

Agnieszka KAMIŃSKA

Poznań

Koncepcja ustroju państwa w dokumentach *Vaticanium Secundum*

Nowa postawa Kościoła wobec „świata laickiego” zaczęła się kształtować już w trakcie pontyfikatu Leona XIII. Do tego czasu, na wszelkie, sprzeczne z katolicyzmem kwestie Kościół odpowiadał oficjalnym ich potępieniem, ewentualnie – wyniosłym milczeniem. Zapoczątkowane przez tego papieża przemiany miał rozwinąć i udokumentować Sobór Watykański II. Konstytucję soborową¹ *O Kościele w świecie współczesnym* różni od innych orzeczeń doktrynalnych Urzędu Nauczycielskiego to, iż jest ona dokumentem wyrażającym świadomość społeczną Kościoła zastanawiającego się nad kierunkiem polityki wobec „doczesnej rzeczywistości”. W konstytucji tej zwrócono się nie tylko do chrześcijan, ale do „wszystkich ludzi”: „Ma więc Sobór przed oczyma świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje; świat będący widownią historii rodzaju ludzkiego, naznaczony pomnikami jego wysiłków, klęsk i zwycięstw; świat, który – jak wierzą chrześcijanie – z miłości Stwórcy powołany do bytu i zachowany, popadł wprawdzie w niewolę grzechu, lecz został wyzwolony przez Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, po złamaniu potęgi Złego, by wedle zamysłu Bożego doznał przemiany i doszedł do pełni doskonałości”².

Można sądzić, iż umieszczone w cytowanej wyżej wypowiedzi sformułowanie „jak wierzą chrześcijanie” stanowi początek otwarcia się Ko-

¹ Słowo „konstytucja” wskazuje na uroczysty charakter dokumentu i na jego kardynalne znaczenie dla posoborowego Kościoła. Zdaniem J. Siega, konstytucja ta słusznie nazywana jest pastoralną ponieważ „w niej sprawdzają się wszystkie zasadnicze elementy ewangelicznej postawy dobrego pasterza” (J. Sieg, *Refleksja Soboru nad obecnością Kościoła w świecie współczesnym*, w: *Kościół w świetle Soboru*, red. H. Bogacki, S. Moysa, Poznań 1968, s. 491–492).

² Konstytucja duszpasterska *O Kościele w świecie współczesnym* (*Gaudium et spes*), w: *Dokumenty*, w: K. Grzybowski, B. Sobolewska, *Doktryna polityczna i społeczna papieża (1789–1968)*, Warszawa 1971, s. 488–487.

ścioła na dialog z przedstawicielami innych wielkich religii. Watykan jednakże nadal, mimo kierowania swych słów do „wszystkich ludzi” łączy przeszłość, teraźniejszość i przyszłość świata z katolickimi prawdami wiary. Jak pisze J. Sieg: „Rzucając krytyczne spojrzenie na dotychczasową historię Kościoła w świecie, sobór przyznaje, że niejednokrotnie katolicy świeccy oraz osoby duchowne okazywały się niewierne wobec Ducha Bożego i ocenę tych błędów po stronie członków Kościoła pozostawia historii. Równocześnie wyznaje sobór, że Kościół wie, jak bardzo sam, w kształtowaniu swych stosunków ze światem, musi ciągle dojrzewać na podstawie doświadczeń stuleci”³. Stanisław Pyszka uważa, że w trakcie przemian posoborowych wyklarowała się postać katolickiej nauki społecznej, którą zaczęto opierać na Objawieniu i rozumie⁴. Zgodnie z ogłoszoną wiele lat później encykliką *Sollicitudo rei socialis* (1987 rok) nauka ta „nie należy do dziedziny ideologii, lecz teologii, zwłaszcza teologii moralnej”⁵.

W ukierunkowaniu społeczno-politycznym, społeczno-etycznym oraz społeczno-pedagogicznym celem katolickiej nauki społecznej jest, jak podaje S. Pyszka, nie ziemski raj ani uwielbienie doczesnego świata, lecz taki społeczny ład, w którym człowiek jest w stanie wypełniać wolę Bożą i prowadzić życie chrześcijańskie. Zdaniem tego autora trzeba odrzucić zarówno społeczny utopizm, jak i próby zamknięcia chrześcijaństwa „w kulturowym getcie, które nie chciałoby mu przyznać żadnej przodującej siły, mimo że jest to → religia zdolna wszak kształtować ziemskie rzeczywistości mocą wyznawanej wiary”⁶. W tym miejscu można dostrzec od wieków przywoływany przez Kościół, zarówno w sposób jawny, jak i zakamuflowany, postulat uczynienia z chrześcijaństwa (katolicyzmu) naczelnej religii, formułującej jedynie słuszną definicję wspólnego dobra.

Wyrażenie „społeczna nauka Kościoła” – oznaczające specyficzną dziedzinę nauczania Kościoła, stosującą do zagadnień społecznych normy

³ J. Sieg, *Refleksja Soboru nad obecnością Kościoła w świecie współczesnym*, w: *Kościół w świetle Soboru*, red. H. Bogacki, S. Moysa, Poznań 1968, s. 491.

⁴ S. Pyszka, *Katolicka nauka społeczna*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 516.

⁵ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_il/encykliki/sollicitudo.html, 21 I 2008 r., g. 16.00.

⁶ S. Pyszka, *Katolicka nauka społeczna*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 517.

wiary i prawa moralnego, ukierunkowaną całkowicie „prawem naturalnym” i „prawem Chrystusa” – powstało w dobie pontyfikatu Piusa XII. Poprzednicy tego papieża nie używali tego wyrażenia. Korzystali oni z terminu „filozofia chrześcijańska”⁷ albo nauka społeczna i gospodarcza (*doctrina de re sociali et oeconomica*)⁸. Zdaniem S. Pyszki najwyraźniej o katolickiej nauce społecznej wypowiadał się Jan XXIII (Angelo Giuseppe Roncalli) w encyklice *Mater et magistra* (1961 rok). W dokumencie tym czytamy: „nauki społecznej, którą głosi Kościół katolicki, nie wolno oddzielać od nauki o życiu ludzi. Dlatego bardzo pragniemy, by tę naukę społeczną coraz więcej studiowano”⁹. Jan XXIII stwierdza ponadto, iż „Wychodząc z tego najpoważniejszego, podstawowego założenia, które potwierdza i broni świętej godności ludzkiej osoby, Kościół św. przy współudziale szczególnie świątłych kapłanów i katolików świeckich sprecyzował znakomicie – zwłaszcza na przestrzeni ostatnich stu lat – zasady życia społecznego, których ludzie winni przestrzegać w swym współżyciu. Chodzi tu mianowicie o zasady ogólne, odpowiadające zarówno istocie rzeczy, jak i różnym warunkom życia społecznego oraz różnym właściwościom danej epoki. Dlatego mogą je uznać wszyscy”¹⁰. Można więc stwierdzić, iż Jan XXIII wyraźnie skłania się (mimo czynionych przezeń zabiegów na rzecz ekumenizmu) ku uznaniu, iż to katolicyzm jest tą religią, do której mogą i powinni odnieść się wszyscy. Papież argumentuje swoje stanowisko doskonałym zredagowaniem norm społecznej nauki Kościoła i w związku z tym proponuje ich przyjęcie zarówno wyznawcom wszystkich religii, jak i ateistom¹¹.

