, każdy urząd państwowy i każdy autorytet ludzki*⁷⁷. Jeszcze w 1953 r. kard. Alfredo Ottaviani stwierdził, iż w świetle zasad prawa kanonicznego orientowanie ustawodawstwa w duchu katolickim jest absolutnym i bezdyskusyjnym obowiązkiem rządzących w państwie składającym się niemal wyłącznie z katolików. Stwarza to trzy bezpośrednie konsekwencje: wyznawanie społeczne, a nie tylko prywatnie, religii narodu; chrześcijańska implikacja prawodawstwa; obrona dziedzictwa religijnego ludu przeciwko każdemu zamachowi na skarbiec jego wiary i spuścizny religijnej⁷⁸. Utożsamienie Kościoła z religią i religii z moralnością pozwalało uznać system separacji za źródło zagrożeń dla życia społecznego⁷⁹. Samoświadomość Kościoła jako społeczności doskonałej owocowała roszczeniem uznania jego osobowości publicznoprawnej. Światopoglądowy ekskluzywizm dopuszczał jedynie tolerowanie innych wyznań⁸⁰. Teocentryzm dyktował redukcję pojęcia wolności sumienia, akceptowanej jedynie jako prawo do swobodnej, bez przeszkód, realizacji w państwie woli Bożej⁸¹.

Stanowisko Leona XIII w sprawie rozdziału Kościoła i państwa charakteryzowało się, mimo kompleksowej krytyki, pewnym pragmatyzmem wynikającym z uznania realiów społeczno – politycznych, w przeciwieństwie do apriorycznych potępień omawianej instytucji przez jego poprzedników. Przyjmując bowiem jako tezę ideał państwa katolickiego papież dopuszczał jednak faktycznie w krajach o mniejszości katolickiej istnienie modelu separacji. Stolica Apostolska zdawała się dostrzegać w systemie rozdziału gwarancje wolności działania i niezależności Kościoła od państwa⁸².

Doktryna polityczna Leona XIII i jego następców w pierwszej połowie XX wieku, nie odrzucona bezpośrednio przez Kościół, stanowi swoiste ideowe *extremum* katolickiej nauki społecznej, jest inspiracją w działalności oraz

⁷⁶ Por. np. Pius XII, *Przemówienie wigilijne wygłoszone 24 grudnia 1942 roku*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła, część I*, red. M. Radwan, L. Dyczewski A. Stanowski, ss. 193–194.

⁷⁷ *Encyklika Divini redemptoris (o bezbożnym komunizmie) Jego Świętobliwości Pana Naszego Piusa XI*, Komorów, b. d. w., s. 70.

⁷⁸ J. Godlewski, *Kościół Rzymskokatolicki i podstawy Jego doktryny*, Warszawa, 1985, s. 27.

⁷⁹ Por. Leon XIII, *Encyklika Libertas*, w: *op. cit.*, s. 155.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 161.

⁸¹ Por. *Ibidem*, s. 156.

⁸² Oceniając system rozdziału Kościoła od państwa w Stanach Zjednoczonych w encyklice *Longinqua Oceani* z 1895 r., Leon XIII stwierdził: *Dzięki dobrej konstytucji państwa kościół nie jest krępowany przez żadne prawo, a przed gwałtem chroniony przez prawo wspólne (obywatelskie) i sprawiedliwe sądownictwo, ma zabezpieczoną wolność życia i działania bez przeszkody*; por. także Pius X, *Encyklika Vehementer nos*, *op. cit.*, s. 132.

doktrynalną skarbnicą katolickiego nurtu integrystycznego. Jego organizacyjnym wyrazem są zwłaszcza Bractwo Kapłańskie Św. Piusa X czy Zgromadzenie Niepokalanej Maryi Królowej.

Uznanie przez Kościół niektórych elementów systemu separacji, zwłaszcza laickiego, niereligijnego, charakteru państwa nastąpiło stopniowo po II wojnie światowej i, przy specyficznej wykładni pojęcia świeckości państwa, miało ze strony Stolicy Apostolskiej charakter pośredni. Poprzedziła to afirmacja przez Piusa XII w wigilijnym przemówieniu radiowym w 1942 r. niektórych aspektów wolności religijnej jako praw osoby ludzkiej⁸³. W deklaracji z 13 listopada 1945 r. kardynałowie i arcybiskupi francuscy potwierdzili istnienie koncepcji laickości państwa całkowicie zgodnej z doktryną Kościoła. Laickość miała oznaczać suwerenną autonomię państwa w dziedzinie porządku doczesnego. Była jednak sprzeczna z doktryną Kościoła, jeżeli opierała się na filozofii, *która zawiera materialistyczną i ateistyczną koncepcję życia człowieka i społeczeństwa*, i była systemem, który narzuca tę koncepcję swym urzędnikom także w ich życiu prywatnym, szkołom państwowym⁸⁴. Podobnie w 1946 r. „L'Osservatore Romano”, nieoficjalny organ prasowy Stolicy Apostolskiej, opowiedział się za rozumieniem świeckości państwa oznaczającym suwerenną autonomię państwa w zakresie porządku doczesnego, świeckość osób realizujących zadania państwowe, konstytucyjny zakaz narzucania obywatelom wyznawania jakiegokolwiek religii czy światopoglądu⁸⁵. Wreszcie 23 marca 1958 r. sam Pius XII przyznał, iż *są we Włoszech ludzie niespokojni, gdyż boją się, że chrześcijaństwo zabierze cesarzowi, co jest cesarskie. Tak jakby danie cesarzowi tego co cesarskie nie było przykazaniem Jezusa, jakby uprawniona i zdrowa laickość państwa nie była jedną z zasad doktryny katolickiej; jakby podejmowanie stałego wysiłku w celu utrzymania dwóch władz odrębnych, a jednak złączanych, nie było tradycją Kościoła; jak gdyby, na odwrót mieszanie świeckiego ze świętym nie potwierdziło swych złych skutków w historii, kiedy część wiernych oderwała się od Kościoła*⁸⁶. W oficjalnym dokumencie Kościół katolicki uznał jednak nowoczesne, świeckie i religijnie pluralistyczne państwo jako prawnomocną formę społeczną dopiero na Soborze Watykańskim II⁸⁷. Charakter

⁸³ Por. Pius XII, *Przemówienie wigilijne wygłoszone 24 grudnia 1942 roku*, w: *op. cit.*, s. 192; Papież do katalogu praw zabezpieczanych przez państwo zaliczył m.in. prawo do zachowania i rozwoju życia fizycznego, umysłowego i moralnego, w szczególności prawo do kształcenia i wychowania religijnego, prawo do prywatnej i publicznej czci Boga, łącznie z dobroczynną działalnością religijną, czy prawo wolnego wyboru stanu, w tym stanu kapłańskiego i zakonnego.

⁸⁴ J. F. Godlewski, *Myśl kościelna o państwie i prawie*, Warszawa, 1970, ss. 278–279.

⁸⁵ Por. M. Pietrzak, *op. cit.*, s. 109.

⁸⁶ „Acta Apostolicae Sedis” 1958, s. 220.

⁸⁷ J. L. McKenzie, *op. cit.* s. 145, Słowo *laicismus* nie występuje jednak w żadnej z uchwał soborowych – por. K. Grzybowski, B. Sobolewska, *op. cit.*, s. 184.

przemian doktryny Kościoła w omawianej dziedzinie pozwalał mówić wręcz o końcu ery konstantyńskiej. Sobór wypowiadając się w sprawie odniesień Kościoła i państwa nawiązywał do niektórych wcześniejszych wypowiedzi Magisterium; wyraźnie odrzucając ideał państwa katolickiego, nie zdefiniował jednoznacznie preferowanego modelu wzajemnych relacji wymienionych podmiotów, w szczególności nie zaakceptował wprost systemu separacji. Dokumenty soborowe we wspomnianej dziedzinie charakteryzują się wysokim stopniem ogólności oraz terminologią o niewypracowanej wykładni w nauce prawa wyznaniowego i konstytucyjnego. Można jedynie przypuszczać, iż przyczyną tego była kontrowersyjność problematyki oraz krótki stosunkowo okres bezpośrednich prac nad właściwymi dokumentami⁸⁸.

Rewizję katolickiej nauki społecznej w sprawie relacji Kościoła i państwa należy wiązać z zakwestionowaniem przez Sobór wyłączności Kościoła katolickiego do dysponowania religijną prawdą oraz z uznaniem autonomii rzeczywistości doczesnej. *Kościół katolicki spostrzegł, jak pisze B. Lambert, iż nie posiada monopolu na religijność [...], że Pan jest obecny incognito w religiach niechrześcijańskich i że w nich działa*⁸⁹. *Kościół katolicki, czytamy w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte. Nierzadko odbijają one promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi*⁹⁰, *prawdy, która nie inaczej się narzuca jak tylko siłą samej prawdy*⁹¹. *Uprzednią bezdyskusyjną pewność posiadania Bożego objawienia zastąpiła wiara, że owa jedyna prawdziwa religia przechowuje się w Kościele katolickim i apostoelskim*⁹². *Dostrzeżono zarazem, iż wśród wielu elementów i dóbr, dzięki którym razem wziętym sam Kościół się buduje i ożywia, niektóre i to liczne i zamienite mogą istnieć poza widocznym obrębem Kościoła katolickiego*⁹³. Sobór Watykański II tym samym podważył zasadniczą rację dotychczasowej doktryny politycznej Kościoła, uzasadniającej szczególną jego pozycję wobec innych związków wyznaniowych oraz państwa.

Wyrazem przemiany świadomości Kościoła stało się także uznanie autonomii świata, rozumianego ściślej jako świat ludzi. *Wszystko, co składa się na porządek spraw doczesnych, stwierdza Dekret o apostołstwie świeckich,*

⁸⁸ Szczegółowo genezę stanowiska Soboru Watykańskiego II w sprawie relacji między Kościołem i państwem, w szczególności zróżnicowane stanowisko ojców soborowych w omawianej dziedzinie, zaprezentował J. Krukowski w pracy *Problematyka relacji między Kościołem i państwem na Soborze Watykańskim II*, „Życie i Myśl”, 1980, nr 12, ss. 40–45, por. także B. Lambert, *Życie wspólnoty politycznej*, w: *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, red B. Lambert, Warszawa 1968, ss. 363–364.

⁸⁹ B. Lambert, *Zakończenie. Nowa wizja Kościoła Jednego, Świętego, Katolickiego i Apostoelskiego*, w: *Nowy obraz Kościoła ...op. cit.*, ss. 392–393.

⁹⁰ *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1968, s. 335.

⁹¹ *Deklaracja o wolności religijnej*, w: *Sobór Watykański II... op. cit.*, s. 415.

⁹² Por. *Deklaracja o wolności religijnej*, w: *op. cit.*, s. 414.

⁹³ *Dekret o ekumenizmie*, w: *op. cit.*, s. 206.

*mianowicie: dobra osobiste i rodzinne, kultura, sprawy gospodarcze, [...] instytucje polityczne i stosunki międzynarodowe, [...] stanowi nie tylko pomoce do osiągnięcia przez człowieka celu ostatecznego, ale posiada własną wszczepioną im przez Boga wartość*⁹⁴. *Rzeczy stworzone i społeczności ludzkie, głosi Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, cieszą się własnymi prawami i wartościami. [...] Wszystkie rzeczy [...] mają własną trwałość, prawdziwość dobroć i równocześnie własne prawa i porządek, które człowiek winien uszanować*⁹⁵. Sobór odrzucił jednak jako fałszywe pojęcie autonomii jako niezależności od Boga i wyłamywanie się spod wszelkiej normy prawa Bożego⁹⁶.

Respektowanie autonomii doczesności implikowało dowartościowanie państwa (wspólnoty politycznej) wyrażające się w poszanowaniu jego odrębności kompetencyjnej i instytucjonalnej. Sobór uznał bowiem, iż *wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne*⁹⁷. Towarzyszyła temu gotowość rewizji dotychczasowego układu stosunków z państwem, a zwłaszcza prawnie uprzywilejowanego statusu Kościoła⁹⁸. Nie było to jednak tożsame z bezwzględną afirmacją zasady równouprawnienia związków konfesyjnych⁹⁹. Sobór odrzucił zarazem wszelkie próby politycznej instrumentalizacji Kościoła, stwierdzając, że *w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże z żadnym systemem politycznym*¹⁰⁰. Wynikało to z uznania przez Kościół apolityczności jego pierwotnej misji¹⁰¹. Ojcowie soborowi zatem, odstępując od totalistycznego ideału państwa integralnie katolickiego, nie zaaprobowali jednak systemu rozdziału Kościoła i państwa, nie wykluczyli także regulacji położenia prawnego Kościoła na podstawie umowy międzynarodowej, zarazem świadomie nie uznali modelu separacji za błędny i szkodliwy. Uprawnionym zatem wydaje się twierdzenie, iż Vaticanum II zapoczątkowało dopiero wypracowywanie nowej, pozytywnej koncepcji stosunków między Kościołem a państwem nie przesądzając jej ostatecznego kształtu.

Za podstawową zasadę w relacjach między Kościołem a państwem została uznana wolność Kościoła. Postrzegana jako wspólnotowy aspekt zakorzenionej w ludzkiej godności wolności w sprawach religijnych, została ona odniesiona do wszystkich związków wyznaniowych w całokształcie ich działania. Pominięto jednak milczeniem prawa wspólnot kulturywujących światopogląd niereligijny. Do pozytywnej treści wspomnianej wolności zaliczono:

⁹⁴ Sobór Watykański II..., *op. cit.* s. 385.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 563.

⁹⁶ Por. *Konstytucja duszpasterska o Kościele...*, w: *op. cit.*, ss. 563–564.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 604.

⁹⁸ Por. *Konstytucja duszpasterska o Kościele...*, w: *op. cit.*, s. 605.

⁹⁹ Por. *Deklaracja o wolności religijnej*, w: *op. cit.*, s. 418.

¹⁰⁰ *Konstytucja duszpasterska o Kościele ...*, w: *op. cit.*, s. 604.

¹⁰¹ Por. *Ibidem*, s. 569.

rzządzenie się wspólnot wyznaniowych własnym prawem, wolność publicznego kultu, swobodę pomocy wyznawcom w praktykowaniu życia religijnego, wspierania ich nauczaniem oraz rozwoju instytucji służących samorealizacji wyznawców zgodnie z zasadami religijnymi¹⁰². Kościół zastrzegł sobie zwłaszcza, w ramach swobodnie realizowanej misji duszpasterskiej, prawo wydawania *oceny moralnej nawet w kwestiach dotyczących spraw politycznych, kiedy domagają się tego podstawowe prawa osoby lub zbawienie dusz*¹⁰³. Nie wyrzekł się instytucjonalnej obecności we wspólnocie międzynarodowej¹⁰⁴ ani aktywnego wpływu na bieg życia publicznego w poszczególnych krajach poprzez ukazywanie społecznej wartości swej doktryny, środki masowego przekazu, stowarzyszenia o celach wychowawczych, kulturalnych, charytatywnych i społecznych, a przede wszystkim oferując państwu *zdrową współpracę, uwzględniającą okoliczności miejsca i czasu*¹⁰⁵. Kościół odszedł jednak od teorii jego pośredniej władzy w sprawach doczesnych (*systema potestatis indirectae*). Jak jednoznacznie stwierdza *Dekret o działalności misyjnej Kościoła, w żadnym wypadku nie chce wtrącać się w rządy ziemskiego państwa. Nie żąda dla siebie żadnej prerogatywy oprócz tej, aby pomocą Bożą mógł służyć ludziom miłością i wiernym posługiwaniem*¹⁰⁶. Uległy zatem zmianie cele publicznego zaangażowania Kościoła, stała się nim przede wszystkim obrona praw osoby ludzkiej, rodziny, czy troska o dobro wspólne, poza motywami *stricte* religijnymi. Rewizji uległy także metody działania. Koncepcja Kościoła jako Ludu Bożego implikowała aprecjację laikatu; za jego bezpośrednie zadanie sobór uznał przebudowę doczesności zgodnie ze *światłem Ewangelii i duchem Kościoła*, a zwłaszcza wywieranie nacisku, *by władza świecka była sprawiedliwie wykonywana, a prawa odpowiadały wymogom prawa moralnego i wspólnego dobra*¹⁰⁷. Za podstawową gwarancję wolności religijnej w aspekcie wspólnotowym sobór uznał nieingerencję państwa w sprawy wewnętrzne związków wyznaniowych, a zwłaszcza zakaz prawnej i administracyjnej reglamentacji instytucjonalnej sfery ich działalności – kształtowania stanu kapłańskiego oraz obsady stanowisk duchownych¹⁰⁸, komunikacji z władzami i wspólnotami religijnymi za granicą, budownictwa sakralnego, wreszcie wykonywa-

¹⁰² Por. *Deklaracja o wolności religijnej*, w: *op. cit.*, s. 417.

¹⁰³ *Konstytucja duszpasterska o Kościele...*, w: *op. cit.*, s. 605.

¹⁰⁴ Por. *Ibidem*.

¹⁰⁵ Por. *Ibidem*, s. 605.

¹⁰⁶ *Sobór Watykański II...*, *op. cit.*, s. 448.

¹⁰⁷ *Dekret o apostołstwie świeckich*, w: *Sobór Watykański II...*, *op. cit.*, s. 392.

¹⁰⁸ Sobór szczególnie zaakcentował niezależność biskupów od władzy świeckiej, sprzeciwiając się ograniczaniu ich w pełnieniu zadań kościelnych oraz komunikowaniu się z władzami kościelnymi i z podwładnymi. Prawo nominacji i ustanawiania biskupów zostało uznane za wyłączne uprawnienie odpowiedniej władzy kościelnej. Sobór zatem zabronił przyznawania władzy świeckiej jakichkolwiek uprawnień w tej dziedzinie. Zarazem wezwał władze państwowe do samorzutnego zrzeczenia się dotychczas przysługujących im praw czy przywilejów. ~ por. *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele*, w: *Sobór Watykański II...*, ss. 241-242.

nia praw majątkowych¹⁰⁹. Wolność sumienia i wyznania w nauczaniu soboru nie została powiązana zatem z instytucją rozdziału Kościoła i państwa, lecz tylko z wybranymi elementami tego systemu. Nieingerencja władz państwowych w sprawy wewnętrzne związków wyznaniowych nie była także utożsamiana z neutralnością światopoglądową państwa. Prawo Boże winno bowiem staraniem wiernych świeckich warunkować życie państwowe¹¹⁰, zaś państwo jest zobowiązane popierać, w szczególności w środkach masowego przekazu, wartości religijne¹¹¹. *Porządek spraw doczesnych należy odnowić w ten sposób, by nie naruszając właściwych mu praw, uzgodnić go z normami wynikającymi z podstawowych zasad życia chrześcijańskiego*¹¹². Krytycznie w związku z tym oceniono przypadki usuwania formacji religijnej z nauczania młodzieży. Łączyło się z tym zdecydowane odrzucenie przez Kościół laicyzmu – *doktryny, która usiłuje zbudować społeczeństwo nie licząc się wcale z religią, a wolność religijną obywateli zwalcza i niszczy*¹¹³.

