

Koncepcja relacji Kościoła i państwa w nauczaniu społecznym Jana Pawła II

Autor tekstu: **Paweł Borecki**

Relacje instytucjonalne między Kościołem a państwem nie stanowiły pierwszoplanowego przedmiotu rozważań w nauczaniu społecznym Jana Pawła II. Dla rekonstrukcji papieskiej koncepcji odniesień wymienionych podmiotów pomocne okazują się zatem zwłaszcza wypowiedzi na temat praw człowieka, roli Kościoła i duchowieństwa we współczesnym świecie, czy miejsca pierwiastka konfesyjnego w życiu publicznym. Dodatkową przeszkodą w ustaleniu papieskiej koncepcji stosunków między Kościołem a państwem jest terminologia występująca w wypowiedziach społecznych Jana Pawła II, mająca przede wszystkim charakter religijny i teologiczny, a nie prawniczy.

Podstawą społecznego nauczania Jana Pawła II stał się dorobek doktrynalny Soboru Watykańskiego II. Jego afirmacji dowodzi w szczególności testament papieża. *Stojąc na progu trzeciego tysiąclecia „in medio Ecclesiae”, pisał Karol Wojtyła w swej ostatniej woli w 2000 r. pragnę raz jeszcze wyrazić wdzięczność Duchowi Świętemu za wielki dar Soboru Watykańskiego II, którego wraz z całym Kościołem – a w szczególności z całym Episkopatem – czuję się dłużnikiem. Jestem przekonany, że długo jeszcze dane będzie nowym pokoleniom czerpać z tych bogactw, jakimi ten Sobór XX wieku nas obdarował. Jako Biskup, który uczestniczył w soborowym wydarzeniu od pierwszego do ostatniego dnia, pragnę powierzyć to wielkie dziedzictwo wszystkim, którzy do jego realizacji są i będą w przyszłości powołani. Sam zaś dziękuję Wiecznemu Pasterzowi za to, że pozwolił mi tej wielkiej sprawie służyć w ciągu wszystkich lat mego pontyfikatu.* [1]

Podczas *Vaticanum Secundum* w oficjalnym dokumencie Kościół Katolicki uznał nowoczesne, świeckie i religijnie pluralistyczne państwo jako prawomocną formę społeczną. [2] Charakter przemian doktryny Kościoła w omawianej dziedzinie pozwalał mówić wręcz o końcu ery konstantyńskiej. Sobór, wypowiadając się 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 rozdziału Kościoła i państwa. Dokumenty soborowe we wspomnianej dziedzinie charakteryzują się wysokim stopniem ogólności oraz terminologią o niewypracowanej wykładni w nauce prawa wyznaniowego i konstytucyjnego. Można jedynie przypuszczać, że przyczyną tego była kontrowersyjność problematyki oraz krótki stosunkowo okres bezpośrednich prac nad właściwymi dokumentami. [3]

Kościół od czasu *Vaticanum II* uznał autonomię rzeczywistości doczesnej. Z kolei respektowanie autonomii doczesności implikowało dowartościowanie państwa (wspólnoty politycznej) wyrażające się w poszanowaniu jego odrębności kompetencyjnej i instytucjonalnej. Ojcowie soborowi uznali bowiem, że *Wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne.* [4] Towarzyszyła temu gotowość rewizji dotychczasowego układu stosunków z państwem, a zwłaszcza prawnie uprzywilejowanego statusu Kościoła. [5] Nie było to jednak tożsame z bezwzględną afirmacją zasady równouprawnienia związków konfesyjnych. [6] 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 [...].* [7] Wynikało to z uznania przez Kościół apolityczności jego pierwotnej misji. [8] Ojcowie soborowi odstępując zatem od ideału państwa integralnie katolickiego nie zaakceptowali 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. 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 kulturowych światopogląd niereligijny. Do pozytywnej treści wspomnianej wolności zaliczono: rządzenie 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 religijnymi. [9] Kościół

zatrzymał 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*[...]. [10] Nie wyrzekł się instytucjonalnej obecności we wspólnocie międzynarodowej, [11] 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*. [12]