Rozprawiając na temat przyszłego soboru, papież w encyklice *Ad Petri Cathedram* z 29 czerwca 1959 roku wyraził „nadzieję, że umysły wszystkie zostaną w ten sposób skutecznie pobudzone do szerszego i głębszego poznania prawdy, do zbawiennego odnowienia chrześcijań-

⁷ Zob. encykliki: *Rerum novarum* i *Quadragesimo anno*.

⁸ Zob. *Quadragesimo anno*.

⁹ Jan XXIII, *Mater et Magistra*, w: *Dokumenty*, w: K. Grzybowski, B. Sobolewska, *Doktryna polityczna i społeczna papieżstwa (1789–1968)*, Warszawa 1971, s. 375.

¹⁰ Ibidem. Wypowiedź tą można potraktować jako potwierdzenie nieomyślności Kościoła katolickiego w kwestii formułowania norm społecznych. Sformułowanie – „zasady życia społecznego, których ludzie winni przestrzegać w swym współżyciu” nie pozwala bowiem obywatelowi na wolność wyboru.

¹¹ Po doświadczeniach totalitaryzmu, może budzić zaskoczenie fakt, iż Kościół rzymsko-katolicki nie zauważa zawartych w takim postulatcie analogii do innych uniwersalnych ideologii.

skich obyczajów i do odbudowania jedności, zgody i pokoju”¹². Treść wspomnianej encykliki przywołuje znany od początków istnienia kultury chrześcijańskiej dychotomiczny podział świata: w jednej części obecny jest Chrystus, w drugiej natomiast „szaleje duch Antychrysta”. Papież postuluje jedność i zgodę pomiędzy ludami i klasami społecznymi, jedność na łonie rodziny i wewnątrz Kościoła, a także szukanie jedności z tymi, których Kościół nie nazywa już (od tej chwili) „schizmatykami”, czy „heretykami”, lecz „braćmi odłączonymi”. „Do wszystkich więc, którzy od Nas są odłączeni przemawiamy jako do braci słowami św. Augustyna: „Czy chcą, czy nie chcą, są braćmi naszymi. Przestaliby nimi być, gdyby przestali mówić: Ojciec nasz” (Św. Augustyn, In Ps. 32, Enarr. II. 29; Migne PL XXVI, 259)”¹³ – ogłasza nowy namiestnik Kościoła katolickiego, a zarazem biskup Rzymu.

Niezaprzeczalnie, Jan XXIII dostrzegął w rozbiciu chrześcijaństwa najpoważniejsze zgorwienie i świadectwo religijnej niewiarygodności. Pod kierownictwem kard. Augustyna Bea utworzono specjalny sekretariat do spraw zjednoczenia chrześcijan (Sekretariat dla Jedności Chrześcijan), który miał za zadanie organizować kontakty z innymi kościołami. Wybitny teolog, biblista – kard. A. Bea miał świadomość różnic dogmatycznych dzielących chrześcijan. Ponadto, uważał, iż Kościół katolicki „nie może zrezygnować nawet z cząstki depozytu wiary”¹⁴. Stając w obliczu tych oto faktów Kościół musiał zaprzestać polemiki i uznać z pokorą, że prawdzie nie zawsze przypisany jest atrybut rzeczywistości. Odtąd Kościół miał koncentrować się nie tylko na tym, co ludzi dzieli, lecz głównie na tym, co ich łączy. Cechujący Jana XXIII konserwatyzm religijny nie pozwalał jednakże na uleganie heretyckim wpływom. Poszukując płaszczyzny porozumienia na gruncie „pozareligijnego humanizmu” – wyrażającego się w stwierdzeniu, że do tych samych wniosków jest w stanie dojść każdy człowiek, dzięki swej (stworzonej przez Boga) naturze, lecz bez względu na osobisty stosunek do wiary w Boga – papież był otwarty na dialog

¹² Encyklikę tę skierowano do: „Do Czcigodnych Braci Patriarchów, Prymasów, Arcybiskupów, Biskupów i innych Ordynariuszy, zachowujących pokój i jedność ze Stolicą Apostolską oraz do całego kleru i wiernych świata katolickiego” (Jan XXIII, *Ad Petri Cathedram*, http://www.kns.gower.pl/jan_xxiii/jan_xxiii.htm, 28 X 2008 r., g. 15.24). Grono adresatów papieskich enuncjacji poszerzy się z chwilą ogłoszenia ostatecznej encykliki Jana XXIII – *Pacem in terris* (11 IV 1963 r.).

¹³ Ibidem, 9 XI 2008 r., g. 15.45.

¹⁴ Z. Zieliński, *Papieże epoki soborowej*, Warszawa 2006, s. 39.

z niekatolikami. Rezygnując w swoich wystąpieniach z pozycji nieomylnego namiestnika¹⁵, paradoksalnie, Jan XXIII zyskał na zaufaniu i wiarygodności. „Nie jestem nieomylny. Papież jest tylko wtedy nieomylny, gdy przemawia *ex cathedra*” – oświadczył¹⁶.