Podsumowując, nauczanie Soboru Watykańskiego II w sprawie relacji Kościół – państwo, wyrastając z pogłębionej refleksji Kościoła nad samą sobą i miejscem w pluralistycznym świecie, miało heterogeniczny charakter, odzwierciedlający ideowy kompromis; łączyło m.in. treści tradycyjnej doktryny politycznej papieża, wyartykułowanej przede wszystkim przez Leona XIII, z elementami o rodowodzie liberalnym¹¹⁴. Użyta argumentacja wykraczała poza wyłącznie partykularne motywy religijne, odwoływała się także do wartości ogólnoludzkich. Wolność w sprawach religijnych uznana została za główny determinant relacji między państwem a związkami (wspólnotami) wyznaniowymi. Uznaniu gwarancyjnej funkcji jurydyzacji, a zwłaszcza konstytucjonalizacji wspomnianej wolności, nie towarzyszyło jednoznaczne stanowisko w sprawie formy regulacji położenia prawnego Kościoła. Odrzucając zarówno model państwa konfesyjnego, jak i laicystycznego, Kościół katolicki zaaprobował jego świeckość, nadając jednak temu pojęciu specyficzną, zredukowaną treść, obejmującą przede wszystkim zasadę niekompetencji państwa w sprawach religijnych, a zarazem wykluczającą neutralność światopoglądową¹¹⁵. Stanowisko Soboru w omawianej dziedzinie zdradzało wpływ

¹⁰⁹ Por. *Deklaracja o wolności religijnej*, w: *op. cit.*, s. 417

¹¹⁰ Por. *Konstytucja duszpasterska o Kościele...*, w: *op. cit.*, s. 569 i s. 571.

¹¹¹ Por. *Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli*, w: *Sobór Watykański II...*, *op. cit.*, s. 82.

¹¹² *Dekret o apostołstwie świeckich*, w: *Sobór Watykański II...*, *op. cit.*, s. 386.

¹¹³ *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, w: *Sobór Watykański II...*, s. 142.

¹¹⁴ Abp M. Lefebvre, przeciwnik *Deklaracji o wolności religijnej*, krytykując jej projekt stwierdził: *Schemat nie opiera się ani na tradycji, ani na Piśmie, lecz na fałszywej russoistycznej koncepcji [...] prawdziwymi źródłami tego schematu są filozofowie XVIII wieku: Hobbes, Hume, Locke, Rousseau, katolicyzm liberalny de Lamennais potępiony przez Leona XII.*

¹¹⁵ Por. F. Rodé, *Wolność religijna a państwo według Soboru Watykańskiego II*, w: *Religia w życiu publicznym*, red. B. Beize, Warszawa 1995, ss. 208–210.

wpracowanej przez Jacques'a Maritain'a *chrześcijańskiej koncepcji państwa świeckiego*¹¹⁶. Przewartościowanie katolickiej nauki społecznej w dziedzinie refleksji nad państwem potwierdził Paweł VI w przemówieniu z 22 maja 1968 r. stwierdzając, iż *Kościół dzisiejszy nie boi się uznać wartości świata świeckiego [...] nie boi się potwierdzić tego, co już otwarcie uznał – słusznej i zdrowej świeckości państwa za jedną z zasad doktryny katolickiej*¹¹⁷. Preferowany przez *Vaticanum II* system relacji między państwem a Kościołem najlepiej zdaje się oddawać formuła – „wolny Kościół w wolnym państwie”¹¹⁸.

Dorobek doktrynalny Soboru Watykańskiego II stał się podstawą społecznego nauczania Jana Pawła II. Papież podjął próbę sprecyzowania doktryny soborowej w dziedzinie stosunków państwo – Kościół, a zarazem wzbogacił ją o nowe elementy. W nauczaniu Jana Pawła II występują także nawiązania do dokumentów doktrynalnych papieżstwa z okresu przedsoborowego. Wypowiedzi społeczne papieża charakteryzują się realizmem, wyrażającym się zwłaszcza w uznaniu złożoności i zmienności współczesnego świata, w krytycznej ocenie realiów społeczno – politycznych, owocującej niekiedy wręcz manichejską wizją świata jako miejsca starcia „kultury życia” i „kultury śmierci”, wreszcie w dystansie wobec głównych, konkurencyjnych nurtów ideowych minionego stulecia – liberalizmu i socjalizmu (komunizmu). Jakkolwiek papież nie obawia się przy tym akcentować swej ideowej tożsamości, to obca mu jest jednak zarówno tendencja integrystyczna (konserwatywna) jak i progresistyczna, bowiem obie uznane są za zagrożenie w procesie urzeczywistnienia *Vaticanum II*. *Kościół*, czytamy w *Liście do Prefekta Kongregacji Nauki Wiary, jak ów ewangeliczny szafarz „wyjmuje ze skarbca swego rzeczy stare i nowe”, w bezwzględny posłuszeństwie dla Ducha Prawdy, którego Chrystus dał Kościołowi jako Boskiego Przewodnika. A Kościół dokonuje tego subtelno osądu poprzez autentyczny Urząd Nauczycielski*¹¹⁹. Orientacja antropocentryczna stanowi, obok rygoryzmu moralnego, ce-

¹¹⁶ Według J. Maritain'a w państwie laickim o charakterze chrześcijańskim *element świecki i doczesny będzie miał w pełni rolę i godność czynnika głównego – ale nie ostatecznego i czynnika głównego najwyższego. Oto jedyne znaczenie, pisze autor Humanizmu Integralnego, jakie chrześcijanin może udzielić nazwie „Państwo laickie”, które inaczej ma znaczenie tautologiczne – gdyż laickość państwa znaczy wtedy, że nie jest ono Kościołem – lub znaczenie błędne – gdyż laickość Państwa znaczy wtedy, że jest ono neutralne lub antyreligijne, czyli że służy celom czysto materialnym lub antyreligij.*

¹¹⁷ Por M. Pietrzak, *op. cit.*, s. 110.

¹¹⁸ Por. S. Pyszka, *Katolicka nauka społeczna w pytaniach i odpowiedziach*, Kraków, 1999, s. 69, J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna, op. cit.*, s. 239; Czesław Strzeszewski w pracy *Ewolucja Katolickiej Nauki Społecznej* (Warszawa 1978, s. 159) uznał, iż w świetle wypowiedzi soboru najlepszym rozwiązaniem stosunków między Kościołem a państwem jest neutralność, to jest przyznanie Kościołowi uprawnień z jakich korzystają wszystkie wolne stowarzyszenia w kraju.

¹¹⁹ Jan Paweł II, *List do Prefekta Kongregacji Nauki Wiary*, „L'Osservatore Romano”, 1988, nr 3-4, s. 15.

chę charakterystyczną nauczania społecznego Jana Pawła II, zarazem dowodzi jego zakorzenienia nie tylko w literze, ale i w duchu Soboru Watykańskiego II. Już w swej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* papież podkreślił uniwersalny i humanistyczny charakter misji Kościoła, stwierdzając: *Ten człowiek jest drogą Kościoła, drogą, która prowadzi niejako u podstaw tych wszystkich dróg, jakimi Kościół kroczyć powinien*¹²⁰. Jest to, jak głosi encyklika *Centesimus annus*, jedyne źródło inspiracji, z którego czerpie nauka społeczna Kościoła¹²¹. Następstwem tego rodzaju postawy jest szczególnie akcentowanie w wypowiedziach Stolicy Apostolskiej problematyki praw i wolności człowieka w aspekcie indywidualnym i wspólnotowym oraz uznanie za podstawowe zadanie Kościoła obrony wynikających z natury ludzkiej oraz prawa naturalnego praw każdego człowieka i całej społeczności ludzkiej¹²². Ich respektowanie stanowi zasadnicze kryterium odniesień Kościoła do współczesnych państw. W szczególności afirmacji ustroju demokratycznego towarzyszy przekonanie, iż *nie może [...] istnieć prawdziwa demokracja, jeżeli nie uznaje się godności człowieka i nie szanuje jego praw*¹²³. Prawa te zakorzenione w nienaruszalnej godności ludzkiej nie mogą być w sposób nieograniczony przedmiotem procedur demokratycznych¹²⁴. Przestrzeganie praw człowieka zostało uznane przez Stolicę Apostolską za warunek *sine qua non* zachowania ładu społecznego i pokoju między państwami.

Szczegółnej aprecjacji w wypowiedziach społecznych Jana Pawła II podlega wolność sumienia, a zwłaszcza wolność religijna jako pierwsze i niezbywalne prawo osoby ludzkiej, przy znamiennej rzadkości użycia terminu – *wolność w sprawach religijnych*, co zdaje się pośrednio wskazywać na negatywny stosunek do ateizmu. Wolność sumienia w opinii papieża określa sferę nieingerencji nie tylko władzy państwowej, lecz także społeczeństwa w świat wewnętrzny osoby, oznacza szacunek dla sumienia każdego człowieka oraz niedopuszczalność narzucania komukolwiek wyborów światopoglądowych przy respektowaniu prawa do wyznawania własnej „prawdy” bez pogardzania z tego powodu innymi¹²⁵. *Sumienie nie jest jednak absolutem, postawionym ponad prawdą i błędem; przeciwnie, jego wewnętrzna natura zakłada*

¹²⁰ Encykliki *Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków, 2000, s. 37, por. Jan Paweł II, *Encyklika Dominum et vivificantem*, w: *Encykliki ..., op. cit.*, ss. 333 i 348.

¹²¹ Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, w: *Encykliki..., op. cit.*, Kraków, 2000, s. 394.

¹²² Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Warszawa 1991*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999; Przemówienia i homilie*, Kraków, 1999, s. 729.

¹²³ Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae*, w: *Encykliki..., op. cit.*, s. 980, por. także Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, w: *op. cit.* s. 683.

¹²⁴ Por. Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae*, w: *op. cit.*, s. 867.

¹²⁵ Por. *Orędzie Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II na XXIV Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1991 – Poszanowanie sumienia każdego człowieka warunkiem pokoju*, „L'Osservatore Romano”, 1990, nr 12, s. 16.

związek z *prawdą obiektywną, powszechną i taką samą dla wszystkich*¹²⁶. Najgłębszy wyraz wolności sumienia stanowi zdaniem Jana Pawła II wolność religijna. Jako dotycząca *najbardziej intymnej strony ducha* została uznana wręcz za podwalinę bytu innych wolności¹²⁷, *niezbędny czynnik dobra osoby i całego społeczeństwa, jak również osobistej samorealizacji każdego*¹²⁸, zaś jej poszanowanie za swego rodzaju probierz poszanowania innych podstawowych praw człowieka¹²⁹. Papież nawiązując do soborowej *Deklaracji o wolności religijnej* dokonał uszczegółowienia oraz rozbudowy katalogu uprawnień przysługujących związkom wyznaniowym, zarazem wyznaczających zakres ingerencji państwa. Uprawnienia te zostały zdefiniowane pozytywnie i uznane za pierwotne wobec władzy państwowej, lecz mimo prób uniwersalizacji ich katalog nosił wyraźny wpływ realiów organizacyjno – funkcjonalnych Kościoła Katolickiego. Do wspomnianego katalogu zaliczono bowiem: wolność posiadania własnej hierarchii lub odpowiadającej jej struktury kierowniczej w wolny sposób, zgodnie z normami prawa wewnętrznego, wolność przełożonych wspólnot religijnych swobodnego wypełniania ich posługi, wyświęcania kapłanów i duchownych, przemawiania i łączności z wiernymi, wolność posiadania instytutów formacji religijnej i studiów teologicznych, wolność otrzymywania, publikacji i korzystania z literatury religijnej, wolność głoszenia i przekazywania nauczania wiary także poza miejscami kultu, czy nauczania doktryny moralnej w wymiarze indywidualnym i społecznym oraz wolność posługiwania się w tym celu środkami masowego przekazu wreszcie wolność prowadzenia działalności wychowawczej, dobroczynnej i opiekuńczej natomiast w przypadku związków wyznaniowych, które jak Kościół katolicki dysponują scentralizowaną strukturą – wolność utrzymywania wzajemnych kontaktów i porozumiewania się organów centralnych z lokalnymi wspólnotami religijnymi oraz wolność rozpowszechniania aktów i tekstów magisterium, zaś na płaszczyźnie międzynarodowej – wolność wymiany informacji, w tym informacji i dorobku religijnego lub teologicznego, współpracy i solidarności o podłożu konfesyjnym, a zwłaszcza swoboda ze-

¹²⁶ Ibidem.

¹²⁷ *List o wolności religijnej Jana Pawła II do Sygnatariuszy Aktu Końcowego Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie*, www.opoka.org.pl.

¹²⁸ Jan Paweł II, *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia*, „L'Osservatore Romano”, 1988, nr 1, s. 3.

¹²⁹ Por. Jan Paweł II, *Transcendentalne podstawy godności i prawa człowieka*, „L'Osservatore Romano”, 1988, nr 1-2, s. 12. Polemiczne stanowisko w tej sprawie zajął Adam Łopatka w pracy *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii*, Warszawa, 1995, s. 48-51, który odwołując się do kryterium formalnego – miejsca prawa do wolności myśli, sumienia i religii w aktach prawa krajowego oraz międzynarodowego oraz zakresu jego gwarancji, stwierdził brak podstaw do uznania wspomnianego prawa za rację bytu innych praw i podstawowych wolności – do uznania za prawo *najbardziej fundamentalne*. A. Łopatka pomija jednak materialne następstwa zakwestionowania wolności myśli, sumienia i religii, które ingerując w sferę motywacji człowieka podważają możliwość realizacji innych praw i wolność dotyczących sfery zachowań zewnętrznych.

brań i spotkań o charakterze międzynarodowym czy powszechnym¹³⁰. Stolica Apostolska uznaje zatem wolność religijną za główną zasadę relacji państwo – Kościół, zasadę określającą także miejsce Kościoła w pluralistycznym społeczeństwie. *Kościół musi być wolny w głoszeniu Ewangelii oraz wszystkich zawartych w niej prawd i wskazań. Takiej wolności pragnie, o taką wolność zabiega i ona mu wystarczy*, stwierdził Jan Paweł II w *Orędziu do Konferencji Episkopatu Polski* w 1997 r.¹³¹. Jest rzeczą symptomatyczną, iż papież w swych rozważaniach zdaje się jednak pomijać uprawnienia wspólnotowe wyznawców światopoglądu niereligijnego.

Afirmacji wolności religijnej w wymiarze wspólnotowym towarzyszy uznanie przez Stolicę Apostolską zasady równouprawnienia wyznań. *Kościół*, stwierdził Jan Paweł II w przemówieniu do przedstawicieli władz państwowych wygłoszonym w Belwederze w 1979 r., *dla swej działalności nie pragnie żadnych przywilejów, a tylko i wyłącznie tego co jest niezbędne do spełnienia jego misji*¹³². Papież dopuścił co prawda wyjątkowo pewną aprecjacje, w szczególności prawną, określonych wyznań przez władzę państwową, warunkowaną zwłaszcza przesłankami historycznymi, jednak przy zagwarantowaniu mniejszościom religijnym indywidualnej i wspólnotowej wolności¹³³. Biorąc wszak pod uwagę integralny związek zasady równouprawnienia związków wyznaniowych oraz wolności sumienia i wyznania, wykluczający nawet tak subtelną formę nacisku jak pozytywna dyskryminacja danej konfesji, trudno powyższe stanowisko uznać za w pełni realistyczne. Zasada równouprawnienia wyznań została uznana jedynie w aspekcie prawnym; w wymiarze doktrynalnym pontyfikat Jana Pawła II charakteryzuje się akcentowaniem ekskluzywizmu Kościoła katolickiego, z wykluczeniem jednak formułowania na tej podstawie postulatów ustrojowo-prawnych. Jaskrawym wyrazem wspomnianej postawy stała się *Deklaracja Dominus Iesus. Kościół Chrystusowy, pomimo podziału chrześcijan, nadal istnieje w pełni jedynie w Kościele katolickim*¹³⁴, głosi deklaracja, [...] *byłoby sprzeczne z wiarą katolicką postrzeganie Kościoła jako jednej z dróg zbawienia istniejącej obok innych, to znaczy równoległe do innych religii, które miałyby uzupełniać Kościół, a nawet mieć taką samą jak on wartość, zmierzając [...] tak jak on ku eschatologicznemu Królestwu Bożemu*¹³⁵. „Równość”, będąca podstawą dialogu, czytamy we wspomnianym dokumencie, *dotyczy równej godności osobistej*

¹³⁰ Por. *List o wolności religijnej...*, *op. cit.*

¹³¹ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, *op. cit.*, s. 981.

¹³² Ibidem, s. 18, por. Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis*, w: *op. cit.*, s. 52.

¹³³ Por. Jan Paweł II *Transcendentalne podstawy...*, *op. cit.*, s. 12 oraz Jan Paweł II, *Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju*, „L'Osservatore Romano”, 1988, nr 12 s. 32.

¹³⁴ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”*. *O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Warszawa, b.d.w., s. 35.

¹³⁵ Ibidem, ss. 46–47.