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* [Kościół - przyp. P. B.] *nie chce wtrącać się w rządy ziemskiego państwa. Nie żąda dla siebie żadnej prerogatywy prócz tej, aby pomocą Bożą mógł służyć ludziom miłością i wiernym posługiwaniem*. [13] Uległy zatem zmianie cele publicznego zaangażowania Kościoła, stała się nim przede wszystkim obrona praw osoby ludzkiej, rodziny, czy troska o dobro wspólne, poza aspektami ściśle religijnymi. Rewizji uległy także metody działania. Koncepcja Kościoła jako Ludu Bożego implikowała aprecjacje laikatu, za jego bezpośrednie zadanie sobór uznał pozytywną zmianę 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*. [14]

Za podstawową gwarancję wolności religijnej w aspekcie wspólnotowym sobór uznał nieingerencję państwa w sprawy wewnętrzne związków wyznaniowych, z zwłaszcza zakaz prawnej i administracyjnej reglamentacji instytucjonalnej sfery ich działalności — kształtowania stanu kapłańskiego oraz obsady stanowisk duchownych, komunikacji z władzami i wspólnotami religijnymi za granicą, budownictwa sakralnego, a ponadto wykonywania praw majątkowych. [15] Wolność sumienia i wyznania w nauczaniu soboru nie została powiązana zatem z instytucją rozdziału Kościoła i państwa, lecz tylko z jego 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 społeczne i państwowe, [16] a władza państwowa jest zobowiązana popierać w środkach masowego przekazu w szczególności wartości religijne. [17] *Porządek spraw doczesnych należy odnowić w ten sposób, by nie naruszając właściwych mu praw, uzgodnić go z normami, wynikającymi z podstawowych zasad życia chrześcijańskiego*. [18] Krytycznie w związku z tym oceniono przypadki usuwania formacji religijnej z nauczania młodzieży. Łączyło się z tym zdecydowane odrzucenie przez Kościół laicyzmu, tzn. doktryny [...], *która usiłuje zbudować społeczeństwo nie licząc się wcale z religią, a wolność religijną obywateli zwalcza i niszczy*. [19]

Nauczanie Soboru Watykańskiego II w sprawie relacji między Kościołem a państwem, wyrastając z pogłębionej refleksji Kościoła nad samym sobą i miejscem w pluralistycznym świecie, miało heterogeniczny charakter. Odzwierciedlało ideowy kompromis, łączyło bowiem m.in. treści tradycyjnej doktryny politycznej papieżstwa, wyartykułowanej przede wszystkim przez Leona XIII z elementami o rodowodzie liberalnym. [20] 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 jurydykacji, 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 światopoglądową. [21] Stanowisko Soboru w omawianej dziedzinie zdradzało wpływ wypracowanej przez Jacques'a Maritain'a *chrześcijańskiej koncepcji państwa świeckiego*. [22] Przewartościowanie katolickiej nauki społecznej w dziedzinie refleksji nad państwem potwierdził Paweł VI w przemówieniu z 22 maja 1968 r. stwierdzając, *że 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*. [23] Preferowany przez *Vaticanium II* system relacji między państwem a Kościołem najlepiej zdaje się oddawać formuła - „wolny Kościół w wolnym państwie”. [24]

Jan Paweł II podjął próbę sprecyzowania doktryny soborowej w dziedzinie stosunków państwo — Kościół, a zarazem wzbogacił ją o nowe elementy. W jego nauczaniu występowały