Encyklika *Mater et Magistra* mająca na celu, w ślad za *Rerum novarum* (1891 rok) i *Quadragesimo anno* (1931 rok), przedstawienie stanowiska Kościoła wobec aktualnych problemów społecznych ogłoszona została 15 maja 1961 roku. Jak pisze Z. Zieliński, *Mater et Magistra* uzupełniła lukę w schematach Vaticanum Secundum, które nie dotyczyły bezpośrednio kwestii społecznych. „O ile *Quadragesimo anno* Piusa XI było przypomnieniem i uzupełnieniem pierwszej encykliki społecznej, jaką była *Rerum novarum* Leona XIII, to encyklika Janowa przyniosła treści zupełnie nowe, przede wszystkim dalekie od teoretycznego optymizmu polegającego na założeniu, iż można budować ład i sprawiedliwość społeczną na dobrej woli i zaufaniu do uznawanego przez każdego człowieka porządku moralnego” stwierdza Z. Zieliński¹⁷. Wydaje się, iż treść cytowanej wyżej wypowiedzi, odrzucająca porządek społeczny zbudowany w oparciu o liberalną aksjologię), zachęca do budowania „ładu i sprawiedliwości społecznej” na autorytarnych, bo odgórnie narzuconych całym społeczeństwom wartościach chrześcijańskich. Pretendowanie do roli su-

¹⁵ W 1870 r. I Sobór Watykański ustanowił dogmat o nieomylności papieża w konstytucji apostołskiej *Pastor aeternus*. Dogmat ten odnosi się do tzw. nauczania papieża *ex cathedra*. Nieomylność papieża należy rozumieć jako bezbłądność w sprawach wiary i obyczajów, nie zaś w sprawach codziennych. Katolicy uważają, że nieomylność papieża jest charyzmatem Ducha Świętego. Ustanowienie tego dogmatu spotkało się ze sprzeciwem części duchownych i wiernych, w wyniku czego w 1870 roku powstał starokatolicyzm. „Orzekamy, że Biskup Rzymski, kiedy przemawia z katedry, to znaczy, gdy sprawuje urząd Pasterza i nauczyciela wszystkich chrześcijan i na mocy swojej najwyższej apostołskiej powagi ogłasza naukę, odnoszącą się do wiary lub obyczajów, której ma trzymać się cały Kościół; że wtenczas posiada on dzięki opiece Boskiej, tę nieomylność, przyrzeczoną mu w osobie św. Piotra, którą Boski Zbawiciel chciał wyposażyć swój Kościół w rzeczach wiary i obyczajów i dlatego takie orzeczenia Biskupa Rzymskiego nie mogą ulegać żadnym poprawkom z istoty swojej, nie zaś dopiero po przyjęciu ich przez Kościół. Gdyby zaś kto uchował Boże, ośmielił się sprzeciwić temu orzeczeniu naszemu; niech będzie wyklęty” – czytamy w *Pastor aeternus* (Sobór Watykański I, *Pastor aeternus*, <http://www.ewtn.com/faith/teachings/papae1.htm>, 22.I.2009 r., g. 14.30).

¹⁶ K. Grzybowski, B. Sobolewska, *Doktryna polityczna i społeczna papieństw (1789–1968)*, Warszawa 1971, s. 130–131.

¹⁷ Z. Zieliński, *Papieże epoki soborowej*, Warszawa 2006, s. 47.

mienia całego świata, naczelnego głóściciela prawdy i wspólnoty zrzeszającej wyznawców jedynie słusznej religii to te aspiracje Kościoła katolickiego, które w dobie pontyfikatu Jana XXIII niewiele straciły na swym wcześniejszym znaczeniu.

Nie ulega wątpliwości, że w swej formie *Mater et Magistra* różniła się znacząco od dotychczasowych encyklik. Absolutyzm autorytatywnego sądu nieomylnego zwierzchnika Kościoła przejawiał się nie tyle w stylu wypowiedzi papieskich, ile w treści tych enuncjacji. Te fragmenty, w których odnajdujemy sądy potępienia dotyczą jedynie pewnych konsekwencji gospodarczego liberalizmu i (w znacznie mniejszym stopniu) marksizmu i socjalizmu¹⁸. **Można więc zaryzykować stwierdzenie, że zmieniła się taktyka, styl polityki, oprawa dla trudnych do skonfrontowania ze współczesnością żelaznych poglądów Kościoła na społeczno-polityczną rzeczywistość.** „W systemie zasad nie mamy kompromisu, nie mamy ustępstwa wobec rzeczywistości” – ten komentarz K. Grzybowskiego i B. Sobolewskiej odnoszący się do nauczania Jana XXIII wydaje się być trafnym. Jan XXIII powtórzył za Leonem XIII¹⁹, iż koncepcja boskiego pochodzenia wszelkiej władzy nie przeciwstawia się prawu obywateli do wybierania osób, którym się powierza zadanie jej wykonywania oraz oficjalnie stwierdził, że doktryna pochodzenia władzy od Boga jest „w pełni zgodna z wszelkim rodzajem rządów rzeczywiście demokratycznych”²⁰. Wypowiedź tę, a konkretnie użycie określenia „wszelki rodzaj rządów” można uznać za przejaw aprobaty dla wszelkich form ustrojowych, w których władza nie jest skupiona w rękach jednostki lub określonej grupy (klasy)²¹.

¹⁸ Jak podkreśla Zbigniew Stachowski, swoją doktrynalną krytykę Jan XXIII ukierunkował nie na socjalistyczne i komunistyczne ustroje, lecz na ich filozoficzne fundamenty, czyli materializm dialektyczny i dziejowy. Świadczą o tym słowa pochodzące z encykliki *Mater et Magistra*: „żaden chyba przejaw głupoty nie wydaje się bardziej znamienity dla naszych czasów, jak dążenie do utworzenia trwałego i dostatniego porządku życia doczesnego nie opartego na nieodzownym fundamencie, to znaczy pomijającego Majestat Boga” (zob.: Z. Stachowski, *Kościół a socjalizm*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 1985, nr 4, s. 8; Jan XXIII, *Mater et Magistra*, http://www.kns.gower.pl/jan_xxiii/jan_xxiii.htm, 16 XI 2008 r., g. 16.00).

¹⁹ Z kolei Leon XIII czerpał tę wiedzę z dziedzictwa antyabsolutystycznej szkoły jezuickiej z XVI w. (K. Grzybowski, B. Sobolewska, *Doktryna polityczna i społeczna papieżstwa (1789–1968)*, Warszawa 1971, s. 145).

²⁰ Jan XXIII, *Pacem in terris*, http://www.kns.gower.pl/jan_xxiii/jan_xxiii.htm, 4 XII 2008 r., g. 16.30.

²¹ Z drugiej strony, oświadczenie to może oznaczać poddanie demokratycznej formy sprawowania rządów wybieranej chrześcijańskiej aksjologii politycznej.

Z całą pewnością, Jan XXIII, idąc dalej w rozważaniach nad systemami politycznymi niż Leon XIII, całkowicie odrzucił takie sposoby sprawowania rządów, w których lud zrzeka się prawa do wybierania osób mających sprawować władzę w państwie, ponieważ jego zdaniem jest ono niepozywalne²².