*partnerów, nie zaś treści doktrynalnych [...]*¹³⁶. Za podstawową gwarancję wolności religijnej została uznana niekompetencja państwa w sprawach religijnych. *Państwo nie może rozciągać swej kompetencji pośrednio lub bezpośrednio na sferę religijnych przekonań ludzi. Nie może ono rościć sobie prawa do narzucania bądź zabraniań poszczególnej osobie lub wspólnocie wyznawania i publicznego praktykowania wiary. W tej dziedzinie władze cywilne mają obowiązek zagwarantowania tego, by prawa poszczególnych ludzi i wspólnot w zakresie wolności religijnej były w jednakowym stopniu szanowane, a jednocześnie czuwanie nad sprawiedliwym porządkiem publicznym. [...] Organizacja życia państwowego nie może w żadnym wypadku zastępować sumienia obywateli, ani ograniczać sumienia obywateli czy też zastępować stowarzyszeń religijnych*¹³⁷. Państwo, stwierdził Prefekt Kongregacji Nauki Wiary kardynał Joseph Ratzinger, *nie jest źródłem prawdy i moralności. Państwo nie potrafi samo z siebie wyłonić prawdy – ani na gruncie takiej czy innej ideologii bazującej na narodzie, rasie klasie czy jakiegokolwiek innej strukturze, ani na gruncie przekonań większości. Państwo nie jest tworem absolutnym*¹³⁸. Powyższe stanowisko należy łączyć z negatywną oceną ideologii ateistycznego materializmu, warunkującej zwłaszcza politykę państw komunistycznych wobec religii i Kościoła¹³⁹. Następstwem tego jest uznanie neutralności ideologicznej państwa za jedną z podstawowych wartości porządku społecznego. Z drugiej strony, papież dostrzega zarazem niebezpieczeństwo ideologizacji także przesłania religijnego, wyrażające się w postawie fanatycznej czy fundamentalistycznej. Od wspomnianych postaw jednoznacznie się odcina stwierdzając, iż wiara chrześcijańska nie jest ideologią zdolną ująć w sztywne schematy zróżnicowaną rzeczywistość społeczno-polityczną¹⁴⁰. Nowatorskie rozróżnienie między wiarą a ideologią służy papieżowi do wykazania, iż Kościół ze swej istoty nie ma aspiracji totalitarnych¹⁴¹.

Nowym elementem w wypowiedziach Stolicy Apostolskiej w dziedzinie relacji Kościół – państwo stało się uznanie neutralności światopoglądowej państwa jako gwarancji wolności sumienia i wyznania obywateli. Miało ono charakter warunkowy i ograniczony, dotyczyło bardziej samego terminu niż treści nadawanej zasadzie neutralności światopoglądowej państwa przez doktrynę prawa konstytucyjnego i wyznaniowego. Jan Paweł II zaakceptował

¹³⁶ *Ibidem*, s. 50.

¹³⁷ Jan Paweł II, *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia*, „L'Ossevatore Romano”, 1988, nr 1, s. 3.

¹³⁸ J. Ratziger, *Prawda, wartości, władza*, Kraków, 1999, s. 82.

¹³⁹ Por. m.in.: Jan Paweł II, *Encyklika Dominum vivificatem*, w: *Encykliki...*, op. cit., ss. 328–329; Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników Kongresu Teologów Europy Środkowo-wschodniej*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, op. cit., s. 823.

¹⁴⁰ Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, w: op. cit., ss. 683–684.

¹⁴¹ M. Zięba, *Papież i kapitalizm*, Kraków, 1998, s. 187.

wspomnianą zasadę wyłącznie w zakresie zabezpieczenia wolności w sprawach światopoglądowych, zarazem wykluczył jej interpretację prowadzącą do eliminacji wszelkich treści transcendentalnych z życia społecznego i państwowego, opowiadając się za obecnością Boga w strukturach państwa. *Kościół*, jak czytamy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego, zachęca władze polityczne, by w swoich sądach i decyzjach opierały się na inspiracji płynącej z prawdy o Bogu i o człowieku*¹⁴². Z krytyką papieżstwa spotkała się jedynie bezpośrednia inkorporacja do państwowego systemu prawnego norm *strictae* religijnych, jako podważająca funkcjonalną odrębność religii i państwa¹⁴³. Jednocześnie poddano afirmacji bezstronność władzy politycznej w rozstrzyganiu spraw publicznych, została bowiem uznana w encyklice *Veritatis splendor* za jedną z zasad mających swe źródło w transcendentalnej wartości osoby i w obiektywnych nakazach moralnych dotyczących funkcjonowania państwa¹⁴⁴. Na podstawie powyższej analizy nasuwa się konstatacja, iż przyjęta wykładnia była wewnątrznie sprzeczna, oznaczała zakwestionowanie samej istoty neutralności światopoglądowej państwa polegającej na jego całkowitym niezaangażowaniu w sferę *sacrum*¹⁴⁵. Znamienne, iż przy tym papież zdaje się pomijać milczeniem zasadę świeckości państwa.

Neutralność światopoglądowa w nauczaniu papieskim nie jest zwłaszcza utożsamiana z neutralnością aksjologiczną, czy etyczną państwa. Ustrój państwowy i system prawny winny bowiem opierać się na trwałym systemie wartości moralnych, jego brak w opinii papieża grozi przekształceniem demokracji w system totalitarny. Relatywizm etyczny Jan Paweł II uznał za główne zagrożenie dla podstawowych praw człowieka, na miarę totalitaryzmu marksistowskiego. Stanowisko papieża odznacza się bezkompromisowym przekonaniem o istnieniu obiektywnego, powszechnie obowiązującego systemu norm moralnych, niezależnego od władzy państwowej, zarazem determinującego jej działalność. Następstwem tego jest odrzucenie autonomii prawa i moralności. Tym samym nauczanie Jana Pawła II pozostaje w ciągłości z Tradycją Kościoła podnoszącą tezę o zgodności prawa państwowego z prawem moralnym. Kwestie moralne nie mogą być bowiem przedmiotem demokratycznego werdyktu, zarazem prawo stanowione winno nie tylko nie pozostawać w sprzeczności z normami moralnymi, lecz je gwarantować. Państwo jest zatem kompetentne wartościować poglądy moralne występujące w pluralistycznym społeczeństwie i sankcjonować prawnie jeden z nich. Postulat zakorzenienia systemu prawnego w systemie wartości moralnych, choć uzasadniany warto-

¹⁴² *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań, 1994, s. 511.

¹⁴³ Por. *Orędzie Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II na XXIV Światowy Dzień Pokoju...*, *op. cit.*, s. 16.

¹⁴⁴ *Encykliki Ojca Świętego ...*, *op. cit.*, s. 816.

¹⁴⁵ Por. Jan Paweł II, Lubarczów, 3 czerwca, *Przemówienie wygłoszone w czasie nawiedzenia prokatedry*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, *op. cit.*, s. 598 oraz *Kościół a państwo – współpraca zamiast podziału*, „KAI Biuletyn”, 1996, nr 26, s. 18.

ściami ogólnoludzkimi, w istocie opiera się pośrednio na argumentach partykularnych – jest sankcjonowany prawdą religijną. Ranga bowiem prawa moralnego wynika przede wszystkim z uznania jego pochodzenia od Boga¹⁴⁶. Tymczasem w zróżnicowanym światopoglądowo społeczeństwie stanowcze lansowanie systemu etyki maksymalistycznej o podłożu religijnym rodzi obawy o próby konfesjonalizacji państwa.

Korelatem niekompetencji państwa w sferze religijnej jest uznanie przez Kościół instytucjonalny swej niekompetencji w dziedzinie polityki pojmowanej wąsko jako działalność mającą na celu zdobycie i sprawowanie władzy państwowej. Stanowisko papieża wyraźnie potwierdza rozróżnienie kompetencji duchowieństwa i wiernych świeckich w tej dziedzinie. *Do pasterzy Kościoła, głosi Katechizm Kościoła Katolickiego, nie należy bezpośrednio interweniowanie w układy polityczne i organizację życia społecznego. Zadanie to wchodzi w zakres powołania wiernych świeckich, którzy działają z własnej inicjatywy wraz z innymi współobywatelami. Toteż według Jana Pawła II kapłan [...] powinien zrezygnować z aktywnego uprawiania polityki – zwłaszcza, gdy wyraża ona interesy jednej grupy, co jest niemal nieuchronne [...]. Tym bardziej powinien unikać ukazywania swego wyboru jako jedynie słusznego, a w obrębie wspólnoty chrześcijańskiej powinien szanować dojrzałość ludzi świeckich, co więcej, musi pomagać im w jej osiągnięciu poprzez formacje sumień, [...] Partii politycznej nie można nigdy utożsamiać z prawdą Ewangelii, dlatego też żadna partia w odróżnieniu od Ewangelii nie może stać się nigdy przedmiotem absolutnego wyboru*¹⁴⁷. Innymi słowy Kościół nie powinien i nie zamierza dać się wplątać w wybór jakiegokolwiek bloku politycznego czy partyjnego, jak zresztą nie wyraża poparcia dla takiego czy innego rozwiązania instytucjonalnego czy konstytucyjnego, byle szanowało ono prawdziwą demokrację¹⁴⁸.

Pontyfikat Jana Pawła II potwierdza całkowite zerwanie przez Kościół z koncepcją państwa katolickiego, co znajduje wyraz zwłaszcza w uznaniu odrębności obu podmiotów oraz z ideą nadrzędności Kościoła w stosunku do państwa. *W żadnym razie nie można usuwać różnicy między państwem a Kościołem, pisze kardynał Joseph Ratzinger, Kościół nie może siebie podnosić do rangi państwa ani działać w państwie czy ponad państwem jako organ władzy. Wówczas bowiem sam siebie czyni państwem, tworząc tym sposo-*

¹⁴⁶ Por. Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor*, w: *op. cit.*, ss. 747 i 750.

¹⁴⁷ Jan Paweł II, *Katecheza o Kościele*, nr 67 (28.07.1993), w: *Ojciec Święty Jan Paweł II – O polityce*, oprac. P. Słabek, Kraków 2001, ss. 56–58. Zgodnie ze stanowiskiem Synodu Biskupów w 1971 r. potwierdzonym następnie przez Jana Pawła II przejęcie przez Kościół „zastępstwa politycznego” jest dopuszczalne tylko w sytuacji wyższej konieczności, gdy instytucje publiczne są dysfunkcjonalne lub nie ukierunkowane i istnieje poważne zagrożenie dla sprawiedliwości, pokoju – gdy domaga się tego dobro wspólnoty. „Zastępstwo polityczne” Kościoła winno mieć zarazem charakter przejściowy i ograniczony w czasie. Szerzej na ten temat pisze m.in. B. Sorge (*op. cit.* ss. 252 i nast.).

¹⁴⁸ B. Sorge, *op. cit.*, s. 234.

ściami ogólnoludzkimi, w istocie opiera się pośrednio na argumentach partykularnych – jest sankcjonowany prawdą religijną. Ranga bowiem prawa moralnego wynika przede wszystkim z uznania jego pochodzenia od Boga¹⁴⁶. Tymczasem w zróżnicowanym światopoglądowo społeczeństwie stanowcze lansowanie systemu etyki maksymalistycznej o podłożu religijnym rodzi obawy o próby konfesjonalizacji państwa.

Korelatem niekompetencji państwa w sferze religijnej jest uznanie przez Kościół instytucjonalny swej niekompetencji w dziedzinie polityki pojmowanej wąsko jako działalność mającą na celu zdobycie i sprawowanie władzy państwowej. Stanowisko papieża wyraźnie potwierdza rozróżnienie kompetencji duchowieństwa i wiernych świeckich w tej dziedzinie. *Do pasterzy Kościoła, głosi Katechizm Kościoła Katolickiego, nie należy bezpośrednio interweniowanie w układy polityczne i organizację życia społecznego. Zadanie to wchodzi w zakres powołania wiernych świeckich, którzy działają z własnej inicjatywy wraz z innymi współobywatelami. Toteż według Jana Pawła II kapłan [...] powinien zrezygnować z aktywnego uprawiania polityki – zwłaszcza, gdy wyraża ona interesy jednej grupy, co jest niemal nieuchronne [...]. Tym bardziej powinien unikać ukazywania swego wyboru jako jedynie słusznego, a w obrębie wspólnoty chrześcijańskiej powinien szanować dojrzałość ludzi świeckich, co więcej, musi pomagać im w jej osiągnięciu poprzez formacje sumień, [...] Partii politycznej nie można nigdy utożsamiać z prawdą Ewangelii, dlatego też żadna partia w odróżnieniu od Ewangelii nie może stać się nigdy przedmiotem absolutnego wyboru*¹⁴⁷. Innymi słowy Kościół nie powinien i nie zamierza dać się wplątać w wybór jakiegokolwiek bloku politycznego czy partyjnego, jak zresztą nie wyraża poparcia dla takiego czy innego rozwiązania instytucjonalnego czy konstytucyjnego, byle szanowało ono prawdziwą demokrację¹⁴⁸.

Pontyfikat Jana Pawła II potwierdza całkowite zerwanie przez Kościół z koncepcją państwa katolickiego, co znajduje wyraz zwłaszcza w uznaniu odrębności obu podmiotów oraz z ideą nadrzędności Kościoła w stosunku do państwa. *W żadnym razie nie można usuwać różnicy między państwem a Kościołem, pisze kardynał Joseph Ratzinger, Kościół nie może siebie podnosić do rangi państwa ani działać w państwie czy ponad państwem jako organ władzy. Wówczas bowiem sam siebie czyni państwem, tworząc tym sposo-*

¹⁴⁶ Por. Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor*, w: *op. cit.*, ss. 747 i 750.

¹⁴⁷ Jan Paweł II, *Katecheza o Kościele*, nr 67 (28.07.1993), w: *Ojciec Święty Jan Paweł II – O polityce*, oprac. P. Słabek, Kraków 2001, ss. 56–58. Zgodnie ze stanowiskiem Synodu Biskupów w 1971 r. potwierdzonym następnie przez Jana Pawła II przejęcie przez Kościół „zastępstwa politycznego” jest dopuszczalne tylko w sytuacji wyższej konieczności, gdy instytucje publiczne są dysfunkcyjne lub nie ukierunkowane i istnieje poważne zagrożenie dla sprawiedliwości, pokoju – gdy domaga się tego dobro wspólnoty. „Zastępstwo polityczne” Kościoła winno mieć zarazem charakter przejściowy i ograniczony w czasie. Szerzej na ten temat pisze m.in. B. Sorge (*op. cit.* ss. 252 i nast.).

¹⁴⁸ B. Sorge, *op. cit.*, s. 234.

bem państwo absolutne, którego powstaniu właśnie Kościół ma zapobiegać. Przez mariaż z państwem Kościół zniszczyłby zarówno istotę państwa, jak i istotę samego Kościoła¹⁴⁹. Zanegowane zostały zatem zasadnicze elementy systemu powiązania Kościoła i państwa, nie jest to jednak tożsame z akceptacją systemu separacji, mimo przyjęcia niektórych jego elementów, jak zasada neutralności ideologicznej państwa czy zasada równouprawnienia wyznań. Stanowisko papieża w sprawie postulowanego modelu relacji państwo – Kościół jest niejednoznaczne; odrzucając zasadę prywatnego charakteru religii zdaje się opowiadać za wypracowaniem modelu pośredniego, gwarantującego aktywną obecność Kościoła w życiu publicznym, postulując zwłaszcza w Polsce zastosowanie oryginalnych formuł prawnych odpowiadających realiom życia społecznego i religijnego¹⁵⁰. Przyjmując bowiem soborową zasadę autonomii i niezależności Kościoła i państwa wyklucza jej interpretację jako rozdziału czy antagonistycznego przeciwstawienia obu podmiotów. Celem ich wzajemnych odniesień według Jana Pawła II jest rzeczywista współpraca koncentrująca się wokół wartości ogólnoludzkich – osoby ludzkiej, jej dobra, obrony godności człowieka, należnych mu praw, zabezpieczenia wolność oraz integralnego rozwoju jednostki¹⁵¹. Za optymalną formę prawną regulacji stosunków między Kościołem a państwem zwłaszcza w krajach postkomunistycznych papież, jak można sądzić, uznał umowę międzynarodową. Wypada zatem stwierdzić, iż w nauczaniu społecznym Jana Pawła II zagadnienie modelu relacji państwo – Kościół zostało podporządkowane przede wszystkim problematyce praw człowieka, wśród których miejsce centralne uzyskała wolność religijna.

Reasumując, ewolucję katolickiej nauki społecznej w sprawie modelu relacji państwo – Kościół należy wiązać ze stopniowym odejściem od imperatywu bezpośrednich następstw prawno – ustrojowych prawdy religijnej, prowadzącym do zanegowania ideału państwa integralnie katolickiego. Źródłem tego procesu można upatrywać w transformacji teocentrycznego charakteru doktryny społeczno – politycznej katolicyzmu w stronę orientacji antropocentrycznej, dostrzegalnej zwłaszcza w nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Wolność w sprawach religijnych stała się wówczas fundamentalną regułą odniesień Kościoła do państwa implikującą stopniową aprobatę instytucji systemu separacji: zasady świeckości państwa, jego niekompetencji w dziedzinie religijnej, a zarazem niezaangażowania Kościoła instytucjonalnego w walkę polityczną, zasady równouprawnienia wyznań w aspekcie prawnym, wreszcie neutralności ideologicznej, a w ograniczonym znaczeniu także neutralności światopoglądowej państwa. Towarzyszyły temu zarazem wynikające z uzna-

¹⁴⁹ J. Ratzinger, *op. cit.*, s. 84.

¹⁵⁰ Por. Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, *op. cit.*, s. 599.

¹⁵¹ Por. *List Jana Pawła II do Uczestników VIII Międzynarodowego Kongresu Prawa Kanonicznego*, „L'Osservatore Romano”, 1993, nr 11, s. 57 a także J.-M. Lustiger, *Wolność religijna i wolność duchowa*, „L'Osservatore Romano”, 1992, nr 1, s.?

nia publicznego wymiaru religii aspiracje do pełnienia funkcji krytycznej wobec państwa i społeczeństwa, dostrzegalne szczególnie w okresie obecnego pontyfikatu. Nie zaowocowało to jednak skonstruowaniem klarownej koncepcji relacji Kościoła i państwa, poddającej się łatwo prawnej aplikacji¹⁵².

III. Analiza stanowiska Kościoła katolickiego w Polsce wobec państwa w latach 1989–1997 nasuwa wniosek, iż szczególnie do 1993 r. daje się zaobserwować stosunkowo ograniczoną recepcję dorobku doktrynalnego Soboru Watykańskiego II oraz nauczania społecznego Stolicy Apostolskiej, jakkolwiek nie brakowało licznych odwołań, zwłaszcza zaś do wypowiedzi Jana Pawła II; przy tym rozciągłość tego zjawiska nie da się uzasadnić wyłącznie specyficznymi *warunkami miejsca i czasu* egzystencji Kościoła lokalnego.