także nawiązania do dokumentów doktrynalnych papieża z okresu przedsoborowego. Wypowiedzi społeczne papieża charakteryzowały 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”. Ponadto wypowiedzi te odznaczały się dystansem wobec głównych, konkurencyjnych nurtów ideowych minionego stulecia – liberalizmu i socjalizmu (komunizmu). Jakkolwiek papież nie obawiał się przy tym akcentować swej ideowej tożsamości, to obca mu była jednak zarówno tendencja integrystyczna (konserwatywna) jak i progresystyczna, bowiem obie uznane zostały za zagrożenie w procesie urzeczywistnienia *Vaticanum II*. Kościół, czytamy w *Liście do Prefekta Kongregacji Nauki Wiary, jak ów ewangeliczny szafarz umiejętnie „wyjmuje ze skarbca swego rzeczy stare i nowe” [...], w bezwzględnym posłuszeństwie dla Ducha Prawdy, którego Chrystus dał Kościołowi jako Boskiego Przewodnika. A Kościół dokonuje tego subtelnej osądu poprzez autentyczny Urząd Nauczycielski*. [25] Orientacja antropocentryczna stanowiła, obok rygorystyki moralnej, cechę 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 [...]*. [26] Jest to, jak głosi encyklika *Centesimus annus*, jedyne źródło inspiracji, z którego czerpie nauka społeczna Kościoła. [27] Następnym tego rodzaju postawy było szczególne 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 ludzkiej. [28] Ich respektowanie stanowiło zasadnicze kryterium odniesień Kościoła do współczesnych państw. W szczególności afirmacji ustroju demokratycznego towarzyszyło przekonanie: *Nie może [...] istnieć prawdziwa demokracja, jeżeli nie uznaje się godności każdego człowieka i nie szanuje jego praw*. [29] Prawa te zakorzenione w nienaruszalnej godności ludzkiej nie mogą być w sposób nieograniczony przedmiotem procedur demokratycznych. [30] Przestrzeganie praw człowieka zostało uznane przez Stolicę Apostolską za warunek *sine qua non* zachowania ładu społecznego i pokoju między państwami.

Szczególnej aprecjacji w wypowiedziach społecznych Jana Pawła II podlegała 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 określała sferę nieingerencji nie tylko władzy państwowej, lecz także społeczeństwa w świat wewnętrzny osoby, oznaczała szacunek dla sumienia każdego człowieka oraz niedopuszczalność narzucania komukolwiek wyborów światopoglądowych przy respektowaniu prawa do wyznawania własnej „prawdy” bez pogardzania z tego powodu innymi. [31] Sumienie nie jest [...] *jednak absolutem, postawionym ponad prawdą i błędem; przeciwnie, jego wewnętrzna natura zakłada związek z prawdą obiektywną, powszechną i taką samą dla wszystkich, której wszyscy ludzie mogą i powinni poszukiwać*. [32] Najgłębszy wyraz wolności sumienia stanowiła zdaniem Jana Pawła II wolność religijna. Jako dotycząca *najbardziej intymnej strony ducha* została uznana wręcz za podwalinę bytu innych wolności [33], niezbędny czynnik dobra osoby i całego społeczeństwa, jak również osobistej samorealizacji każdego, [34] zaś jej poszanowanie za swego rodzaju probierz poszanowania innych podstawowych praw człowieka. [35] Papież nawiązując do soborowej *Deklaracji o wolności religijnej* dokonał uszczegółowienia oraz rozbudowy katalogu uprawnień przysługujących związkowi wyznaniowemu, 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, a na płaszczyźnie międzynarodowej - wolność wymiany informacji, w tym informacji i dorobku religijnego lub teologicznego, współpracy i solidarności o podłożu konfesyjnym, a zwłaszcza swoboda zebrań i spotkań o charakterze międzynarodowym czy powszechnym. [36] Stolica Apostolska uznała 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 taka wolność zabiega i ona mu wystarczy*, stwierdził Jan Paweł II w *Orędziu do Konferencji Episkopatu Polski* w 1997 r. [37] Jest rzeczą symptomatyczną, że papież w swych rozważaniach zdawał się jednak pomijać uprawnienia wspólnotowe wyznawców światopoglądu niereligijnego.

Afirmacji wolności religijnej w wymiarze wspólnotowym towarzyszyło uznanie przez Stolicę Apostolską zasady równości 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*. [38] Papież dopuścił, co prawda wyjątkowo, pewną aprecjację, w szczególności prawną, określonych wyznań przez władzę państwową, warunkowaną zwłaszcza przesłankami historycznymi, jednak przy zagwarantowaniu mniejszościom religijnym indywidualnej i wspólnotowej wolności. [39] Biorąc wszak pod uwagę integralny związek zasady równości związków wyznaniowych oraz wolności sumienia i wyznania, wykluczający nawet tak subtelne formy presji jak pozytywna dyskryminacja danej konfesji trudno powyższe stanowisko uznać za w pełni realistyczne. Zasada równości 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 Jesus. Kościół Chrystusowy, pomimo podziału chrześcijan, nadal istnieje w pełni jedynie w Kościele katolickim*, [40] 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 zasadniczo taką samą jak on wartość, zmierzając [...] tak jak on ku eschatologicznemu Królestwu Bożemu*. [41] „Równość”, będąca podstawą dialogu, czytamy we wspomnianym dokumencie, *dotyczy równej godności osobistej partnerów, nie zaś treści doktrynalnych* [...]. [42]