Akceptacja demokracji oznacza więc dla Jana XXIII przyjęcie jej sfery instytucjonalnej, w ramach której możliwe będzie do osiągnięcia „dobro ogólne”. Z kolei do najważniejszych zadań ludzkości, jak pisał papież, „należy zaprowadzenie – w oparciu o zasady prawdy, sprawiedliwości, miłości i wolności – nowego układu stosunków społecznych między poszczególnymi ludźmi, rodzinami, zrzeszeniami i państwami z jednej strony, a społecznością ogólnoludzką, z drugiej. Nie ma zaiste szczytniejszego zadania nad wprowadzanie w ten sposób prawdziwego pokoju wedle ustanowionego przez Boga porządku”²³. Taka interpretacja pojęcia demokracji daleko odbiega od liberalnego modelu tegoż ustroju. Papież pozwala społeczeństwu na udział w wyborach, mających na celu wyłonienie ekipy rządzącej, ale przywilej ten w konsekwencji ma przysłużyć się umocnieniu „boskiego porządku”, a więc tego, na który wskazuje Kościół katolicki, nie zaś światopoglądowej niezależności.

Jak twierdzi Eamon Duffy, II Sobór Watykański można nazwać najbardziej rewolucyjnym wydarzeniem w chrześcijaństwie od czasów Wielkiej Reformacji. „Mimo podzielonego chrześcijaństwa okazał się najbardziej katolickim soborem w historii Kościoła”²⁴ – podkreśla tenże autor. Przemówienie Pawła VI (Giovanni Battista Montini) otwierające drugą sesję Vaticanum Secundum było podyktowane chęcią zjednania sobie grupy integrystów. Papież potępił w nim „ustroje prześladowane religię” oraz ateizm. Pomimo to, w swej istocie owo przemówienie odpowiadało koncepcji odnowy Kościoła przyjętej przez Jana XXIII²⁵. W trakcie rozpoczętej 14 września 1964 roku trzeciej sesji na wokandzie miały zostać postawione: deklaracja *O stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, a wraz z nią stanowisko władz kościelnych wobec sporu politycznego

²² K. Grzybowski, B. Sobolewska, *Doktryna polityczna i społeczna papieżstwa (1789–1968)*, Warszawa 1971, s. 145.

²³ Jan XXIII, *Pacem in terris*, http://www.kns.gower.pl/jan_xxiii/jan_xxiii.htm, 4 XII 2008 r., g. 17.00.

²⁴ E. Duffy, *Historia papieży. Święci i grzesznicy*, tłum. B. Gadomska, Warszawa 2007, s. 322.

²⁵ Zobacz: Z. Zieliński, *Papieże epoki soborowej*, Warszawa 2006, s. 69.

pomiędzy Żydami i Arabami; deklaracja *O wolności religijnej*, w której Kościół po raz pierwszy w swej niemal dwutysięcznej historii stwierdza, iż człowiek ma prawo błędzić w dziedzinie wiary, a także postuluje konieczność egzekwowania wolności religijnej w całej rozciągłości, co oznaczało, że również katolicy muszą szanować prawa wyznawców innych religii; oraz konstytucja duszpasterska *O Kościele w świecie współczesnym* – głosząca, wbrew licznym dekretom Świętego Oficjum, możliwość oraz zasady współlistnienia katolicyzmu z różnymi systemami społecznymi, politycznymi, ekonomicznymi i pogładowymi.

Zarówno Jan XXIII, jak i Paweł VI zdawali sobie sprawę z tego, że tradycyjna doktryna społeczno-polityczna nie ma we współczesnym świecie racji bytu. Pomimo to usiłowali (w szczególności Paweł VI²⁶) zachować jej elementarne reguły. Chociaż tak sprzeczne założenia mogą stanowić źródło licznych niekonsekwencji zarówno w modelach teoretycznych, jak i działalności praktycznej, to należy stwierdzić, iż wspólnym ideałem obu papieży było solidaryistyczne społeczeństwo, współpracujące w oparciu o zasadę miłości i ideę chrześcijańskiego humanizmu. Zdaniem Jana XXIII i Pawła VI upowszechnienie własności prywatnej sprzyja takiemu modelowi społeczeństwa. Z kolei uwzględnienie znaczenia własności społecznej przyczyni się do zapewnienia wszystkim obywatelom potrzebnych środków utrzymania, stałego zatrudnienia, opieki socjalnej, zdobycia wykształcenia oraz większego poszanowania godności człowieka. Rozumieli, że takie społeczeństwo to społeczeństwo kapitalistyczne, lecz potępiali niczym nieskrępowany liberalizm gospodarczy. Rezultatem tego stanowiska był często pojawiający się w papieskich enuncjacjach postulat interwencjonizmu państwowego. Program skierowany do rządów państw można więc określić reformą kapitalizmu w duchu chrześcijańskim.

Zdaniem J. Kellera Paweł VI stawia jeszcze większy niż Jan XXIII nacisk na „powołanie człowieka do doskonalenia otaczającej go rzeczywistości”²⁷, co oznacza konieczność zaangażowania się jednostek i grup

²⁶ Świadczą o tym zarówno papieskie dokumenty, jak zachowawcza postawa Pawła VI na soborze. Zob.: *Sobór Powszechny Jana XXIII*, Warszawa 1962; Z. Czajkowski, W. Jankowski, J. Kolendo, M. Rostworowski, *Sobór wielkich nadziei*, Warszawa 1963; Z. Zieliński, *Papieże epoki soborowej*, Warszawa 2006; M. Karas, *Początki nowej epoki w dziejach Kościoła katolickiego – ideowy dorobek Jana XXIII (1958–1963)*, „Przegląd Religioznawczy” 2006, nr 3; oraz encykliki Jana XXIII i Pawła VI: <http://www.kns.gower.pl/>.

²⁷ Paweł VI, *Populorum progressio*, http://www.kns.gower.pl/pawel_vi/pawel_vi.htm, 11.12.2008 r., g. 12.00.

w działalność społeczną, polityczną i gospodarczą ukierunkowaną na osiągnięcie „wspólnego dobra”²⁸. Niewątpliwie, ten akcent stanowi ułkon w stronę demokracji oraz jest wyrazem uznania dla koncepcji społeczeństwa obywatelskiego jako takiego, w którym zespół instytucji oraz różnego typu dobrowolnych organizacji, związków i stowarzyszeń jest fundamentem wolnego od ingerencji państwa rozwoju obywateli, a przy tym stanowi przejaw ich własnych inicjatyw i potrzeb²⁹. Dostrzeganie potrzeby partycypacji we władzy wszystkich obywateli jest także krokiem na drodze ku doktrynalnemu rozwinięciu idei personalizmu, a więc formalnego pomostu pomiędzy Watykanem i resztą świata. Należy sądzić, iż **dokumenty uchwalone przez Vaticanum Secundum wraz z encyklikami Jana XXIII i Pawła VI formułują nowy typ katolicyzmu i kolejny etap w dziejach Kościoła**. Kierunek tych zmian, precyzyjnie prognozowany i ściśle chroniony przez Pawła VI, nie dopuszczał „zbytnej swobody”³⁰. Hierarchiczna struktura Kościoła oraz „żelazne” punkty jego doktryny określającej „porządek – którego zasady odnoszą się do wszystkich, posiadają wartość bezwzględna”³¹ miały zostać nienaruszone.