Z uwagi na hierarchiczność Kościoła Katolickiego w Polsce, wyrażającą się po części paternalistycznym stosunkiem wobec wiernych przy jednoczesnym niewątpliwym uniformizmie w myśleniu i działaniu oraz w jedności opartej na posłuszeństwie władzy kościelnej, a zwłaszcza w klerykalizmie wyuczwalnym w ekspansywnej aktywności duchowieństwa w sytuacji bierności laikatu, miarodajnymi dla rekonstrukcji koncepcji odniesień Kościoła wobec państwa okazały się przede wszystkim wypowiedzi członków Episkopatu Polski¹⁵³. Kan. 375 § 2 KPK zalicza bowiem do zadań biskupów, poza uświęcaniem, także zadania nauczania i rządzenia, wykonywane wszakże we wspólnocie hierarchicznej z papieżem i członkami Kolegium Biskupów. W rozpatrywanym okresie w związku z ujawnionym po 1989 r. pewnym zróżnicowaniem stanowiska hierarchów w sprawie optymalnego modelu relacji między państwem a Kościołem szczególna rola w wypracowaniu ideowego konsensusu i jego artykulacji przypadła Konferencji Episkopatu Polski (KEP) oraz jej organom wewnętrznym: Radzie Stałej, Prezydium, Przewodniczącemu oraz Sekretarzowi Generalnemu. W świetle Statutu do zadań KEP należy bowiem m.in. troska o życie religijne i moralne katolików w Polsce, starania o właściwe rozwiązywanie problemów społecznych łączących się z posłannictwem Kościoła oraz z zachowaniem i rozwojem kultury chrześcijańskiej, a zwłaszcza troska o właściwą płaszczyznę relacji między Kościołem a państwem z zachowaniem kompetencji Stolicy Apostolskiej¹⁵⁴. Natomiast Rada Stała¹⁵⁵,

¹⁵² W opinii ks. Piotra Mazurkiewicza Kościół katolicki nie jest zasadniczo przeciwny pojęciu rozdziału Kościoła od państwa czy neutralności światopoglądowej. Z uwagi jednak na ich różnorodną wykładnię oraz doświadczenia historyczne preferuje własną terminologię (P. Mazurkiewicz, *op. cit.*, s. 216) Zdaje się to potwierdzać wypowiedź kard. J. Ratzingera: *Jest zgodne z istotą Kościoła, że pozostaje on oddzielony od państwa i że państwo nie może nikomu narzucać wiary kościelnej – że opiera się ona na przekonaniu, do którego wierni dochodzą jako wolne istoty* (J. Ratzinger, *op. cit.*, s. 20).

¹⁵³ Por. W. Piwowarski, *Kapłani i biskupi – kierownictwo i kościelna komunikacja*, w: *Kościół i religijność Polaków...op. cit.*, s. 12.

¹⁵⁴ „Akta Konferencji Episkopatu Polski”, 1998, nr 1, s. 7 i nast.

¹⁵⁵ Według Statutu KEP z 1995 r. Radę stałą tworzą: przewodniczący Konferencji, jego zastępca, sekretarz generalny oraz ośmiu biskupów diecezjalnych wybranych przez Zebranie plenarne.

a także Prezydium¹⁵⁶, mogą każdy w szczególnych wypadkach, kiedy wymaga tego dobro Kościoła albo wiernych, zgodnie z opinią biskupów Konferencji, przynajmniej domniemaną, zająć stanowisko w sprawach publicznych. Z kolei obowiązkiem Sekretarza Generalnego, jako stałego delegata Konferencji, jest jej reprezentowanie w kontaktach z władzami państwowymi w sprawach dotyczących stosunków między Kościołem a państwem, ale również z zachowaniem kompetencji Stolicy Apostolskiej i w łączności z Przewodniczącym Konferencji. Przy tym wybrany w 1993 r. Sekretarzem Generalnym KEP bp Tadeusz Pieronek kierował nadto tymczasowo Biurem Prasowym Episkopatu, pełniąc *de facto* funkcję rzecznika prasowego KEP. Szczególna ranga Przewodniczącego Konferencji wiązała się nie tylko z wykonywaniem funkcji statutowych, tj. reprezentowaniem Konferencji na zewnątrz, czy zwoływaniem i przewodniczeniem Zebraniom Plenarnym oraz Radzie Stałej, ale także i z powierzeniem tego stanowiska wkrótce po ukonstytuowaniu się KEP Prymasowi Polski. Nadrzędna pozycja Prymasa Polski w gronie Episkopatu wynikała z szerokiego zakresu jego jurysdykcji kościelnej w latach 1946–1992, społecznej rangi wspomnianej godności, związanej z tradycją historyczną, wreszcie z autorytetu wynikającego z niezłomnej a zarazem pragmatycznej postawy długoletniego piastuna Stolicy Prymasowskiej – kard. Stefana Wyszyńskiego. W następstwie bowiem ustanowionej w 1946 r. unii personalnej metropolii gnieźnieńskiej i warszawskiej siedzibą Prymasa stała się także Warszawa, co miało istotne znaczenie w warunkach silnej centralizacji władzy państwowej po 1944 r. Autorytaryzm Prymasa umacniało także powierzenie mu nadzwyczajnych uprawnień zwykle przysługujących Stolicy Apostolskiej wobec zgromadzeń zakonnych oraz godności legata papieskiego, zaś przewodnictwo do 1996 r. Komisji Duszpasterstwa Emigracji nadawało metropoliecie gnieźnieńsko-warszawskiemu charakter lidera ogółu rozproszonych w świecie katolików polskich. Ranga Prymasa Polski po 1944 r. wykraczała w rzeczy samej dalece poza jego funkcje kościelne. W warunkach braku suwerenności państwowej i tłumienia aspiracji narodowych przez narzucony z zewnątrz totalitarny reżim dla znacznej części społeczeństwa jawił się on jako swego rodzaju *interrex*, tzn. gwarant ciągłości tradycji państwowej i nieformalny przywódca narodu. Mimo zatem zniesienia w 1992 r. unii zwanej *aeque principaliter* łączącej Archidiecezję Gnieźnieńską i Poznańską, unii *ad personam* Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Warszawskiej oraz powierzeniu metropoliecie Warszawskiej kard. Józefowi Glempowi jako Prymasowi Polski jedynie prestiżowej godności kustosza relikwii Świętego Wojciecha, także siłą oddziaływania tradycji historycznej oraz społecznym autorytetem godności prymasowskiej można tłumaczyć wybór wspomnianego hierarchy na stanowisko Przewodniczącego KEP na kolejne kadencje w 1989, 1994 oraz 1999 r.

¹⁵⁶ W skład Prezydium zgodnie ze Statutem wchodzi przewodniczący, jego zastępca oraz sekretarz generalny.

Stanowisko Episkopatu Polski w sprawie modelu relacji Kościoła i państwa w latach 1989–1997 znamionowała negacja systemu rozdziału, pomimo uprzedniego uznania, zwłaszcza u schyłku lat osiemdziesiątych, szeregu jego elementów: wolności sumienia i wyznania, zasady świeckości (niewyznaniowości) państwa, jego neutralności światopoglądowej i niekompetencji w sprawach religijnych, czy nauczania religii jako wewnętrznej sprawy związków wyznaniowych. Wynikało to bezsprzecznie z dążenia do urzeczywistnienia w istocie przedsoborowej koncepcji państwa katolickiego. Wyrazem tego było zwłaszcza formułowanie wyznaniowych kryteriów obsady naczelných organów państwowych, postulat zgodności prawodawstwa z zasadami etyki konfesyjnej, żądanie prawnej ochrony wartości chrześcijańskich, czy próby przerwania na aparat państwowy funkcji o charakterze religijnym, wreszcie z zagwarantowaniem statusu prawnego Kościoła umową konkordatową. Zwłaszcza w pierwszych latach III Rzeczypospolitej postawa Episkopatu świadczyła o ideowym regresie, wyrażającym się w ignorowaniu przemian ustrojowych i społecznych okresu PRL i bezpośrednim nawiązywaniu do założeń katolickiej doktryny o państwie pierwszej połowy minionego stulecia. Można zatem sądzić, iż Kościół Polski nie dysponował wówczas adekwatną do społecznych aspiracji koncepcją relacji z kształtującym się demokratycznym państwem, nie zdążył wypracować przekonującej ideowej alternatywy wobec założeń doktryny liberalnej dotyczących stosunków państwo – związku wyznaniowe¹⁵⁷. Towarzyszyło temu bezpośrednio zaangażowanie duchowieństwa w działalność polityczną, przybierające nieraz postać agitacji na rzecz określonych komitetów wyborczych, pośrednictwa w procesie konsolidacji ugrupowań prawicowych, otwartego poparcia partykularnych, wstępnych projektów konstytucji, czy organizowania akcji masowego składania protestów wyborczych, by wymienić najbardziej ewidentne zachowania.

Ergo, okres powojenny charakteryzował się, przy niezmienniej, negatywnej ocenie instytucji rozdziału Kościoła i państwa, sukcesywnym uznaniem przez Episkopat Polski wybranych elementów systemu separacji, których interpretację w duchu liberalnym przeciwstawiano jurydykjonalistycznym praktykom władz. Próby lansowania idei państwa katolickiego występujące w pierwszych latach powojennych a będące tyleż ideologiczną manifestacją co świadczące o braku politycznego realizmu zostały poniechane na rzecz podkreślania idei organicznego związku Kościoła z katolickim w swej masie Narodem¹⁵⁸. Wolność Kościoła w zderzeniu z totalitarnym państwem, stano-

¹⁵⁷ Por. R. Gubert, M. Szymanowska, *Sierota po komunizmie*, „Forum”, 2000, nr 36, s. 4.

¹⁵⁸ Najpełniejszym wyrazem wspomnianych aspiracji stał się *Memoriał Biskupów Polskich – Katolickie postulaty konstytucyjne* z 26 II 1947 r.; zawarta w nim koncepcja relacji Kościoła i państwa bezpośrednio nawiązywała do teorii koordynacji sformułowanej przez Leona XII, zdradzała także odwołania do Konkordatu Polskiego z 1925 r. *Rzeczpospolita Polska*, czytamy bowiem w Memoriale, *powinna uwzględnić fakt istnienia Kościoła jako wspólnoty religijnej ca-*

wiąca naczelną wartość sformułowanej przez Episkopat koncepcji relacji między obu wymienionymi podmiotami¹⁵⁹, prowadziła do akcentowania zwłaszcza wobec prób nadzoru nad obsadą stanowisk duchownych, rozciągnięcia kontroli nad seminariami czy pozaszkolnym nauczaniem religii, zasady niezależności i autonomii Kościoła a zarazem poglądu o niekompetencji organów władzy państwowej w sprawach religijnych zgodnie z konstytucyjną zasadą rozdziału Kościoła od państwa¹⁶⁰. Jurydyzacja wspomnianych zasad nastąpiła jednak dopiero w *Ustawie z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Polskiej Rzeczypospolitej Polskiej*¹⁶¹. Powyższy akt, którego projekt został zaaprobowany w tajnym głosowaniu na 233 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski¹⁶², określał w szczególności nauczanie religii jako wewnętrzną sprawę Kościoła i jako takie uznawał za organizowane przez parafie oraz domy zakonne pod zwierzchnictwem biskupa diecezjalnego.

Episkopat przeciwstawiał się jednocześnie bezpośrednio zaangażowaniu politycznemu kleru, m.in. stwierdzając w liście do kapłanów 4 września 1960 r., iż *wiązanie się duchowieństwa z jakimikolwiek ustrojami, z bieżącą polityką państwa a zwłaszcza z walczącymi o wpływy partiami, nie było w zgodzie z duchem Ewangelii Jezusa Chrystusa i z wolą Kościoła*¹⁶³. *Od tronów doczesnych jak najdalej, a jak najbliżej ludu, z którego wyrosliśmy i z którym pragniemy iść ku lepszej przyszłości materialnej i razem kroczyć do zbawienia wiecznego*¹⁶⁴. Powyższej postawie towarzyszyło odrzucenie prób przypisywania hierarchom funkcji liderów politycznych społeczeństwa. W *Słowie biskupów polskich o listach do episkopatów na temat millenium*

tego niemal narodu. Kościół katolicki wywodzi się nie z państwa, lecz wprost od Boga, jest przeto samodzielny, od państwa niezawisły i rządzi się własnym prawem. [...] Konstytucja powinna uregulować zasadniczo stosunek Rzeczypospolitej do Kościoła w duchu harmonijnego współzycia. W tym celu powinna uznać prawo i swobody Kościoła w zakresie jego posłannictwa oraz stworzyć podstawę prawną do trwałego współdziałania. Towarzyszył temu, zadziwiająco zbieżny z endecką koncepcją „katolickiego państwa Narodu Polskiego”, postulat nadania państwu charakteru konfesyjnego – Rzeczpospolita, jako społeczna i polityczna zbiorowość katolickiego narodu polskiego, powinna być w Konstytucji ujęta jako państwo chrześcijańskie, które uznaje Boga za władcę wszelkiego stworzenia, bierze udział w aktach czci Bożej i szanuje katolickie sumienie obywateli, ułatwiając im w zakresie swych zadań wyznawanie wiary i osiągnięcie celu ostatecznego. (Kościół Katolicki o Konstytucji, oprac. Michał T. Staszewski, Warszawa 1991, s. 10 i nast.).

¹⁵⁹ Por. A. Zwoliński, *Państwo a Kościół*, „Życie i Myśl”, 1995, nr 1, s. 22.

¹⁶⁰ Por. *Non possumus. Memoriał Episkopatu Polski do Rady Ministrów*, w: P. Raina, *Kościół w PRL. Dokumenty*, Poznań 1994, s. 427.

¹⁶¹ Por. Art. 2 Ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, [Dz. U. z 23 maja 1989 r. Nr 29, poz. 154].

¹⁶² *Komunikat z 233 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski*, „L'Osservatore Romano”, 1989, nr 3, s. 22.

¹⁶³ *Biskupi polscy do Braci kapłanów*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paris, 1975, s. 205.

¹⁶⁴ *Ibidem*, s. 312.

stwierdzono, iż *choć Naród Polski jest w absolutnej większości katolicki i wyraża swą przynależność do Kościoła, to jednak my biskupi nie uważamy się tym samym za politycznych przywódców Narodu. Inne jest nasze powołanie*¹⁶⁵.

Krytyka prowadzonej przez państwo polityki laicyzacji i ateizacji społeczeństwa, której następstwem była m.in. dyskryminacja ludzi wierzących w życiu publicznym, implikowała w dużej mierze pozytywną ocenę pluralizmu światopoglądowego społeczeństwa a zarazem postulat neutralności światopoglądowej państwa. [...] *Państwo współczesne*, stwierdzili biskupi w *Liście Episkopatu Polski o laicyzacji, nie powinno przyznawać jakichkolwiek przywilejów żadnemu z systemów ideologii, filozofii czy kierunków kulturalnych lub artystycznych. [...] Dobro ogółu i zasady sprawiedliwości społecznej wymagają, by ludzie o różnych światopoglądach współżyli ze sobą, korzystając z równych praw w każdej dziedzinie, bez stosowania przez władze świeckie dyskryminacji i nacisków administracyjnych w stosunku do ludzi wierzących*¹⁶⁶. Trzeba podkreślić, iż idea wolności sumienia i wyznania vel wolności religijnej jako prawa człowieka, będąca antytezą polityki wyznaniowej państwa komunistycznego, znalazła miejsce w nauczaniu społecznym kard. Stefana Wyszyńskiego z początkiem lat sześćdziesiątych jeszcze przed wydaniem encykliki *Pacem in terris*, czy *Deklaracji o wolności religijnej*¹⁶⁷. Wspomniana idea umożliwiała delegitymizację różnorodnych form ateizacji i laicyzacji prowadzonej przez państwo. Nadawała obronnym działaniom Kościoła wymiar bardziej uniwersalistyczny – pozwalała upatrywać w nim gwaranta poszanowania praw ogółu obywateli. Jak przyznał kard. Karol Wojtyła: *Kościół w Polsce, Episkopat Polski, w ogromnej mierze korzysta właśnie z soborowego dokumentu – deklaracji „O wolności religijnej”, gdy chodzi o obronę praw ludzi wierzących w naszej Ojczyźnie na przestrzeni ostatniego trzydziestolecia, a zwłaszcza w latach ostatnich*¹⁶⁸.

Niejednoznaczne było natomiast stanowisko Episkopatu Polski wobec zasady świeckiego charakteru państwa. Odrzucano jej laicystyczną interpretację, jako skompromitowaną zwłaszcza przez praktykę życia publicznego PRL – przybierającą niekiedy karykaturalną postać obrzędowości laickiej, czy propagandy laickiej moralności, a przy tym w opinii Prymasa Tysiąclecia – anachroniczną¹⁶⁹. Negacja wspomnianej zasady nie była jednak – jak się wydaje – bezwzględna; jej aprobatę uzależniano bowiem od uznania przez pań-

¹⁶⁵ *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974, op. cit., s. 435.*

¹⁶⁶ *Ibidem, s. 523.*

¹⁶⁷ Por. S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne 1946–1981*, Warszawa, 1990, s. 153.

¹⁶⁸ *Kazanie metropolity krakowskiego księdza kardynała Karola Wojtyły wygłoszone w dniu 25.01.1976 r. w Krakowie na zakończenie tygodnia modlitw o zjednoczenie chrześcijan (fragmenty)*, w: *Kościół Katolicki o konstytucji, op. cit., s. 7.*

¹⁶⁹ S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne...*, *op. cit., s. 592.*

stwo faktu istnienia Kościoła oraz jego praw¹⁷⁰. Pośrednio na akceptację świeckości państwa definiowanej jako jego niewyznaniowość ze strony Episkopatu u schyłku lat osiemdziesiątych wskazywało przyjęcie przez Komisję Wspólną Rządu i Episkopatu projektu Konwencji między Polską Rzeczpospolitą Ludową a Stolicą Apostolską. W imieniu strony kościelnej projekt parafował 4 maja 1988 r. abp Jerzy Stroba. Artykuł 2 projektu stanowił – *Polska Rzeczpospolita Ludowa stwierdza, że jest państwem świeckim (niekonfesyjnym), gwarantującym swobodę przekonań światopoglądowych i religijnych. [...] Stolica Apostolska uznaje tak pojętą świeckość Polskiej Rzeczpospolitej Ludowej*¹⁷¹.