Ustalenia Vaticanum Secundum formalnie zmieniają dotychczasowe stanowisko Kościoła w kwestii jego relacji z państwem. Jak bowiem czytamy w *Gaudium et spes*: „Wspólnota polityczna i Kościół są od siebie niezależne i autonomiczne”³². Kościół katolicki, jak orzekli Ojcowie soborowi, „w żaden sposób nie utożsamia się z wspólnotą polityczną, ani nie wiąże z żadnym systemem politycznym”³³. **Nie zaakceptowano przy tym systemu rozdziału Kościoła i państwa**, a za elementarną zasadę w relacjach pomiędzy nimi uznana została wolność Kościoła. Jak pisze Paweł Borecki: „Postrzegana jako wspólnotowy aspekt zakorzenionej w ludzkiej godności wolność w sprawach religijnych, została ona odnie-

²⁸ J. Keller, *Katolicyzm jako religia i ideologia*, Warszawa 1979, s. 388–389.

²⁹ Warto pamiętać, że ostatecznie o kształcie politycznego porządku decydować będzie nie to, czy obywatele są dopuszczeni do realizowania „wspólnego porządku”, lecz to, kto jest dopuszczony do definiowania owego wspólnego dobra.

³⁰ Paweł VI, *Ecclesiam suam*, http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Pawel_VI/ecclesiam_suam/II.php, 11.12.2008 r., g. 14.00.

³¹ Jan XXIII, *Pacem in terris*, http://www.kns.gower.pl/jan_xxiii/jan_xxiii.htm, 4 XII 2008 r., g. 17.00.

³² Vaticanum Secundum, konstytucja duszpasterska *O Kościele w świecie współczesnym (Gaudium et spes)*, <http://www.kns.gower.pl/vaticanum/vaticanum.htm>, 14.12.2008 r., g. 12.30.

³³ Ibidem.

siona do wszystkich związków wyznaniowych w całokształcie ich działania”³⁴. Niestety pominięto problem praw wspólnot kultywujących wspólnot religijnych.

W deklaracji *Dignitatis Humanae* oświadczono, iż Kościół powinien posiadać „taką swobodę działania, jakiej wymaga troska o zbawienie ludzi. Jest to bowiem święta wolność, którą Jednorodzony Syn Boży obdarzył Kościół nabyty przez Niego własną krwią”³⁵. Treść tej wypowiedzi nakazuje szeroko rozumieć wyżej wspomnianą pozytywną wolność Kościoła. Przywilej swobody działania, nie ograniczonej żadnymi przepisami prawa, ilekroć domaga się jej (mówiąc językiem administracji kościelnej) „troska o zbawienie dusz” pozwala ograniczyć przypisaną państwu autonomię (*Gaudium et spes*) ilekroć zagrożone są sprawy religijne. W podtytule deklaracji *Dignitatis Humanae* stwierdzono, iż odnosi się ona jedynie do wolności społecznej i cywilnej w sprawach religijnych, a więc dotyczy wyłącznie stosunku społeczeństwa świeckiego i państwa do religii, a nie stosunku Kościoła do wolności religijnej. Jednakże treść deklaracji w pewnych punktach wychodzi poza te ramy. Sama próba autorytarnego i jednostronnego (nie na zasadzie porozumienia obu podmiotów prawa międzynarodowego, lecz odgórnie – przez Kościół) ustalenia stosunku państw i ich społeczeństw wobec religii można rozumieć jako usiłowanie ograniczenia ich kompetencji prawnych, a tym samym przypisanej państwu suwerenności. Jest to oczywiście sprzeczne z dużo wcześniej³⁶ deklarowaną przez Kościół aprobatą dla instytucjonalnej sfery demokracji.

Co istotne, we wstępie (ustęp drugi) ostatecznej wersji tej deklaracji oświadczono: „Wierzymy, że owa jedyna prawdziwa religia przechowuje się w Kościele katolickim i apostołskim, któremu Pan Jezus powierzył zadanie rozszerzania jej na wszystkich ludzi”³⁷ i że wszyscy „obowiązani są szukać prawdy, zwłaszcza w sprawach dotyczących Boga i Jego Kościoła,

³⁴ P. Borecki, *Koncepcja relacji Kościoła i państwa w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, „Przegląd Religioznawczy” 2005, nr 1, s. 37–38.

³⁵ Vaticanum Secundum, deklaracja *O wolności religijnej (Dignitatis Humanae). O prawie osoby i wspólnot do wolności społecznej i cywilnej w sprawach religijnych*, <http://www.kns.gower.pl/vaticanum/vaticanum.htm>, 14 XII 2008, g. 14.00.

³⁶ Pierwsze oznaki akceptacji dla instytucjonalnych ram demokracji odnajdujemy w enuncjacjach Leona XIII.

³⁷ Vaticanum Secundum, deklaracja *O wolności religijnej (Dignitatis Humanae). O prawie osoby i wspólnot do wolności społecznej i cywilnej w sprawach religijnych*, <http://www.kns.gower.pl/vaticanum/vaticanum.htm>, 14 XII 2008, g. 16.00.

a poznawszy ją, przyjąć i zachowywać”³⁸. Mimo, iż pierwsze stwierdzenie w niewielkim stopniu osłabia słowo „wierzymy”, a ludzie obowiązani są do szukania prawdy Kościoła katolickiego, a nie *a priori* do jej przyjęcia, to nie można mówić o *Dignitatis Humanae* (nawet jeśli weźmiemy pod uwagę tylko jej wstęp) jako o dokumencie radykalnie zmieniającym stanowisko Watykanu w sprawie tolerancji religijnej. Rewolucyjnym wydarzeniem w dziejach doktryny kościelnej można natomiast nazwać przyznanie jednostce prawa do samodzielnego przyjmowania przekonań religijnych oraz uznanie, iż jest ona zobowiązana wyłącznie moralnie do przyjęcia sankcji religijnej³⁹.