Na uwagę w związku z tym zasługuje fakt, iż kard. Stefan Wyszyński nie uznawał regulacji położenia Kościoła katolickiego w Polsce w formie umowy (układu) między państwem a Stolicą Apostolską za skuteczną gwarancję jego egzystencji, trzeźwo upatrując jej nade wszystko w związkach wiernych z Kościołem. *Kościół w Polsce*, stwierdził Prymas, *stoi nie mocą tych czy innych układów politycznych i umów dyplomatycznych. Kościoła w Polsce to nie zabezpiecza. [...] Jesteśmy przekonani, że nagromadzenie energii wiary, modlitwy i wrażliwości moralnej, tradycji narodowej i religijnej pozostanie zawsze kapitałem, który nie da się łatwo wyczerpać*¹⁷². Świadomość oparcia w rzeszach wiernych pozwalała metropolicie gnieźnieńsko-warszawskiemu odrzucić ewentualną aprecjację Kościoła przez państwo. *Kościół nie chce dla siebie przywilejów*, mówił do duchowieństwa stolicy 24 grudnia 1977 r., *nie oczekuje i nie potrzebuje zabezpieczenia politycznego czy ekonomicznego. Damy sobie radę z pomocą naszego ludu Bożego*¹⁷³.

Jakkolwiek akceptacja przez Episkopat Polski przed rokiem 1989 szeregu komponentów systemu rozdziału Kościoła i państwa nie była równoznaczna z afirmacją modelu separacji, to można doszukiwać się dowodu respektowania wspomnianej instytucji w falcie zaakceptowania przez KEP projektu ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Artykuł 1 wspomnianej regulacji stanowił bowiem, iż *Kościół Katolicki [...] działa w konstytucyjnych ramach ustrojowych Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*, zaś zasada rozdziału Kościoła od państwa wyrażona w art. 82 ust. 2 Konstytucji PRL stanowiła jedną z podstawowych norm konstytucyjnych.

Odwołanie, bądź uznanie przedstawionych instytucji ustrojowych w wypowiedziach członków Episkopatu nie było równoznaczne z ich rzeczywistą internalizacją, stąd też można wręcz zaryzykować twierdzenie, iż ona w gruncie rzeczy nigdy nie nastąpiła, a wspomniane instytucje traktowane były prze-

¹⁷⁰ *Ibidem*, s. 572.

¹⁷¹ *Konwencja między Polską Rzeczypospolitą Ludową i Stolicą Apostolską* (mps powiel. ze zbioru C. Janika).

¹⁷² S. Wyszyński, *op. cit.*, ss. 791–792.

¹⁷³ *Ibidem*, s. 799.

ważnie instrumentalnie. Zapewnienie poszanowania i jurydyzacja, zwłaszcza wolności sumienia i wyznania, zasady świeckości państwa czy jego neutralności światopoglądowej, nie stanowiło dla polskich biskupów celu samego w sobie, lecz jedynie etap na drodze do nadania państwu charakteru konfesyjnego przy prawnym zagwarantowaniu supremacji Kościoła katolickiego w życiu publicznym. Jednoznacznie potwierdziła to krytyczna ocena przez Prymasa kard. J. Glempa projektu dokumentu Prymasowskiej Rady Społecznej pt.: *Poszanowanie światopoglądów w państwie i społeczeństwie* z dnia 6 czerwca 1988 r., dokonana z pozycji tradycyjnej nauki Kościoła o państwie¹⁷⁴. Przyjmując jako aksjomat twierdzenie o chrześcijańskim charakterze narodu polskiego, Prymas stwierdził – *Żądanie neutralizacji niektórych instytucji jest żądaniem na tym etapie, nie możemy bowiem zakładać, że neutralność będzie w przyszłości odpowiadać postawom narodu. [...] Ze strony Kościoła nie można aprobować państwa laickiego, jako nowoczesnego a więc idealnego. [...] Kościół jako najpełniej wyrażający uczucia Narodu nie może zrezygnować z chrześcijańskiej wizji państwa i szkoły.*

U podstaw postulatów Episkopatu, szczególnie w pierwszych latach III Rzeczypospolitej, leżała błędna ocena rzeczywistości społeczno-politycznej, czego wyrazem było przekonanie o jednorodności światopoglądowej społeczeństwa związane z utożsamieniem narodowości i religii oraz przekonanie o zachowaniu przez Kościół po 1989 r. mandatu politycznego reprezentanta obywateli. Łączyło się to ze specyficznym, instrumentalnym w istocie pojmowaniem demokracji, jako ustroju opartego na prostej formule rządów większości, w polskim przypadku – katolickiej.

Przytoczone stanowisko reprezentował zwłaszcza Przewodniczący KEP kard. Józef Glemp. Jego nauczanie, nawiązując do lansowanej przez Prymasa Tysiąclecia idei „Narodu ochrzczonego”, zdradzało zarazem silny związek z myślą narodowodemokratyczną¹⁷⁵. *Na tle prawdy o narodzie ochrzczoneym nie można kategorycznie odżegnywać się od pojęcia „Polak-katolik”* – pisał Prymas. *Prawdziwy Polak będzie zawsze w jakimś sensie katolikiem, odnajdzie związki z Kościołem [...]. Od pojęcia Polak-katolik jest tylko jeden wyjątek: Polak-Żyd. Polak-katolik nie jest stereotypem, jest cechą, która cha-*

¹⁷⁴ Ściśle tajny, krytyczny komentarz Prymasa Polski do wspomnianego dokumentu opublikowany został pierwotnie w kwartalniku „Aneks”, 1989, nr 53, a także w miesięczniku „Kultura”, 1989, nr 7, ss. 170–171.

¹⁷⁵ Prymas dał temu wyraz bezpośredni w liście do prezesa Oddziału Instytutu Romana Dmowskiego w Chicago, załączonym następnie do wznowionej broszury R. D m o w s k i e g o pt.: *Kościół, naród i państwo*, stwierdzając w nim m.in. *Każde dzieło wychodzące poza Polskę, a traktujące rzetelnie o tak wielkich wartościach jak Kościół i Naród jest godne serdecznego poparcia. Roman Dmowski był politykiem, poglądy polityczne zaś mają to do siebie, że mają zwolenników i przeciwników. Ostatecznie jednak zwycięża prawda. W pismach Dmowskiego myśl o łączności Kościoła z Narodem jest prawdą, sprawdzaną wielokrotnie.* (R. D m o w s k i, *Kościół, naród i państwo*, Chicago, 1985, s. 7), (por. R. G r a c z y k, *Prymas w trudnych czasach*, „Gazeta Wyborcza”, 1994, 12–13 marca).

rakteryzuje większość Polaków na przestrzeni dziejów a także obecnie¹⁷⁶. Ów ochrzczony naród miał prawo w opinii metropolity warszawskiego domagać się takich struktur państwowych, które uwzględnią jego charakter i aspiracje¹⁷⁷. Tezą o światopoglądowym monizmie narodu uzasadniano zwłaszcza przywrócenie katechizacji w szkołach, traktowane jako *odzyskanie dobra, którego pozbawiono naród wbrew jego woli*¹⁷⁸, zaś kryterium zgodności z chrześcijańską kulturą i chrześcijańską kulturą narodową stanowiło podstawę krytyki publicznej radiofonii i telewizji¹⁷⁹. Eksponowanie związków między katolicyzmem a polskością, któremu w wypowiedziach niektórych biskupów nadawano rys wręcz „religii plemiennej” kryło w sobie sprzeczność z uniwersalistycznym stanowiskiem Soboru Watykańskiego II, iż [...] *Kościół, postany do wszystkich ludów jakiegokolwiek czasu i miejsca, nie wiąże się w sposób wyłączny z żadną rasą czy narodem, z żadnym partykularnym układem obyczajów, żadnym dawnym czy nowym zwyczajem*¹⁸⁰.

Od około roku 1990 wskutek ujawnienia się społecznej opozycji wobec konfesjonalizacji życia publicznego w oficjalnych dokumentach Episkopatu Polski nie występowały już z reguły nawiązania do ideału „chrześcijańskiego Narodu”¹⁸¹; zastąpiło je odwołanie do rzekomej woli chrześcijańskiej większości obywateli. Argument wspomniany posłużył w szczególności jako uzasadnienie postulatu prawnej ochrony wartości chrześcijańskich. Czy *najwyższe władze państwowe mogą zachowywać bierność i obojętność, gdy obraża się uczucia religijne obywateli? Czy niektóre laickie kręgi niechętnie kulturze chrześcijańskiej mają prawo zamazywać i ośmieszać wartości chrześcijańskie oraz wartości polskiej kultury narodowej? Kogo reprezentują posłowie Parlamentu, którzy w kraju o zdecydowanej większości chrześcijan odrzucają wniosek o przestrzeganie w środkach masowego przekazu chrześcijańskiego systemu wartości?* – pytali biskupi¹⁸². Kluczowa dla ustroju demokratycznego zasada większości interpretowana była jednak opacznie – uzasadniała w rzeczywistości ingerencję w sferę praw i wolności człowieka oraz ich gwarancji, w dziedzinę, w imię ochrony praw mniejszości, powszechnie wyłączaną we współczesnych, demokratycznych państwach prawnych z zakresu swobodnego stosowania procedur demokratycznych. Od-

¹⁷⁶ Prymas Polski, *Uwagi o projekcie dokumentu...*, *op. cit.*, s. 2.

¹⁷⁷ *Ibidem*, s. 2.

¹⁷⁸ Por. *List pasterski Episkopatu Polski w sprawie powrotu katechizacji do szkoły polskiej*, „L'Osservatore Romano”, 1990, nr 6 s. 22 i 27.

¹⁷⁹ Por. *Komunikat z 243. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski*, „L'Osservatore Romano”, 1990, nr 13, s. 13.

¹⁸⁰ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w: *Sobór Watykański II...op. cit.*, s. 586.

¹⁸¹ Por. *Bp T. Pieronek: „Kościół polski zdołał zachować neutralność w nowej sytuacji”*, „kai Biuletyn”, 1994, nr 55, s. 14.

¹⁸² *Komunikat z 258. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski*, „L'Osservatore Romano”, 1992, nr 12, s. 51.

wołania Episkopatu do mechanizmów demokratycznych miały przy tym charakter instrumentalny. *System demokratyczny*, w opinii biskupów, *domaga się bowiem koniecznego odniesienia do norm moralnych, a także do prawdy, która powinna być przewodnikiem i nadawać kierunek działalności politycznej*¹⁸³. Ustępowały one miejsca argumentacji odwołującej się do motywów religijnych w przypadku znacznego zróżnicowania stanowiska opinii publicznej wobec postulatów Kościoła. W *Liście pasterskim w sprawie powrotu katechizacji do szkoły polskiej* hierarchowie polscy stwierdzili: *Wierni podstawowemu zaleceniu Chrystusa, aby jego Ewangelia była przepowiadana na całym świecie pragniemy odzyskać dla niej utracone miejsce w polskiej szkole. To odzyskanie nie może się dokonywać na zasadzie przyzwolenia, czy politycznej gry sił parlamentarnych. Chrystus ma prawo do każdego człowieka*¹⁸⁴.

Powyższa metoda ujawniła się szczególnie w związku z krytyką postulatu referendum w sprawie dopuszczalności aborcji. Interpretując aborcję jako przede wszystkim zjawisko sprzeczne z prawem Bożym biskupi dopuścili głosowanie ludowe jedynie jako metodę tworzenia prawa stanowionego przez ludzi¹⁸⁵. Towarzyszyła temu szczególnie ostra krytyka nowelizacji Kodeksu karnego, dopuszczającej przerywanie ciąży z powodu tzw. „względów społecznych”, posuwająca się w 1994 r. aż do kwestionowania mandatu politycznego parlamentu. W związku z powyższym nasuwa się konstatacja, iż odwoływanie się do argumentów o charakterze konfesyjnym ograniczało skuteczność społecznego oddziaływania Episkopatu, jako że przysłańało ewentualną ogólnospołeczną wartość jego postulatów, nadając im charakter partykularnych roszczeń.

Zawarta w wypowiedziach społecznych Episkopatu Polski po 1989 r. koncepcja odniesień Kościoła i państwa niezależnie od dynamiki jej artykulacji oraz zmienności środków służących jej urzeczywistnieniu, wiązała się z otwartą krytyką instytucji demokratycznego państwa świeckiego, którą uzasadniano głównie poprzez przywoływanie negatywnych doświadczeń polityki wyznaniowej PRL lub poprzez próby przypisywania systemowi separacji i jego komponentom skrajnie laicystycznej wykładni. Balast doświadczeń historycznych zdawał się przesądzać o odrzuceniu zasady rozdziału Kościoła od państwa. W szczególności w Komunikacie z 275 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski czytamy bowiem: *„rozdział Kościoła od państwa” kojarzy się na podstawie powojennego doświadczenia z praktyką faworyzowania niewierzących i rugowania wymiaru religijnego ze wszystkich dziedzin życia*

¹⁸³ Komunikat z 283. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, „L'Osservatore Romano”, 1996, nr 7-8, s. 59.

¹⁸⁴ „L'Osservatore Romano”, 1990, nr 6, s. 27.

¹⁸⁵ Por. *Biskupi polscy w obronie prawa do życia*, „L'Osservatore Romano”, 1991, nr 7, s. 56 oraz *Słowo Biskupów Polskich w sprawie ochrony życia poczętego*, „L'Osservatore Romano”, 1993, nr 1, s. 59.

publicznego¹⁸⁶. Postrzegano zwłaszcza zasadę rozdziału jako potencjalne uzasadnienie ingerencji władzy państwowej w wewnętrzne sprawy Kościoła. Dobitnie podkreślił to bp Alojzy Orszulik stwierdzając – [...] *wypowiadamy się stanowczo przeciwko zasadzie rozdziału Kościoła od państwa. Dlaczego? Po prostu obawiamy się, by nie wróciły te tendencje i siły polityczne, które zasadę rozdziału będą interpretować w ten sposób, że wchodzić będą butami w struktury Kościoła, rezerwując sobie wpływ na ich tworzenie i obsadę. Że działalność Kościoła zostanie całkowicie wyparta z płaszczyzny życia publicznego*¹⁸⁷. Przytoczona argumentacja zdawała się świadczyć o niezdolności wyjścia poza stereotypy historyczne a zarazem o niedocenieniu skuteczności formalnych i materialnych gwarancji niezależności i autonomii Kościoła zaistniałych w Polsce począwszy od 1989 r. a wynikających z zasadniczej zmiany charakteru państwa. Episkopat Polski przyjął nazbyt zredukowaną interpretację systemu separacji, zasadniczo odrzucaną we współczesnych demokratycznych państwach laickich. Nasuwa się przypuszczenie, iż zastosowana wykładnia miała charakter tendencyjny i jako taka mogła zmierzać do skompromitowania powyższej zasady ustrojowej. Jeszcze przecież w 1988 r. Prymas Polski przyznał, że państwo demokratyczne może zdefiniować swój stosunek do związków konfesyjnych, odwołując się do formuły rozdziału a zarazem respektować autonomię Kościoła i współdziałać z nim dla dobra wspólnego. Kardynał J. Glemp potwierdził także, iż w Polsce nigdy w pełni nie udało się przeprowadzić wykładni formuły rozdziału Kościoła od państwa pojmowanej jako separacji związków konfesyjnych od państwa lecz nie państwa od Kościoła, zaś w drugiej połowie lat osiemdziesiątych dokonano stopniowej reinterpretacji wspomnianej zasady ustrojowej¹⁸⁸. W III RP na forum Episkopatu do mniejszości należało stanowisko reprezentowane przez Sekretarza Episkopatu Polski bp. T. Pieronka, iż oddzielenie Kościoła od państwa jest rzeczą naturalną i nie musi szkodzić formacji religijnej¹⁸⁹.

¹⁸⁶ „L'Osservatore Romano”, 1995, nr 5, s. 47; por. *Komunikat z 246 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, w: Kościół Katolicki o Konstytucji...*, op. cit., s. 49 oraz Prymas Polski o konkordacie, konstytucji i prasie, „kaiBiuletyn” 1995, nr 115, s. 2.

¹⁸⁷ *Kościół a polityka – rozmowa kai z bp. Alojzym Orszulikiem, ordynariuszem łowickim, członkiem Komisji Wspólnej Episkopatu i Rządu oraz Komisji Episkopatu Polski ds. Środków Społecznego Przekazu*, „kaiBiuletyn”, 1995, nr 32, s. 22; por. także *Kazania pasyjne Józefa kardynała Głępa Prymasa Polski – Katolik wobec konstytucji państwowej*, „Słowo – Dziennik katolicki”, 1995, nr 56, s. 3.

¹⁸⁸ Por. Prymas Polski, *Uwagi o projekcie dokumentu Prymasowskiej Rady Społecznej na temat „Poszanowanie światopoglądów w państwie i społeczeństwie” z dnia 6 czerwca 1988 r.*, „Sprawa Polska – pismo chrześcijańsko – narodowe”, 1991, nr 3, s. 3.

¹⁸⁹ Por. *Bp Pieronek: księża powinni pełnić profetyczną rolę wobec polityki*, („kaiBiuletyn”, 1994, nr 29, ss. 11–12) oraz T. Pieronek, *Kościół nie boi się wolności*, Kraków, 1998, s. 149. *Separacji Kościoła od państwa się nie boją*, stwierdził wspomniany hierarcha, *choć nazywam ją autonomią i niezależnością, tak jak zapisane zostało to w konkordacie. Zakładam, że stosunki między państwem a Kościołem – ponieważ przedmiotem wspólnej troski jest ten sam człowiek – będą układały się dobrze. (Kościół nie poniósł porażki. Rozmowa z Księdzem Biskupem Tadeuszem Pieronkiem, Sekretarzem Generalnym Episkopatu Polski, „kaiBiuletyn”, 25 września 1993 r., s. 15).*

Podobnie, przywołując realia polityki wyznaniowej PRL biskupi kwestionowali zasadę świeckości państwa oraz zasady jego światopoglądowej neutralności¹⁹⁰. Zwłaszcza ich krytyczne stanowisko w odniesieniu do drugiej z wymienionych zasad świadczyło o nieliczeniu się z przemianami historycznymi, bowiem neutralność światopoglądowa państwa została poddana jurydyzacji dopiero u schyłku PRL w Ustawie z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, uprzednio zaś podlegała konsekwentnej negacji w wyniku założenia, iż państwo socjalistyczne, jako państwo klasowe i służebne wobec partii marksistowskiej winno aktywnie preferować światopogląd materialistyczny. Krytyka świeckości i neutralności światopoglądowej państwa była ze strony biskupów następstwem odrzucenia zasady prywatnego charakteru wierzeń religijnych i wynikającego zeń prawa obywateli do milczenia w sprawach światopoglądowych. Wynikało to z odniesienia konfesyjnego obowiązku dawania publicznego świadectwa wyznawanej wierze do sfery prawa stanowionego, wskazywało pośrednio na zamiar instrumentalizacji państwa¹⁹¹. Świeckie państwo demokratyczne miałoby rzekomo opierać się na relatywizmie etycznym i agnostycyzmie religijnym, czego owocem miało być uznanie religii oraz moralności za zagrożenie dla tolerancji i objaw fundamentalizmu, co za tym idzie – eliminacja ich z życia publicznego¹⁹². Towarzyszyło temu, wzorem tradycyjnej katolickiej nauki o państwie, ukazywanie religii i Kościoła jako źródeł jego wewnętrznej siły, czynników wspierających jego działalność. Według symptomatycznej opinii biskupa polowego Leszka S. Głódzia, [...] *do właściwego wypełniania zadań, jakie sobie państwo stawia potrzebne mu są Boże moce, [...] potrzebne mu jest wsparcie Kościoła. Słabe to państwo, które pragnie ograniczyć misję Kościoła, usuwając go z obszaru życia publicznego wpcznąć do przysłowiowej kruchty. Krótkowzroczne to państwo, które zapomina o sile moralnej jaka z wiary płynie. Wiemy co się działo, gdy z obszaru państwa usuwano wartości religijne, a na ich miejsce stawiano bożki komunizmu, nazizmu i hiperliberalizmu.*¹⁹³ Państwo świeckie było zatem postrzegane w wypowiedziach Episkopatu jako państwo laicyistyczne i amoralne, nie zaś jako gwarant wolności sumienia i wyznania. Niejednoznaczny był natomiast stosunek polskich biskupów wobec zasady neutralności światopoglądowej państwa. Na tym tle ujawniły się zasadnicze różnice w kierownictwie KEP. W wypowiedziach Prymasa Polski przeważała negatywna ocena wspomnianej zasady, wiążąca się z utożsamieniem neutralności światopoglądowej z neutralność-

¹⁹⁰ Por. *Kościół a polityka...op. cit.*, s. 23 *List Episkopatu Polski w sprawie Konstytucji*, „L'Osservatore Romano”, 1994, nr 12, s. 48; *Komunikat z 275. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski*, „L'Osservatore Romano”, 1995, nr 5, s. 47.