Analizując pod kątem prawno-ustrojowym treść deklaracji *Dignitatis Humanae* nie sposób pominąć kwestii pluralizmu. Do końca pontyfikatu Piusa XI pluralizm był łączony z teorią organiczną i hierarchiczną strukturą społeczeństwa – różne elementy organizmu społecznego, nawet jeśli przewodzi im „jeden” to także pluralizm, ale pluralizm antyegalitarny⁴⁰.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem. Zmiana doktryny Kościoła katolickiego w kwestii tolerancji religijnej dokonywała się etapami. Pierwszym krokiem ku reformie (od Leona XIII do Piusa XII) było odrzucenie tezy o dopuszczalności, a w niektórych przypadkach obowiązku stosowania przez państwo przymusu w sprawach religijnych i zastąpienie jej hipotezą, w myśl której w pewnych sytuacjach tolerancja dla innych wierzeń jest korzystniejsza dla Kościoła niż przymus. Jak piszą K. Grzybowski i B. Sobolewska teoretycznie, była to jedynie hipoteza i „teoretycznie trwała obok niej teza, że w sytuacji, w której to jest możliwe «błąd» nie prawa do wolności”. Jan XXIII to pierwszy papież, który podjął próbę ujednoczenia stanowiska w tej kwestii. W części drugiej *Dignitatis Humanae* (*Wolność religijna w świetle Objawienia*) dawną praktykę nietolerancji i korzystania z przymusu w sprawach religii określono jako „sposób postępowania niedostatecznie zgodny z duchem ewangelicznym”, a nawet mu przeciwny. Zdaniem Soboru „Tam, gdzie istnieje zasada wolności religijnej nie tylko słowami ogłoszona i nie tylko sankcjonowana prawami, ale również szczerze realizowana w praktyce, dopiero Kościół ma stale zarówno prawne, jak i faktyczne warunki niezależności niezbędnej do pełnienia boskiego posłannictwa, której autorytety kościelne coraz usilniej domagały się w społeczeństwie. Jednocześnie zaś chrześcijanom, tak samo jak wszystkim innym ludziom przysługuje prawo cywilne do tego, by nie doznawali przeszkód w prowadzeniu swojego życia według sumienia” (K. Grzybowski, B. Sobolewska, *Doktryna polityczna i społeczna papieżstwa (1789–1968)*, Warszawa 1971, s. 181; Vaticanum Secundum, deklaracja *O wolności religijnej (Dignitatis Humanae)*. *O prawie osoby i wspólnot do wolności społecznej i cywilnej w sprawach religijnych*, <http://www.kns.gower.pl/vaticanum/vaticanum.htm>, 14 XII 2008, g. 14.00).

⁴⁰ K. Grzybowski, B. Sobolewska, *Doktryna polityczna i społeczna papieżstwa (1789–1968)*, Warszawa 1971, s. 184.

Vaticanum Secundum przybliży się do pluralizmu rozumianego w duchu liberalnym. Wiadomo, bowiem, że skoro społeczeństwo jako całość złożone jest z rozmaitych grup, które siłą rzeczy nie mogą być wierne jednej opcji ideologicznej, państwo – nadające owemu społeczeństwu ramy polityczne nie może występować w charakterze dyktatora⁴¹. Jak pisze Paweł VI w encyklice *Populorum progressio* (1967 rok): „każdy człowiek jest członkiem społeczeństwa i przynależy do całej ludzkości. Dlatego nie ten tylko, czy ów, ale wszyscy ludzie powołani są do posuwania naprzód pełnego rozwoju całej społeczności ludzkiej”⁴².

W myśl *Gaudium et spes* „Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną, ani nie wiąże z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej. Wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne”⁴³. Z tej wypowiedzi, przede wszystkim jej ostatniego zdania wprost wynika, że ewentualne zaangażowanie władz kościelnych w sprawy wewnątrzpaństwowe powinno być, przynajmniej w myśl przewodniej idei demokratycznego państwa prawa, zaakceptowane przez ustawową większość. Podążając tym nurtem można uznać, że w przeciwnym razie stanowione przez Kościół normy nie powinny posiadać w obrębie danego państwa mocy prawnej. Tymczasem już sam, sugerowany w cytowanym wyżej

⁴¹ Jak czytamy w *Dignitatis Humanae*: „władza cywilna winna troszczyć się o to, by nigdy, czy w sposób otwarty, czy ukryty, nie była naruszana z powodów związanych z religią równość obywateli w dziedzinie prawa, należąca przecież do wspólnego dobra społeczności, i żeby wśród obywateli nie miała miejsca dyskryminacja. Wynika z tego, iż niegodziwie postępuje władza publiczna, jeśli za pomocą siły albo strachu, albo innych środków chce narzucić obywatelom wyznawanie albo odrzucenie jakiegokolwiek religii albo przeszkodzić komukolwiek we wstąpieniu do wspólnoty religijnej albo w opuszczeniu jej. Tym bardziej wykracza się przeciwko woli Bożej oraz świętym prawom osoby i rodziny narodów, kiedy w jakikolwiek sposób używa się siły w celu zniszczenia albo ograniczenia religii czy to w całej ludzkości, czy w którymś kraju albo w określonej grupie ludzi” (Vaticanum Secundum, deklaracja *O wolności religijnej* (*Dignitatis Humanae*). *O prawie osoby i wspólnot do wolności społecznej i cywilnej w sprawach religijnych*, <http://www.kns.gower.pl/vaticanum/vaticanum.htm>, 14 XII 2008, g. 16.00).

⁴² Paweł VI, *Populorum progressio*, http://www.kns.gower.pl/pawel_vi/pawel_vi.htm, 15 XII 2008 r., g. 19.00.

⁴³ Vaticanum Secundum, konstytucja duszpasterska *O Kościele w świecie współczesnym* (*Gaudium et spes*), <http://www.kns.gower.pl/vaticanum/vaticanum.htm>, 14 XII 2008 r., g. 12.30.

stwierdzeniu sposób wzajemnego usytuowania państwa i Kościoła **jest sprzeczny z aksjologią demokracji** – jeżeli bowiem suwerenem jest naród, to może on udzielić autonomii danej organizacji, ale tylko w zakresie funkcji reprezentacyjnej. W przeciwnym razie, jeśli udziela autonomii w zakresie szerszym, sam siebie pozbawia suwerenności. Ponadto, wypada stwierdzić już całkowitym *contradictio in adiecto* jest udzielanie (na zasadzie wzajemności) suwerenności narodowi, na przykład przez przyznanie przez Kościół autonomii jego państwu. Należy więc przyjąć, iż udzielając autonomii państwu („sferze politycznej”) suwerennego narodu – Kościół sam się spod tej suwerenności wyłącza.

W ten sposób ograniczona suwerenność nie jest, jak wiadomo, suwerennością w demokratycznym rozumieniu tego terminu. Można przypuszczać, iż zaakceptowanie przez Sobór Watykański II odrębności państwa zarówno w sferze instytucjonalnej, jak i kompetencyjnej w rzeczywistości jest jedynie uznaniem pozornym i wynikało z obranej przez Jana XXIII drogi powrotu do apolitycznej misji Kościoła. Warto dodać, że dzięki temu posunięciu Kościół mógł bez przeszkód przeciwstawiać się wszelkim, wymierzonym w jego stronę próbom politycznej instrumentalizacji. Powyższe stwierdzenie zdaje się potwierdzać inne oświadczenie pochodzące z *Gaudium et spes*, w myśl którego „autonomia w sprawach ziemskich” oznacza zdaniem ojców soborowych, iż „rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami”⁴⁴. Za „fałszywą” jednak uznał tę autonomię wówczas, gdy korzystający z niej człowiek „wyłamuje się spod wszelkiej (*omni*) prawa bożego”⁴⁵.

Mimo, iż w konstytucji *O kościele w świecie współczesnym* nie pojawia się słowo „demokracja”⁴⁶, a ponadto stwierdzono w niej, iż „Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną, ani nie wiąże z żadnym systemem politycznym”⁴⁷, inne papieskie i soborowe enuncjacje mniej lub bardziej pośrednio wskazują na jeden preferowany przez Kościół ustrój – demokrację. W ustępie konsty-

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Słowo „demokracja” znalazło się natomiast w indeksie wydania urzędowego *Gaudium et spes*. Wskazano tam ustępy mówiące o ustroju politycznym, a demokracji przypisano określenie *laudatur* (K. Grzybowski, B. Sobolewska, *Doktryna polityczna i społeczna papieża (1789–1968)*, Warszawa 1971, s. 188).

⁴⁷ Vaticanum Secundum, konstytucja duszpasterska *O Kościele w świecie współczesnym (Gaudium et spes)*, <http://www.kns.gower.pl/vaticanum/vaticanum.htm>, 15 XII 2008 r., g. 14.30.

tucji *Gaudium et spes* napisano bowiem: „W pełni odpowiadają naturze ludzkiej takie struktury polityczno-prawne, które by zawsze i coraz lepiej dawały wszystkim obywatelom bez żadnej dyskryminacji skuteczną możliwość swobodnego i czynnego udziału w zachowaniu zarówno podstaw prawnych wspólnoty politycznej, jak i zarządzaniu państwem, w określaniu pola działania i celów różnych instytucji oraz w wyborze władz”⁴⁸. Za godny aprobaty uznany został ustrój, w którym obywatele – wszyscy równi w prawach sprawują władzę ustrojodawczą i ustawodawczą, powołują instytucje państwowe oraz tworzą samorządy i organizacje. Sobór przyjął zasadę „równoważenia się” – *balance (aequilibrium)*⁴⁹. W sferze politycznej nie opowiedział się zdecydowanie ani za nieograniczoną wolnością, ani za nieograniczonym poddaniem jednostki państwu. Natomiast w związku z polityką społeczno-ekonomiczną, konsekwentnie, nie postulowano ani przewagi nieograniczonej własności prywatnej, ani monopolu własności społecznej⁵⁰. Zasada „równoważenia się” jest, zdaniem II Soboru, tą cechą struktury politycznej i społecznej, która pozwala zachować konieczną wolność i godność jednostki, „dobro wspólne”, wolność i swobodę działania Kościoła.

Założono, że jeżeli wszystkie równoważące się siły przyjmą zasady „wspólnego dobra” to ich realizacja zapewni pokój i rozwój zarówno każdej grupy, jak i całości. Ponadto, w myśl konstytucji *O Kościele w świecie współczesnym* „równoważenie się” gwarantuje jednostce równowagę pomiędzy jej godnością i podstawowymi prawami a poszczególnymi społecznymi strukturami⁵¹. Zagadnienie to rozwija w *Populorum progressio* Paweł VI. Na tej płaszczyźnie papież odwołuje się, jak pisze J. Majka „do prawa naturalnego nie tylko w celu formułowania zakazów, ale także formułuje pozytywne obowiązki poszczególnych podmiotów

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ „Pokój nie jest prostym brakiem wojny ani też nie sprowadza się jedynie do stanu równowagi sił sobie przeciwstawnych, nie rodzi się także z despotycznego władztwa, lecz słusznie i właściwie zowie się «dziełem sprawiedliwości» (Iz 32, 17). Jest on owocem porządku nadanego społeczeństwu ludzkiemu przez boskiego jego Założyciela, nad którego urzeczywistnieniem pracować mają ludzie pragnący coraz to doskonalszej sprawiedliwości” – oświadcza Sobór Watykański II (*Vaticanum Secundum*, konstytucja duszpasterska *O Kościele w świecie współczesnym (Gaudium et spes)*, ust. 78, <http://www.kns.gower.pl/vaticanum/vaticanum.htm>, 15 XII 2008 r., g. 16.30).

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem.

działania w skali międzynarodowej”⁵². W konstytucji silnie zaakcentowano zasadę równości: „Ponieważ wszyscy ludzie posiadający duszę rozumną i stworzeni na obraz Boga mają tę samą naturę i ten sam początek, a odkupieni przez Chrystusa cieszą się tym samym powołaniem i przeznaczeniem, należy coraz bardziej uznawać podstawową równość między wszystkimi”⁵³.

Wypada stwierdzić, iż wszystkie wysuwane w dokumentach soborowych postulaty ustrojowe odnoszone są, zgodnie z duchem *Pacem in terris*, do pojęcia „dobra wspólnego” – pojmowanego inaczej niż do tej pory, bo dynamicznie. Kościół, rozumiejąc potrzebę ciągłego dostosowywania swojej doktryny do zmieniającej się rzeczywistości uznał, iż formułowanie jakiegoś idealnego, ponadczasowego i niezmiennego modelu ustrojowego nie ma racji bytu. Za współczesne soborowi znaki czasu *Gaudium et spes* uznało fakt dokonywania się poważnych przemian społecznych politycznych, gospodarczych, kulturalnych, naukowych, technicznych, a także moralnych i religijnych. Zwrócono również uwagę na przeobrażenia pojęć oraz dążeń i ideałów. Znakiem czasu jest zdaniem Vaticanum Secundum dążenie wszystkich ludzi do wolności, równości oraz udziału w dorobku kultury.

Wprawdzie Konstytucja duszpasterska *O Kościele w świecie współczesnym* (*Gaudium et spes*) jednoznacznie stwierdza, iż „Kościół [...] nie utożsamia się z wspólnotą polityczną, ani nie wiąże z żadnym systemem politycznym”⁵⁴ w doktrynie katolickiej wyraźnie widoczne jest uznanie dla porządku demokratycznego – w jego wymiarze instytucjonalnym. „Jest więc jasne, że wspólnota polityczna i władza publiczna opierają się na naturze ludzkiej i należą do porządku określonego przez Boga, jakkolwiek forma ustroju i wybór władz pozostawione są wolnej woli obywateli”⁵⁵ – oświadcza II Sobór Watykański. Mamy więc w tej wypowiedzi odwołanie do wartości chrześcijańskich, które powinny stanowić funda-

⁵² J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, w: *Chrześcijańska myśl społeczna*, t. 2, Warszawa 1988, s. 384–385.