¹⁹¹ Por. *Prymas Polski: modlitwa u podstaw naszej troski o Ojczyznę*, „kaiBiuletyn”, 1995, nr 46, s. 2.

¹⁹² Por. *List Episkopatu Polski w sprawie Konstytucji*, *op. cit.*,

¹⁹³ *Kazanie bp. Sławoja Leszka Głódzia 11 listopada 1993 r. w kościele Św. Krzyża w Warszawie. Państwo powinno być narzędziem sprawiedliwości*. „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie”, 1993, nr 12, s. 727.

cią etyczną oraz aksjologiczną państwa, co w opinii kard. J. Glempa może oznaczać zarówno agnostycyzm jak i ateizm, gdy tymczasem *jest naszym obowiązkiem, by ziemską Ojczyznę sprzyjała naszemu przejściu do niebieskiej Ojczyzny*¹⁹⁴. *Państwo nie może być Piłatem, który wzrusza ramionami na pojęcie prawdy, a ostatecznie po podjętej decyzji obmywa symbolicznie ręce, ale jako współtworzone przez wszystkich ma przez modlitwę wielu zauważać obecny w państwie wymiar wiary religijnej, który ułatwia służbę narodowi*¹⁹⁵. Natomiast Sekretarz Generalny KEP, respektując pluralizm światopoglądowy społeczeństwa, postrzegał neutralność światopoglądową państwa jako zasadniczą gwarancję równoprawnego, bez względu na przekonania w sprawach religijnych, udziału obywateli w życiu publicznym¹⁹⁶, a zarazem gwarancję praw Kościoła. *Neutralne państwo uznaje*, stwierdził bp T. Pieronek, *i tylko jako takie jest w stanie uznać autonomiczność i niezależność Kościoła. Religie działają własną witalnością*¹⁹⁷. Powyższe rozbieżności ideowe warunkowały zapewne dynamikę stanowiska KEP wobec zasady neutralności światopoglądowej państwa. Inspirowane przez Kościół przemiany w stosunkach wyznaniowych w latach 1989–1993 r. potwierdzały odrzucenie wspomnianej zasady; w szczególności wskazywano, iż państwo w działalności prawodawczej, w imię zachowania i podtrzymania ładu moralnego nie powinno abstrahować od religijnych zwłaszcza motywacji norm prawnych¹⁹⁸. W *Liście Episkopatu Polski w sprawie Konstytucji z 22 października 1994 r.* biskupi, nawiązując do nauczania społecznego Jana Pawła II, zaaprobowali jednak neutralność światopoglądową państwa jako obligującą państwo do ochrony wolności sumienia i wyznania wszystkich obywateli bez względu na wyznawaną religię czy światopogląd, odrzucili natomiast wykładnię równoznaczną z postulatem ateizowania państwa¹⁹⁹. Mimo to, w wydanym już 18 marca 1995 r. *Komunikacie z 275. Konferencji Episkopatu Polski* zasadę neutralności światopoglądowej zanego-

¹⁹⁴ *Kazania pasyjne Józefa kardynała Glempa.- Duchowni a kształtowanie ustroju państwa*, „Słowo – dziennik katolicki”, 1995, nr 61, s. 3 por. także *Dotknięcie polityki Bogiem. Kazanie pasyjne Józefa Kardynała Glempa Prymasa Polski w szóstą niedzielę Wielkiego Postu, kościół Świętego Krzyża, 9 kwietnia 1995 r.*, „kaiBiuletyn”, 1995, nr 29, s. 20. Wymowne jest stanowisko ks. Czesława Bartnika, który w artykule pt. *Państwo neutralne światopoglądowo*, opublikowanym na łamach „Wiadomości Archidiecezjalnych Warszawskich”, 1993, nr 6–7, s. 373 stwierdził: [...] *sformułowanie: „neutralne światopoglądowo” jest belkotem. Jest to sztuczka werbalna, mająca na celu ukrycie dążenia do stworzenia państwa antyreligijnego.*

¹⁹⁵ *Kochać naród czy państwo? Katolik wobec zagadnień politycznych – cykl kazań Prymasa Polski*, „kaiBiuletyn”, 1995, nr 19, s. 24.

¹⁹⁶ *Ważniejsza jest sprawiedliwość. Z ks. biskupem Tadeuszem Pieronkiem rozmawiają Bogdan Szlachta i Stefan Wilkanowicz*, „Znak”, 1992, nr 11, s. 4. Towarzyszyło temu wyraźne rozróżnienie neutralności światopoglądowej i kwestionowanej przez Sekretarza Episkopatu Polski neutralności aksjologicznej państwa.

¹⁹⁷ T. Pieronek, *Polski Kościół w życiu publicznym*, „Nowa Lewica”, 1995, nr 4, s. 2.

¹⁹⁸ Por. *Biskupi polscy o wartościach chrześcijańskich w życiu społeczeństwa i narodu*, „L'Osservatore Romano”, 1993, nr 7, s. 52.

¹⁹⁹ „L'Osservatore Romano”, 1994, nr 12, ss. 48–49.

wano jako rzekomo kojarzącą się z powojenną praktyką faworyzowania niewierzących i usuwania wymiaru religijnego ze wszystkich dziedzin życia publicznego. Zdawała się wszakże postępować powolna internalizacja zasady neutralności światopoglądowej państwa wśród polskich hierarchów. W przyjętym na 278 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski *Orędziu biskupów polskich o potrzebie dialogu i tolerancji w warunkach budowy demokracji* uznaniu faktu pluralizmu współczesnego społeczeństwa towarzyszyła aprobatą, choć dokonana w zawołowany sposób omawianej zasady – otwartej krytyce poddano jedynie postulat neutralności aksjologicznej państwa²⁰⁰. Orędzie okazało się wszakże jednorazową inicjatywą Episkopatu, nie znalazło odzwierciedlenia w treści powszechnej katechezy, a tym bardziej, co wykazała atmosfera poprzedzająca wybory prezydenckie w 1995 r. oraz referendum konstytucyjne w 1997 r., nie wpłynęło na jakość polskiej demokracji²⁰¹.

Krytykę instytucji państwa świeckiego prowadzoną przez Episkopat Polski i poszczególnych jego członków trudno określić jako rzetelną i merytoryczną. Charakteryzowała się ona pewną apriorycznością, znacznym woltaryzmem argumentacji, ignorowaniem trendów we współczesnym konstytucjonalizmie, oderwaniem od dorobku nauki prawa wyznaniowego i konstytucyjnego, wreszcie ograniczoną precyzją terminologiczną i pojęciową. Należałoby uznać zatem wspomnianą krytykę, zwłaszcza w kontekście wypowiedzi niektórych biskupów, za odzwierciedlenie zbiorowych stereotypów i lęków w warunkach kształtującego się liberalnego państwa demokratycznego. Trudno bowiem odmiennie interpretować stanowisko bp. gorzowskiego Józefa Michalika, który wskazując na źródła społecznej krytyki Kościoła stwierdził: *Laicyzm, który nam narzucano przez całe lata przybiera dziś nazwę liberalizmu i kapitalizmu. Dawniej Wschód a dziś i Zachód będzie domagał się by Polska zaakceptowała pełen liberalizm społeczny, polityczny a także ideowy, religijny. Stajemy oto bowiem wobec nowych form totalitaryzmu czyli nietolerancji dla dobra, dla praw Bożych, aby znów szerzyć zło i w efekcie znów krzywdzić najstarszych*²⁰². W istocie wspomniana krytyka wskazywała na niezdolność przewyciężenia przez katolicką hierarchię duchowną w omawianym okresie wizji wieloaspektowego powiązania Kościoła z państwem.

Krytyce modelu państwa świeckiego towarzyszyło zarazem werbalne odrzucenie idei państwa wyznaniowego²⁰³. Stało się to widoczne zwłaszcza od 1993 r. Przyczyn owej zmiany należy upatrywać jak się wydaje w czyn-

²⁰⁰ Por. „kaiBiuletyn”, 1995, nr 75, s. 27.

²⁰¹ Por. J. Gowin, *Kościół w czasach wolności 1989–1999*, Kraków 1999, s. 105.

²⁰² J. Michalik, *Oskarżenia o klerykałizm próbą rozbijania jedności chrześcijańskiego narodu*, „Pismo Okólne”, 1991, nr 23, s. 12.

²⁰³ Wprost przeczyło tej tezie bodaj jedynie *Stanowisko Konferencji Biskupów Polskich na temat założeń aksjologicznych nowej Konstytucji z 16 czerwca 1990 r. wraz z załącznikiem Katolickimi postulatami konstytucyjnymi z 1947 r.*

nikach zewnętrznych – w społecznej dezaprobachie wobec procesu konfesjonalizacji państwa, której wyrazem był m.in. sukces wyborczy ugrupowań laickich, działaniach ekip rządzących w latach 1993–1997, zmierzających do zachowania świeckiego charakteru państwa przy zagwarantowaniu równouprawnienia związkom konfesyjnym, wreszcie w nauczaniu papieża, krytycznie oceniającym zwłaszcza bezpośrednio zaangażowanie polityczne kleru. Szczegółowej negacji poddano jednak tylko skrajną formę państwa wyznaniowego – teokrację, czyli bezpośredni udział duchowieństwa w sprawowaniu władzy publicznej; formę łączącą się z negacją wolności przekonań oraz swobody religijnej wyznań. *Ani biskupi, ani duchowni katoliccy nie zamierzają ubiegać się o mandaty w parlamencie i nie chcą uczestniczyć w sprawowaniu władzy państwowej* – głosiło *Stanowisko Episkopatu Polski w sprawie wyborów parlamentarnych*²⁰⁴. Trafnie jednak zauważył Leszek Kołakowski, iż [...] *teokracja może oznaczać takie urządzenie, w którym rozróżnienie między władzą duchowną i świecką jest utrzymane. Kościół nie zamierza zastępować cywilnych rządów, ale zgłasza pretensje do kontroli wszystkich ich poczynań, o ile mają znaczenie moralne, a w osądzaniu moralnym on jest najwyższym arbitrem. [...] teokracja może [też] oznaczać żądanie, by przymus prawny narzucał pod groźbą kary przestrzeganie wszystkich reguł, jakie Kościół [...] wiernym przekazuje, innymi słowy, by to co jest grzechem w sensie Kościoła, było także przestępstwem w świetle prawa państwowego*²⁰⁵. Definicja sformułowana przez autora *Głównych nurtów marksizmu* zdawała się dość wiernie opisywać preferowany przez polskich biskupów system relacji między Kościołem i państwem.

Charakteryzując optymalny model relacji między wymienionymi podmiotami hierarchowie odwoływali się do zawartej w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* formuły niezależności i autonomii wspólnoty politycznej (państwa) i Kościoła²⁰⁶, co nie było wszakże równoznaczne z jej rzeczywistą recepcją. Interpretacja nauczania *Vaticanum II*, zwłaszcza w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych, odznaczała się wpływem tradycyjnej doktryny o stosunkach między kościołem a państwem, jako dwiema władzami. W Komunikacie z 246. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski biskupi stwierdzili, iż *przyjęcie soborowej doktryny uznaje konkretne rozgraniczenie kompetencji* [podkreśl. – P.B.] *Państwa i Kościoła*²⁰⁷. Formuła wypracowana przez Sobór była przy tym niejednokrotnie zawężana do zasady

²⁰⁴ „Pismo Okólne”, 1991, nr 36, s. 3.

²⁰⁵ L. Kołakowski, *Krótką rozprawa o teokracji*, „Gazeta Wyborcza”, 24 VIII 1991.

²⁰⁶ Por. *Stanowisko Episkopatu w sprawie wyborów parlamentarnych*, „Pismo Okólne”, 1991, nr 36, s. 2.

²⁰⁷ „Pismo Okólne”, 1991, nr 18, s. 2. Taka interpretacja została potwierdzona w *Stanowisku Konferencji Episkopatu Polski w sprawie ratyfikacji Konkordatu*, „L'Osservatore Romano”, 1994, nr 11, s. 54.

autonomii wymienionych podmiotów²⁰⁸, rozumianej, przy odrzuceniu modelu rozdziału, jako ich komplementarność, przenikanie, uzupełnianie się²⁰⁹. Dopiero po roku 1993 w związku z dyskusją w sprawie ratyfikacji Konkordatu, w oficjalnych dokumentach Episkopatu uwidoczniła się jednoznaczna akceptacja zasady niezależności i autonomii Kościoła i państwa oraz ich współdziałania dla dobra wspólnego i dobra jednostki. Niemniej widoczne stały się także próby pogodzenia wykładni wspomnianej zasady z założeniami liberalnej koncepcji odniesień państwa i związków wyznaniowych. W wydanym latem 1996 r. *Oświadczeniu Prezydium Konferencji Episkopatu Polski w sprawie ratyfikacji Konkordatu* liderzy KEP stwierdzili, iż autonomia i niezależność oznaczają rządzenie się państwa i Kościoła własnym prawem, zarazem nie mieszanie się władzy państwowej w wewnętrzne sprawy Kościoła i nie ingerencję Kościoła w wewnętrzne sprawy państwa²¹⁰. Omawianej zasadzie została zatem nadana treść bardzo zbliżona do istoty znaczenia zasady rozdziału Kościoła i państwa w demokratycznych systemach politycznych. Natomiast Sekretarz Generalny Episkopatu Polski łączył zasadę niezależności i autonomii Kościoła i państwa z cechą światopoglądowej neutralności *vel* bezstronności państwa²¹¹. Analiza wypowiedzi biskupów polskich z lat 1989–1997 r. dowodzi zatem możliwości różnorodnych, wręcz wykluczających się interpretacji soborowej formuły odniesień wspólnoty politycznej i Kościoła, w zależności od aktualnego układu sił politycznych, podobnie jak odrzucanej przez Episkopat, m.in. z powyżej racji, zasady rozdziału.

Biskupi w omawianym okresie opowiadali się natomiast konsekwentnie za uregulowaniem stosunków państwo – Kościół w formie umowy międzynarodowej. Stanowcze żądanie ratyfikacji Konkordatu wyrażane niezmiennie od 1993 r. stanowiło nie tylko przejaw lojalności wobec Stolicy Apostolskiej jako strony tej umowy. Można zaryzykować sąd, iż zawarcie konkordatu stanowiło urzeczywistnienie aspiracji przede wszystkim Kościoła partykularnego. Wskazywało na to parafowanie przedstawiciela Episkopatu Polski projektu Konwencji między PRL a Stolicą Apostolską, który następnie nie został zaaprobowany przez papieża, sprzeciw wobec dążeń dyplomacji watykańskiej do obniżenia rangi oraz redukcji treści tego dokumentu²¹², wreszcie przebieg negocjacji w sprawie konkordatu, w których jak podkreślił Michał Pietrzak, nie uczestniczył żaden przedstawiciel Stolicy Apostolskiej z wyjątkiem nun-

²⁰⁸ Por. *Komunikat z 246. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski*, op. cit., s. 2; *Kazanie Józefa kard. Glempa, Prymasa w uroczystość św. Stanisława B.M.*, Kraków – Skatka, 12 maja 1991 r., „Pismo Okólne”, 1991, nr 20, s. 3.

²⁰⁹ Por. *Słowo Biskupów Polskich o zadaniach katolików wobec wyborów do parlamentu*, „Pismo Okólne”, nr 38, s. 38.

²¹⁰ „L'Osservatore Romano”, 1996, nr 9, s. 57.

²¹¹ T. Pieronek, *Katolickie postulaty konstytucyjne*, „kaiBiuletyn”, 1994, nr 71, ss. 18–19.

²¹² Por. „Opinia”, 1990, nr 20, ss. 1, 5 i 6.

cjusza (także Polaka)²¹³. Wydaje się, iż preferowanie formy umowy międzynarodowej wynikało przede wszystkim z uznania jej funkcji gwarancyjnej, jako aktu przenoszącego stosunki państwo – Kościół na płaszczyznę międzynarodową.