⁵³ Ibidem. Warto wspomnieć, iż jeszcze Leon XIII w słynnej *Rerum novarum* pisał: „niepodobna, aby w społeczeństwie ludzkim wszyscy byli równi, aby najniżsi zrównali się we wszystkim z najwyższymi (Leon XIII, *Rerum novarum*, http://www.kns.gower.pl/leon_xiii/leon_xiii.htm, 15 XII 2008 r. g. 20.15).

⁵⁴ Vaticanum Secundum, konstytucja duszpasterska *O Kościele w świecie współczesnym* (*Gaudium et spes*), <http://www.kns.gower.pl/vaticanum/vaticanum.htm>, 17 XII 2008 r., g. 12.30.

⁵⁵ Ibidem.

ment wszelkich form sprawowania rządów oraz uznanie (co prawda pośrednie) zasady suwerenności ludu, nie tylko jako jedyne go czynnika legalnie ustanawiającego ustrój polityczny, ale również podmiotu posiadającego prawo wyboru władz państwowych. Zarówno encykliki Jana XXIII i Pawła VI, jak i dokumenty soborowe podkreślają znaczenie pluralizmu udziału obywateli w życiu publicznym⁵⁶. Prawdopodobnie ten akcent najbardziej przybliżył stanowisko Kościoła w kwestii doktrynalnego uznania autonomii państwa ideologii liberalizmu. W tym miejscu warto przytoczyć wypowiedziane tuż po soborze słowa kard. F. Koeniga⁵⁷: „Kościół będzie egzystował w każdej formie społeczeństwa, nawet z każdą z tych form będzie współpracował, ale tylko do pewnego stopnia. Nie jest naczelnym zadaniem Kościoła powodować zmiany stosunków społecznych. Ale nie jest też jego zadaniem przeciwstawiać się takim zmianom [...]”⁵⁸.

Z całą pewnością **jedyną wyróżnioną przez Vaticanum Secundum formą ustrojową jest demokracja. Akceptacja przez soborowy Kościół demokracji polega jednakże na przyjęciu wyłącznie jej sfery instytucjonalnej.** Wybór przez suwerenny naród formy sprawowania rządów oraz instytucji ją sprawujących jest jakoby narzędziem realizacji „porządku ustanowionego przez Boga”, jedyne go i prawdziwe go, czyli tego, który ustanawia Kościół katolicki⁵⁹. Dokumenty soborowe krytykują jed-

⁵⁶ Jak bowiem czytamy w konstytucji: „W pełni odpowiadają naturze ludzkiej takie struktury prawno-polityczne, które by zawsze i coraz lepiej dawały wszystkim obywatelom bez żadnej dyskryminacji skuteczną możliwość swobodnego i czynnego udziału w uchwalaniu zarówno podstaw prawnych wspólnoty politycznej, jak i w zarządzaniu państwem, w określaniu pola działania i celów różnych instytucji oraz w wyborze władz” (ibidem).

⁵⁷ Długoletni arcybp. Wiednia, następnie przewodniczący Sekretariatu dla Niewierzących.

⁵⁸ F. Koenig, *Kościół i demokracja dziś*, „Tygodnik Powszechny”, z 31 maja 1964, cyt. za: R. S. Czarnecki, *W 40-lecie Konstytucji duszpasterskiej Gaudium et spes*, „Przegląd Religioznawczy” 2005, nr 1, s. 131.

⁵⁹ Vaticanum Secundum, deklaracja *O wolności religijnej (Dignitatis Humanae)*. *O prawie osoby i wspólnot do wolności społecznej i cywilnej w sprawach religijnych*, <http://www.kns.gower.pl/vaticanum/vaticanum.htm>, 17 XII 2008, g. 13.00; Vaticanum Secundum, konstytucja duszpasterska *O Kościele w świecie współczesnym (Gaudium et spes)*, <http://www.kns.gower.pl/vaticanum/vaticanum.htm>, 17 XII 2008 r., g. 12.30. Paweł VI, *Populorum progressio*, http://www.kns.gower.pl/pawel_vi/pawel_vi.htm, 17 XII 2008 r., g. 14.00; Paweł VI, *Octogesima adveniens*. List Apostolski do kardynała Maurice Roy, http://www.kns.gower.pl/pawel_vi/octogesima.htm, 15 XII 2008 r., g. 18.00.

nakże liberalny model demokracji, a Paweł VI w liście *Octogesima adveniēns* wręcz potępia „liberalizm filozoficzny” twierdząc, iż oparty został na błędnych podstawach⁶⁰. Wiadomo, że pod pojęciem „demokracja” może kryć się różnorodna treść. Jeżeli chodzi o ramy funkcjonowania państwa i zakres praw jednostki, może istnieć demokracja „totalitarna” albo „wolnościowa”. Z kolei mając na uwadze ustrój społeczno-gospodarczy mówi się o demokracji opartej na własności społecznej lub na własności prywatnej⁶¹. Kościół formułując swoje stanowisko w kwestii demokracji przyjął metodę „równoważenia się”. W myśl doktrynalnych wypowiedzi *Vaticanum Secundum* i ich wyżej nakreślonej analizy **modelem najbardziej odpowiadającym realiom współczesnego świata jest specyficzny model ustroju mieszanego, z całą jednak pewnością oparty na aksjologii chrześcijańskiej.**

Summary

Vaticanum Secundum distinguished a single form of political system: democracy. Yet the Church's approval of democracy comprises its institutional realm only. The Vatican Council's documents deny the liberal model of democracy, and Paul VI actually condemned 'philosophical liberalism' in his letter *Octogesima adveniēns*, when he claimed that it was based on erroneous foundations. Formulating its attitude to democracy the Church adopted a method of 'balancing out'. According to the doctrinal statements of *Vaticanum Secundum* and their analysis outlined above, the model which is best adjusted to the modern reality is a specific mixed system, which obviously needs to be based on Christian axiology.

⁶⁰ Paweł VI, *Populorum progressio*, http://www.kns.gower.pl/pawel_vi/pawel_vi.htm, 17 XII 2008 r., g. 14.00.

⁶¹ K. Grzybowski, B. Sobolewska, *Doktryna polityczna i społeczna papieżstwa (1789–1968)*, Warszawa 1971, s. 189.