Opowiadając się za systemem powiązania Episkopat postrzegał Kościół w pozycji niejako nadrzędnej, zarazem aktywnej w relacji do państwa, w czym można upatrywać refleksu koncepcji pośredniej władzy Kościoła w sprawach doczesnych. *Kościół ze swej natury ma być bowiem strażnikiem ładu moralnego*, stwierdzili biskupi polscy w liście *O wartościach chrześcijańskich, czuwającym, aby w życiu człowieka i narodu nie zaginęły wartości ogólnoludzkie i fundamentalne normy moralne. W tym sensie zatroskanie Kościoła obejmuje zarówno programy poszczególnych partii jak i działania rządu, po to, aby zachowane były wartości stanowiące podstawę niezbywalnych praw człowieka*²¹⁴. Jednak troską o zachowanie ładu moralnego uzasadniano nie tylko pełnienie funkcji cenzorskiej wobec działań państwa i funkcjonowania życia politycznego, lecz również konkretne dyspozycje polityczne, choć sformułowane w zawołowanej formie. Lektura oficjalnych wypowiedzi KEP dowodzi dokonywanej na bieżąco przez biskupów oceny sytuacji społeczno-politycznej kraju, czy jak w kontekście zjednoczenia Niemiec, jego sytuacji międzynarodowej²¹⁵. Zauważalna była w związku z tym charakterystyczna zmiana oceny poczynań kolejnych ekip rządzących. W latach 1989–1993, mimo dostrzegania negatywnych skutków przemian gospodarczych i społecznych, dominowała postawa aprobaty poczynań władz, mająca na celu – jak można sądzić – łagodzenie napięć społecznych, a prowadząca niekiedy do legitymizowania konkretnych decyzji politycznych, np. rozwiązania izb parlamentarnych w 1993 r.²¹⁶ Okres 1993–1997 znamionowało natomiast eksponowanie ujemnych zjawisk życia społeczno-politycznego, takich jak bezrobocie, zagrożenie bezpieczeństwa obywateli, czy upartyjnienie struktur państwa, służące niewątpliwie obiektywizacji w odbiorze społecznym krytycznej ocenie rządu koalicji SLD – PSL, dokonywanej w istocie z partykularnych pozycji konfesyjnych.

Wpływ teorii pośredniej władzy Kościoła w sprawach doczesnych zaznaczył się szczególnie w wypowiedziach Episkopatu Polski w związku z wyborami parlamentarnymi i prezydenckimi, zatem aktami politycznymi, kreującymi obsadę naczelných organów państwowych. Zajęcie stanowiska w spra-

²¹³ *Polska Rzeczpospolita Katolicka; w cztery oczy z profesorem Michałem Pietrzakiem rozmawia Halina Retkowska*, „Fakty”, 17 kwietnia 1997 r., s. 29.

²¹⁴ *Biskupi polscy o wartościach chrześcijańskich w życiu społeczeństwa i narodu*, Warszawa, 1993, s. 26.

²¹⁵ Por. *Komunikat z 239. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski*, „L'Osservatore Romano”, 1990, nr 4, s. 28.

²¹⁶ Por. *Słowo Biskupów polskich w sprawie wyborów do parlamentu*, „L'Osservatore Romano”, 1993, nr 8–9, s. 57.

wie wyborów, wyrażające czytelną aprobatę lub dezaprobatę określonych ugrupowań politycznych bądź kandydatów, biskupi uzasadniali głównie moralnym charakterem obowiązku wyborczego, zaś w roku w 1991 oraz 1995 wskazali także na religijny wymiar głosowania. W *Słowie Pasterskim Biskupów Polskich o zadaniach katolików wobec wyborów do parlamentu* hierarchowie stwierdzili otwarcie: *Tam, gdzie idzie o zbawienie człowieka, które kształtuje się przecież w rzeczywistości ziemskiej, Kościół nie może być obojętny, lub dla wygody taktownie milczący*²¹⁷. Także troską o zasady moralne życia publicznego, mieszczącą się w istocie misji Kościoła Episkopat uzasadnił zajęcie stanowiska w sprawie Konstytucji, obejmujące konkretne propozycje legislacyjne²¹⁸. Realizowana zatem w praktyce w latach 1989–1997 formuła relacji Kościoła do państwa obejmowała formy aktywności ewidentnie wykraczające poza przewidziane w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* wydawanie *oceny moralnej nawet w kwestiach dotyczących spraw polityki, kiedy domagają się tego podstawowe prawa osoby lub zbawienie dusz*²¹⁹. Istnieją przesłanki by przypuszczać, iż opisana postawa spotkała się z dezaprobatą Jana Pawła II, który w niewyłoszonym, lecz wręczonym biskupom *Orędziu do Konferencji Episkopatu Polski* w 1997 r. wskazał, iż *zadaniem Kościoła jest [...] budowanie fundamentów moralnych, na których mogłyby wyrastać i owocować wszelkie wspólnoty ludzkie [...]*²²⁰. Życie polityczne, gospodarcze oraz kulturalne zostały uznane za sferę aktywności świeckich podejmowanej przezeń jako wiernych członków Kościoła zgodnie z zasadami Ewangelii, ale w imieniu własnym i na własną odpowiedzialność. *Niewątpliwie należy im w tym pomagać, ale nie należy wyręczać* – stwierdził papież²²¹.

Mimo werbalnego odrzucenia modelu państwa wyznaniowego oraz uznania strukturalnej odrębności państwa wobec Kościoła, biskupi polscy, wskazując pryncypia ideowe kształtującego się porządku demokratycznego, definiując zadania państwa, czy określając kryteria obsady najwyższych stanowisk państwowych w istocie opowiadali się za nadaniem mu charakteru konfesyjnego. *Formy przyszłej państwowości, jak oględnie a zarazem miarodajnie stwierdził Przewodniczący KEP, należy budować według wzoru, którego treść będzie zaczerpnięta z żywych tradycji społecznych ludu, [...] z jego wiary*²²². Jako model optymalny wskazano ustrój, który najbardziej odpo-

²¹⁷ „Pismo Okólne”, 1991, nr 38, s. 2.

²¹⁸ *List Episkopatu w sprawie Konstytucji...*, op. cit., s. 48.

²¹⁹ Por. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w: *Sobór Watykański II...*, op. cit., s. 605.

²²⁰ Jan Paweł, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, op. cit., s. 978.

²²¹ *Ibidem*, ss. 980–981.

²²² *Homilia kard. Józefa Glempa, Prymasa Polski w uroczystość Najśw. M.P. Częstochowskiej – Jasna Góra, 26 sierpnia 1991 r.*, „Pismo Okólne”, s. 4; podobnie: *List Episkopatu Polski z okazji Narodowego Święta Niepodległości*, „L’Osservatore Romano”, 1993, nr 1, s. 58 (*Biskupi polscy o wartościach chrześcijańskich...*, op. cit., s. 14).

wiada chrześcijańskiej wizji człowieka i nauczaniu społecznemu Kościoła. Co za tym idzie – według Episkopatu Polski – *nie tylko totalitaryzm, ale i taki ustroj państwa jest nie do przyjęcia, który pod pozorem światopoglądowej neutralności wyrzuca Boga ze swoich struktur*²²³. Państwo, czy szerzej – nowy porządek społeczny, miały opierać się na wartościach chrześcijańskich, zatem mających konfesyjny, partykularny charakter, w szczególności z racji swego „uzasadnienia”, zaczerpniętego z założeń określonej doktryny religijnej, trudnych w związku z tym do zaakceptowania przez ogół obywateli. Jako warunek stworzenia nowego ładu opartego na chrześcijańskich wartościach biskupi wskazali ustanowienie nowego porządku prawnego, w którym prawo stanowione miało respektować ład moralny oparty na prawie Bożym²²⁴. Z wypowiedzi hierarchów na początku lat dziewięćdziesiątych zdawała się zatem wyłaniać teocentryczna wizja przebudowy nie tylko ustroju państwowego, lecz całokształtu życia publicznego.

Przesądzało to o przypisywaniu państwu zadań o charakterze służebnym wobec religii i Kościoła. Oczekiwano zwłaszcza, iż państwo zapewni respektowanie wartości chrześcijańskich w życiu publicznym, szczególnie w środkach masowego przekazu²²⁵, zagwarantuje obiektywne warunki umożliwiające konsekwentne życie duchem tych wartości²²⁶. Instytucje państwa demokratycznego winny zatem respektować zasady moralne zawarte w Dekalogu i tworzyć prawodawstwo niesprzeczne z zawartymi w nim wartościami. Za tym kryło się jednak żądanie zapewnienia przez organy państwowe poważania ze strony osób trzecich wobec elementów chrześcijańskiej symboliki religijnej, modlitwy, czy wyrosłych na gruncie katolicyzmu norm moralnych²²⁷. Jednoznacznie dowodziło instrumentalnego postrzegania państwa uznanie organizowania nauczania religii w szkole za jego obowiązek, wynikający jakoby z woli ogromnego odsetka katolickich rodziców²²⁸. Polska szkoła w opinii biskupów winna wychowywać w duchu chrześcijańskim²²⁹. W wypowiedziach niektórych hierarchów znalazły się nawet sugestie zajęcia przez państwo postawy wartościującej wobec wyznań, prowadzącej w efekcie do ograniczenia działalności niektórych z nich²³⁰.

²²³ *Stanowisko Episkopatu Polski w sprawie wyborów parlamentarnych, op. cit., s. 3.*

²²⁴ *Słowo Biskupów Polskich zebranych na 256. Konferencji Plenarnej Episkopatu, „L'Osservatore Romano”, 1992, nr 10, s. 52.*

²²⁵ Por. *Biskupi polscy o wartościach chrześcijańskich..., op. cit., s. 18; Słowo Biskupów z 264. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, „L'Osservatore Romano”, 1994, nr 1, s. 55.*

²²⁶ *Biskupi Polscy o wartościach chrześcijańskich..., op. cit., s. 15–16.*

²²⁷ Por. *Komunikat z 258. Konferencji Episkopatu Polski, „L'Osservatore Romano”, 1992, nr 12, s. 51.*

²²⁸ Por. *Słowo Biskupów polskich z Jasnej Góry, „L'Osservatore Romano”, 1995, nr 10, s. 58.*

²²⁹ Por. *Wezwanie do modlitwy za Ojczyznę skierowane przez Biskupów z Jasnej Góry, „Pismo Okólne”, 1993, nr 35, s. 5.*

²³⁰ Por. *Kazanie pasyjne Józefa kardynała Glempa Prymasa Polski. – Duchowni a kształtowanie ustroju państwa, op. cit.,*

Jaskrawym dowodem trwałości, w latach 1989–1997, wśród polskiego Episkopatu idei państwa wyznaniowego było formułowanie konfesyjnych kryteriów elekcji kandydatów na najwyższe stanowiska państwowe, przy okazji wyborów parlamentarnych i prezydenckich. Jedynie w związku z wyborami do Sejmu i Senatu w 1989 r. biskupi zajęli postawę bardziej stonowaną²³¹. Stosunkowo często i zdecydowanie jednoznacznie wypowiadał się natomiast Episkopat w przededniu wyborów parlamentarnych w 1991 r. oraz prezydenckich w r. 1995. Przed pierwszą turą wyborów prezydenckich w 1990 r. dość ogólnie apelował o *wybór na stanowiska publiczne ludzi najlepszych, godnych zaufania, uznających chrześcijański system wartości i kierujący się polską racją stanu*²³². Kryterium wyznaniowe elekcji nie zostało zatem wyeksponowane, wskazywano przy tym również na inne przesłanki decyzji wyborczych. W przededniu drugiej tury elekcji dyspozycja biskupów była stanowcza, zaś kryterium wyznaniowe sformułowane jednoznaczniej i wysunięte na plan pierwszy. *Ster naszego państwa trzeba przekazać osobie, wzywali duszpasterze, która opierając się na wartościach chrześcijańskich zagwarantuje kontynuację i utrwalenie tego dobra, które osiągnęła nasza Ojczyzna*²³³. W sprawie wyborów parlamentarnych w 1991 r. biskupi wypowiedzieli się aż czterokrotnie. Wierni zostali zobowiązani do głosowania na kandydatów uznających ewangeliczny system wartości i polską tradycję chrześcijańską²³⁴, zdolnych zorganizować siły polityczne będące w stanie skutecznie wyrażać wolę i przekonania ludzi wierzących²³⁵. *Źle by się stało, gdyby katolicki naród ponownie się znalazł w sytuacji, że ma być rządzony przez parlament niechrześcijański* – stwierdził, dobrze zapewne oddając intencje Episkopatu, bp Józef Michalik²³⁶. Towarzyszyła temu, co przyznał bp Alojzy Orszulik, wyraźna opcja Episkopatu na rzecz ugrupowań tworzących Wyborczą Akcję Katolicką²³⁷. Podobnie w przededniu elekcji do Sejmu i Senatu w 1993 r. Episkopat opowiedział się za wyborem *ludzi [...] szanujących prawo Boże*²³⁸, katolik nie mógł zatem poprzeć kandydatów zwłaszcza pozostających w niezgodzie z zasadami moralności chrześcijańskiej²³⁹. Począwszy zatem od

²³¹ Por. *Komunikat z 234. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski*, „L'Osservatore Romano”, 1989, nr 5–6, s. 27.

²³² *Komunikat z 243. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski*, „L'Osservatore Romano”, 1990, nr 10–11, s. 13.

²³³ *Słowo Biskupów z Jasnej Góry*, „L'Osservatore Romano”, 1990, nr 10–11, s. 13.

²³⁴ *Komunikat z 249. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski*, „Pismo Okólne”, 1991, nr 35, s. 2.

²³⁵ *Słowo biskupów diecezjalnych do wiernych w Polsce*, „L'Osservatore Romano”, 1991, nr 2–3, s. 58.

²³⁶ *Wypowiedź bpa Józefa Michalika, ordynariusza gorzowskiego, na zakończenie Mszy św. w kościele p.w. Świętego Krzyża, w Gorzowie Wielkopolskim, 28 września 1991 r.*

²³⁷ *Kościół i wybory – z księdzem biskupem Alojzym Orszulikiem rozmawia redaktor naczelny „Życia Warszawy” p. Jerzy Wysocki*, „Pismo Okólne”, 1991, nr 37, s. 6.

²³⁸ *Wezwanie do modlitwy za Ojczyznę...*, *op. cit.*, s. 5.

²³⁹ Por. *Słowo Biskupów polskich w sprawie wyborów do Parlamentu*, „L'Osservatore Romano”, 1993, nr 8–9, s. 58.

1990 r. widoczne było stopniowe uściślanie, a jednocześnie windowanie przez biskupów, światopoglądowych kryteriów poparcia ugrupowań politycznych i poszczególnych kandydatów, zrozumiałe przy mnogości zwłaszcza na początku lat dziewięćdziesiątych partii odwołujących się do inspiracji chrześcijańskiej. Stało się to szczególnie zauważalne podczas wyborów prezydenckich w 1995 r., które w wypowiedziach hierarchów nabrały wręcz znamion konfrontacji światopoglądowej. *Ludzie wierzący mają moralny obowiązek oddać swój głos na kandydatów, którzy reprezentują ich poglądy, wartości i interesy* – głosiło *Słowo Biskupów polskich z Jasnej Góry*. Episkopat Polski wyraźnie opowiedział się *za takim kandydatem, który będzie reprezentował i bronił wartości etycznych, wartości ewangelicznych*²⁴⁰. Był nim Lech Wałęsa, określony, przez Prymasa Józefa Glempa, w związku z tym mianem *przedstawiciela chrześcijaństwa*²⁴¹. Wezwania Episkopatu do udzielenia wyborczego poparcia kandydatom oraz partiom o charakterze chrześcijańskim można by interpretować nie tyle jako dowód kultywowania przez biskupów konfesyjnej wizji państwa, lecz jako wyraz solidarności ze współwyznawcami, mającymi zamiar samorealizować się w życiu politycznym, gdyby nie przypisywane im – jako piastunom naczelnych organów państwowych – zadania, o zdecydowanie konfesyjnym charakterze. W wyborach parlamentarnych 1991 r. poparcie właściwych ugrupowań miało zagwarantować, iż Polska będzie się wspierać na fundamencie wartości ewangelicznych, iż w ramach „ukonkretnienia” prawa do wolności religijnej odrzucona zostanie formuła rozdziału Kościoła i państwa²⁴². *Jest nadzieja*, mówił w 1991 r. bp Alojzy Orszulik, *że taki kandydat będzie troszczyć się w swej działalności publicznej [...] o nieodcinanie państwa od swych chrześcijańskich korzeni*²⁴³. W 1993 r. w obliczu rzekomego ataku sił laickich na wartości chrześcijańskie a nierzadko i narodowe wybór właściwych kandydatów miał zapewnić ocalenie wspomnianych wartości. W 1995 r. kandydat poparty przez Episkopat miał natomiast zagwarantować *historyczną, kulturalną i chrześcijańską ciągłość życia Narodu*²⁴⁴.

Postulowany przez Episkopat Polski model odniesień Kościoła i państwa opierał się na konfesyjnej instrumentalizacji prawa stanowionego. Wskazywało na to, szczególnie w pierwszym okresie III RP, ignorowanie przepisów prawnych statuujących system rozdziału Kościoła i państwa. Według Adama Krzemińskiego Kościół Katolicki zdając sobie sprawę, iż koniunktura po wyborach z 4 czerwca 1989 r. *może się nie utrzymać zbyt długo nie czekał na*

²⁴⁰ *Słowo Biskupów polskich z Jasnej Góry, op. cit., s. 58*

²⁴¹ *Nie będziemy wzywać do rewolucji; rozmowa KAI z Prymasem Polski, kardynałem Józefem Glempem, „kaiBiuletyn”, 1995, nr 79, s. 27.*

²⁴² Por. *Słowo Pasterskie Biskupów Polskich o zadaniach katolików wobec wyborów do parlamentu, op. cit., ss. 2–3.*

²⁴³ *Kościół i wybory..., op. cit., s. 6.*

²⁴⁴ *Słowo Biskupów polskich z Jasnej Góry, op. cit., s. 58.*

zmianę norm prawnych, na wynik debat parlamentarnych czy referenda, lecz naciskał na jak najszybsze stworzenie faktów dokonanych²⁴⁵. Reprezentanci Episkopatu Polski, politycy i publicyści katoliccy stali na stanowisku, iż Kościół odbiera, co mu się należy, zaś z obowiązującym prawem nie należy się zbytnio liczyć, gdyż, jak stwierdził m.in. bp A. Orszulik, jest to prawo komunistyczne, które co prawda obowiązuje formalnie, ale nie ma ani moralnej ani społecznej legitymacji²⁴⁶. W związku z tym negatywnej ocenie poddany został m.in. Rzecznik Praw Obywatelskich prof. Tadeusz Zieliński, określony przez Prymasa J. Glempa mianem „kustosza przepisów starego porządku”, który stojąc na gruncie obowiązującego prawa zakwestionował formę organizacyjną wprowadzenia nauczania religii do szkół²⁴⁷. Standardy wyznaniowe miały stanowić nie tylko inspirację, ale wyznaczać treść norm prawnych. *Prawo ludzkie, aby być sprawiedliwe i dobre*, mówił Prymas w 1991 r., *musi oprzeć się na prawie Bożym, szczególnie na tym, które wpisane jest w naturę ludzką i w objawione Słowo odwiecznej Mądrości*²⁴⁸. *Prawo tylko wtedy jest rzeczywistym dobrem, wtedy tylko naprawdę służy człowiekowi*, zbieżnie głosił bp połowy Sławoj L. Głódź, *jeśli przenika go blask odwiecznej Prawdy, jeśli współgra z zasadami moralnymi, jakie w sumieniach ludzkich Bóg zaszczepia*²⁴⁹. Okazało się to równoznaczne z zakwestionowaniem autonomii treściowej prawa stanowionego, czego korelat stanowiło odrzucenie jego autonomii funkcjonalnej. Prawo postrzegano jako instrument kształtowania zachowań wiernych i ochrony wartości religijnych. Miało ono nie tylko być niesprzeczne z normami wyznaniowymi, lecz je gwarantować. Świadectwem tego było szczególnie stanowisko biskupów w sprawie penalizacji aborcji. Krytycznej ocenie stopnia internalizacji przez wiernych zasad wiary i moralności, wyrażającej się w stwierdzeniu, iż *zagubiliśmy w znacznym stopniu chrześcijańską prawdę o człowieku, zamazała się u wielu katolików świadomość ewangelicznej nauki o miłości i o powołaniu małżeńskim*²⁵⁰, towarzyszyło żądanie: *Domagamy się prawnej ochrony dziecka poczętego, bo prawo jest ważnym czynnikiem kształtowania społecznych postaw i obyczajów. Z pewnością nie jest to czynnik najważniejszy [...], ale rzeczywisty*²⁵¹. Za tym twierdzeniem kryło się jednak uznanie przynajmniej częściowej dysfunkcjonalności samej religii i Kościoła. Przyznał to Prymas, stwierdzając, iż

²⁴⁵ A. Krzemiński, *Zmiana rytmu*, „Polityka”, 1994, nr 29, s. 11.

²⁴⁶ Por. *Homilia kard. Józefa Glempa, Prymasa Polski w uroczystość Najśw. M.P. Częstochowskiej – Jasna Góra, 26 sierpnia 1991 r.* „Pismo Okólne”, 1991, nr 40, ss. 3–4.

²⁴⁷ List otwarty Chrześcijańskiego Stowarzyszenia Prawników Polskich do Rzecznika Praw Obywatelskich, „L'Osservatore Romano”, 1992, nr 11, s. 61.

²⁴⁸ *Przemówienie Prymasa Polski kard. Józefa Glempa*, „L'Osservatore Romano”, 1991, nr 6, s. 21.

²⁴⁹ *Kazanie bp. Sławoja Leszka Głódzia...*, *op. cit.*, s. 728.

²⁵⁰ *Radość życia. List pasterski biskupów polskich o miłości małżeńskiej oraz o prawie wszystkich dzieci poczętych do życia*, „L'Osservatore Romano”, 1992, nr 2, s. 49.

²⁵¹ *Ibidem*, s. 55.

*ustawodawstwo ma ogromny wpływ na kształtowanie sumienia i na obyczajowość*²⁵², zaś [...] takie ustawy [legalizujące przerywanie ciąży – P.B.] wypaczają sumienia. Zakłada się bowiem, że to na co prawo zezwala, jest moralnie dobre, a tymczasem w tym wypadku tak nie jest. Trzeba jeszcze wiele modlitw i przemyśleń, aby odrodzenie moralne [...] mogło się urzeczywistnić²⁵³.

O ile postulat kryminalizacji przerywania ciąży, uzasadniany także poprzez odwołanie do wartości ogólnoludzkich – prawa człowieka do życia, w pewnym stopniu mógł mieć wymowę uniwersalną, to jednoznacznie wskazywało na zamiar instrumentalizacji prawa pragnienie prawnych gwarancji respektowania wartości chrześcijańskich w życiu społecznym, czyli *publicznego odnoszenia się do nich z należnym im szacunkiem*²⁵⁴. Za nieprzekonywujące należy bowiem uznać próby uniwersalizacji pojęcia wartości chrześcijańskich poprzez utożsamienie ich z obiektywnymi wartościami ogólnoludzkimi²⁵⁵. Dowodziło to bowiem nieadekwatności użytej terminologii lub aksjologicznej usurpacji ze strony Episkopatu. Wysoki stopień ogólności terminu „wartości chrześcijańskie” czynił uzasadnionymi obawy, iż w zamiarze biskupów system prawny państwa winien chronić patrykularne interesy największego w Polsce związku wyznaniowego. Przyczynili się do tego sami duszpasterze opowiadając się *za regulacjami prawnymi, które nie pozwoliłyby propagować cynizmu jako postawy życiowej równie dobrej jak humanizm, [...] w tej sytuacji [tzn. ataków na religię – P.B.] zrozumiały staje się postulat respektowania wartości chrześcijańskich w środkach masowego przekaz i życiu publicznym. Oznacza on, iż prawa, które państwo gwarantuje mniejszościom, przysługują również większości*²⁵⁶. Jednoznacznym potwierdzeniem tego jest wypowiedź Przewodniczącego KEP: *Jeżeli w tekstach prawnych znajdujemy sformułowanie o respektowaniu wartości chrześcijańskich, to jest to obrona większości przed agresywną mniejszością*²⁵⁷. Zasadnym przeto będzie twierdzenie uogólniające, iż dla biskupów polskich państwowy porządek prawny jako zasadniczy element wspólnoty politycznej posiadał ograniczoną samoistną wartość, czego następstwem było odrzucenie autonomiczności prawa wobec założeń doktryny religijnej oraz zasadzających się na niej norm moralnych. Wskazywało to zarazem na odejście w praktyce od zasadniczej tezy *Vaticanum II* o autonomiczności rzeczywistości doczesnej.

²⁵² J. Glemp, *Wartości chrześcijańskie, nabywane pod Kalwarią. Kazania pasyjne w kościele Świętego Krzyża w Warszawie Anno Domini 1993*, Warszawa, 1993, s. 26.

²⁵³ *Biskupi polscy o wartościach chrześcijańskich w życiu społeczeństwa i narodu*, Warszawa, 1993, s. 16.

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ *Ibidem*, s. 6 i nast.

²⁵⁶ *Ibidem*, s. 17.

²⁵⁷ J. Glemp, *Wartości chrześcijańskie nabywane pod kalwarią... op. cit.*, s. 14.

Zarysowany model państwa konfesyjnego implikował odrzucenie zasady równouprawnienia związków konfesyjnych. W oficjalnych wypowiedziach Episkopatu Polski nie występowała otwarta polemika z wymienioną zasadą, lecz szczególnie na początku lat dziewięćdziesiątych nie sposób interpretować owego braku jako milczącej aprobaty, można natomiast uznać w warunkach sukcesywnego demontażu instytucji państwa świeckiego jako przejaw nieliczenia się Kościoła większościowego ze wspólnotami wyznaniowymi skupiającymi ok. 2% – 3% populacji. W oficjalnych wypowiedziach Episkopatu w zasadzie nie występował także sformułowany *expressis verbis* postulat aprecjacji Kościoła Katolickiego, przeciwnie, począwszy od 1994 r., zwłaszcza w kontekście debaty w sprawie ratyfikacji konkordatu, deklarowano brak woli uprzywilejowania ze strony państwa oraz odwołano się do zasady równości związków wyznaniowych wobec prawa²⁵⁸. Biskupi, twierdząc, iż konkordat stanie się impulsem do uzyskania przez inne wyznania w Polsce tych samych praw co Kościół Katolicki, potwierdzili jednak, iż dotychczas on sam cieszył się uprzywilejowaną pozycją²⁵⁹. W całym omawianym okresie był obecny wszakże w Episkopacie Polski nurt, reprezentowany m.in. przez Prymasa kard. J. Glempa, opowiadający się za zapewnieniem katolicyzmowi szczególnego statusu na tle innych konfesji. U schyłku lat osiemdziesiątych stanowisko Prymasa pozostawało niekiedy w niezgodzie z treścią soborowej *Deklaracji o wolności religijnej* oraz nauczaniem społecznym Jana Pawła II. Przewodniczący KEP skłaniał się bowiem ku postulatowi reglamentacji działalności duszpasterskiej i kultowej nierzymskokatolickich związków wyznaniowych, kwestionując tym samym ideę wolności religijnej w aspekcie wspólnotowym. Odrzucał równouprawnienie światopoglądów. Niewiara i ateizm jawiła się dlań jako stan nienormalny, gdyż oparty na fałszu. *Człowiek, a tym bardziej społeczeństwo bez Boga*, twierdził Prymas, *stają się karykaturalni, bo oderwani od rzeczywistości Boga*. Przytoczona ocena warunkowała nieprzychylność wobec zorganizowania się niewierzących w instytucje światopoglądowe²⁶⁰. Oficjalne wypowiedzi Przewodniczącego KEP z pierwszej połowy lat dziewięćdziesiątych odśmiały częstokroć czytelną niechęć w stosunku do mniejszości konfesyjnych, w szczególności posądzanych o uległość wobec reżimu komunistycznego, infiltrację agenturalną, czy wręcz postrzeganych jako instrument władz w walce z Kościołem Katolickim²⁶¹, zarazem dowodziły całkowitego niezrozumienia istoty i funkcji zasady równo-

²⁵⁸ Por. *Stanowisko Stolicy Apostolskiej w związku z ratyfikacją Konkordatu*, „L'Osservatore Romano”, 1994, nr 12, s. 48, *List Episkopatu Polski w sprawie Konstytucji...*, *op. cit.*, s. 49, *Oświadczenie Prezydium Konferencji Episkopatu Polski w sprawie ratyfikacji Konkordatu*, „L'Osservatore Romano”, 1996, nr 9, s. 58, *Oświadczenie Episkopatu Polski w sprawie Konkordatu*, „L'Osservatore Romano”, 1994, nr 6-7, s. 66 oraz *Bp. T. Pieronek: Kościół nie chce państwa konfesyjnego*, „kaiBiuletyn”, 1994, nr 36, s. 6.

²⁵⁹ *Oświadczenie Prezydium Konferencji Episkopatu Polski...*, *op. cit.*, s. 58.

²⁶⁰ Por. *Prymas Polski, Uwagi o projekcie dokumentu...*, *op. cit.*, s. 3.

²⁶¹ J. Glemp, *Wartości chrześcijańskie...*, *op. cit.*, s. 57.

uprawnienia wyznań. *Nie można szermować potrzebą równości wyznań*, stwierdził kardynał w rozmowie z KAI w 1994 r., *gdyż mniejszości wyznaniowe, tak jak zazwyczaj mniejszości cieszyły się i cieszą przywilejami*²⁶². W następnych latach nastąpiło co prawda uznanie zasady równości związków wyznaniowych wobec prawa, lecz metropolita warszawski kwestionował przy tym faktyczne równouprawnienie wyznań w ich relacjach z państwem. Polityczny realizm, przejawiający się w uznaniu faktu liczebnej dominacji katolicyzmu, zasług historycznych i społecznych, wreszcie międzynarodowego charakteru Kościoła katolickiego, winien zdaniem Prymasa, dyktować zróżnicowane traktowanie przez państwo działających na jego terytorium konfesji²⁶³. Powyższa postawa nie determinowała jednak oficjalnego stanowiska KEP. Otwartym pozostaje jednak pytanie w jakim stopniu wynikało to z rzeczywistego przyjęcia nauki Soboru Watykańskiego II, a w jakim było następstwem obawy przed społeczną i międzynarodową krytyką ewentualnych rozszczeń.

IV. Analiza porównawcza stanowiska katolickiej nauki społecznej oraz wypowiedzi biskupów polskich z lat 1989–1997 w sprawie relacji państwo – Kościół wskazuje, mimo niejednoznacznego, niedookreślonego a często także aluzyjnego języka dokumentów kościelnych, iż scentralizowany ustrój Kościoła katolickiego nie wykluczał istnienia ideowych napięć między tym, co w założeniu powszechne, uniwersalne a tym co lokalne i partykularne. W rozważanym okresie o ich przewyżczeniu nie przesądziła zwłaszcza obecność bezprecedensowego czynnika łączącego Kościół katolicki w Polsce z Kościołem Powszechnym – osoba papieża Jana Pawła II. Oto bowiem wolność w sprawach religijnych w aspekcie indywidualnym i wspólnotowym została uznana w nauczaniu Soboru Watykańskiego II i papieży posoborowych za podstawową zasadę odniesień Kościoła i państwa. W wypowiedziach Episkopatu Polski po 1989 r. natomiast odwołania do zasady tolerancji zdawały się dorównywać odwołaniom do wspomnianej idei. Charakterystyczny dla nauczania społecznego Jana Pawła II antropocentryzm w wypowiedziach biskupów uległ wyraźnemu osłabieniu; koncentrowali się oni bowiem głównie na prawach zbiorowości: narodu, wierzącej większości, katolickiej rodziny, czy Kościoła. W drugiej połowie dwudziestego wieku Stolica Apostolska zaaprobowwała zasadę świeckości (niekonfesyjności) państwa, czemu towarzyszyło zerwanie przez *Vaticanum II* z ideałem państwa chrześcijańskiego oraz uznanie braku kompetencji Kościoła hierarchicznego do uczestniczenia w działalności politycznej. Episkopat Polski w latach 1989–1997 konsekwentnie negował zasadę laickości państwa, zaś odrzucając jedynie

²⁶² *Godność człowieka pochodzi od Boga; rozmowa z kard. Józefem Glempem, Prymasem Polski*, „kaiBiuletyn”, 1994, nr 39, s. 19.

²⁶³ *Kazania pasyjne kardynała Józefa Glempa Prymasa Polski – Katolik wobec konstytucji państwowej*, op. cit.

skrajną formę państwa wyznaniowego opowiadał się za różnorodnymi formami powiązań Kościoła z państwem. W omawianym okresie Kościół instytucjonalny w Polsce godził się z rolą aktywnego podmiotu życia politycznego. Dążył do wywierania skutecznego wpływu na proces sprawowania władzy państwowej.

Obecna, szczególnie w okresie lat 1990–1993, w wypowiedziach biskupów polskich teocentryczna wizja ustroju państwowego z czasem została poddana stopniowej rewizji, wyrażającej się m.in. w jednoznacznej afirmacji zasady niezależności i autonomii Kościoła i państwa w swych dziedzinach, w werbalnym uznaniu równości związków wyznaniowych wobec prawa, czy wreszcie w niekonsekwentnej aprobacie zasady neutralności światopoglądowej państwa, zredukowanej nierzadko do pojęcia bezstronności państwa. Wspomniany proces znalazł swoje wyraźne odzwierciedlenie w treści propozycji konstytucyjnych Episkopatu Polski. Zmiana stanowiska biskupów wynikała zapewne z konieczności podjęcia polemiki ideowej w kontekście sporu o ratyfikację konkordatu z przeciwnikami konfesjonalizacji państwa. Dalsze eksponowanie dotychczasowej wizji odniesień państwo – Kościół, dla której brak społecznej legitymacji potwierdziły wybory parlamentarne w 1993 r. a zwłaszcza prezydenckie w 1995 r., pozbawiałoby postulaty biskupów wiarygodności w oczach opinii publicznej. Dynamizm stanowiska hierarchów łączyć należy także z ujawnieniem się na forum Episkopatu, ujmując rzeczywistość w dużym uproszczeniu, dwóch przeciwstawnych nurtów: nurtu tradycjonalistycznego, kultywującego ideały tradycyjnej katolickiej nauki o państwie, a którego reprezentantem mógł być uznany Prymas kard. Józef Glemp oraz nurtu umiarkowanego, łączonego z osobą Sekretarza Generalnego KEP bp T. Pieronka, odwołujący się do soborowej koncepcji odniesień Kościoła i państwa, uznającego jednak wartość wybranych elementów liberalnego modelu relacji państwo – związki konfesyjne. Obecność wspomnianego nurtu wśród polskich biskupów czyniła możliwy dialog z przeważającymi na forum parlamentarnym w latach 1993–1997 laickimi ugrupowaniami politycznymi, otwierała drogę do wypracowania konstytucyjnego kompromisu w sprawach wyznaniowych. Nurt umiarkowany nie zdobył jednak przewagi na łonie KEP, jego słabość przesądziła zwłaszcza o postawie Kościoła w przededniu referendum konstytucyjnego w 1997 r.

LA CONCEPTION DE LA RELATION ENTRE L'ÉTAT ET L'ÉGLISE SELON LES
ÉNONCÉS DES ÉVÊQUES POLONAIS AUX ANNÉES 1989–1997

Résumé

Après l'an 1989 en Pologne, c'est surtout l'Église Catholique qui formait les relations entre l'État et les confessions religieuses. Dans les années 1989–1997, le développement institutionnel de l'Église s'affrontait à la diversité du point de vue sur la vie qui se manifestait au sein de la population. Le catholicisme était considéré surtout comme un élément de la tradition culturelle. En ce qui concerne des relations entre l'Église, la position des évêques polonais a été déterminé par stéréotypes et des préjugés formés au temps de la Pologne Populaire. L'Épiscopat polonais rejetait le système de la séparation de l'État et des confessions religieuses, y compris les éléments qui ont été acceptés par le Saint Siège à la seconde moitié du XXe siècle. En Pologne, l'Église catholique n'a pas reçu l'enseignement du Concile de Vatican II en son entier. Les évêques polonais se référaient souvent aux principes de la doctrine catholique du XIXe et celle de la première moitié du XXe siècle. C'était une régression par rapport à la période après la quand l'Épiscopat reconnaissait successivement les éléments choisis de la séparation. On opposait l'interprétation libérale de ceux-ci aux pratiques totalitaires des gouvernants. Au temps des années 1990–1993, la vision théocratique de l'État était bien visible dans les déclarations publiques des évêques, La révision de celle-ci a abouti en liaison avec les débats publiques sur la ratification du concordat. Il est arrivé à l'affirmation du principe de l'autonomie et celui de l'indépendance de l'Église vis-à-vis de l'État, à la reconnaissance de égalité en loi de toutes les confessions ainsi qu' à l'approbation non-conséquence du principe de la neutralité de l'État dans les affaires religieuses. Dans les années 1989–1997 en liaison avec les débats sur le modèle des relations entre l'État et l'Église, parmi les évêques polonais se sont formés deux fractions. Celle traditionnelle a cultivé les idéaux de l'enseignement traditionnel de l'Église sur l'État. L'autre modéré se référait à la position du *Vaticanum Secundum*.