Wspomniana deklaracja pozostaje w wyraźnej opozycji wobec stanowiska prezentowanego przez Sobór Watykański II, który jak można sądzić, zakwestionował monopol Kościoła Katolickiego dysponowania religijną prawdą. *Kościół katolicki spostrzegł*, pisał po soborze B. Lambert, *że nie posiada monopolu na religijność* [...], *że Pan jest obecny incognito w religiach niechrześcijańskich i że w nich działa* [...]. [43] *Kościół katolicki*, czytamy w *Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, *nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte* [...], *niezadko jednak odbijają [one — P. B.] promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi*, [44] *prawdy, która [...] nie inaczej się narzuca jak tylko siłą samej prawdy* [...]. [45] Uprzednią bezdyskusyjną pewność posiadania Bożego objawienia podczas *Vaticanum II* zastąpiła wiara, że [...] *owa jedyna prawdziwa religia przechowuje się w Kościele katolickim i apostolskim* [...]. [46] *Dostrzeżono zarazem, iż wśród elementów i dóbr, dzięki którym razem wziętym sam Kościół się buduje i ożywia, niektóre i to liczne i znamienite mogą istnieć poza widocznym obrębem Kościoła katolickiego* [...]. [47]

Za podstawową gwarancję wolności religijnej została uznana w nauczaniu Jana Pawła II 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 jednakowej mierze szanowane, a jednocześnie czuwanie nad sprawiedliwym porządkiem publicznym.* [...] *Organizacja życia państwowego nie może w żadnym wypadku zastępować sumienia obywateli, ani ograniczać przestrzeni życiowej czy też zajmować miejsca stowarzyszeń religijnych*. [48] *Państwo*, stwierdził Prefekt Kongregacji

Doktryny 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 absolutnym tworem.* [49] Powyższe stanowisko należy łączyć z negatywną oceną ideologii ateistycznego materializmu, warunkującej zwłaszcza politykę państw komunistycznych wobec religii i Kościoła. [50] Następstwem tego jest uznanie neutralności ideologicznej państwa za jedną z podstawowych wartości porządku społecznego. Z drugiej strony papież dostrzegał niebezpieczeństwo ideologizacji także przesłania religijnego, wyrażające się w postawie fanatycznej czy fundamentalistycznej. Od wspomnianych postaw jednoznacznie się odciął stwierdzając, że wiara chrześcijańska nie jest ideologią zdolną ująć w sztywne schematy zróżnicowaną rzeczywistość społeczno — polityczną. [51] Nowatorskie rozróżnienie między wiarą a ideologią służy papieżowi do wykazania, że Kościół ze swej istoty nie ma aspiracji totalitarnych. [52]

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 szczegółowej treści, nadawanej zasadzie neutralności światopoglądowej państwa przez doktrynę prawa konstytucyjnego i wyznaniowego. Jan Paweł II zaakceptował wspomnianą zasadę wyłącznie w zakresie zabezpieczenia wolności w sprawach światopoglądowych, zarazem wykluczył jej interpretację prowadzącą do eliminacji wszelkich treści transcendentálnych z życia społecznego i państwowego, [53] 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.* [54] Z krytyką papieżstwa spotkała się jedynie bezpośrednia inkorporacja do państwowego systemu prawnego norm ściśle religijnych, jako podważająca funkcjonalną odrębność religii i państwa, co w konsekwencji może prowadzić do likwidacji wolności religijnej. [55] Jednocześnie poddano afirmacji bezstronność władzy politycznej w rozstrzyganiu spraw publicznych. Cecha ta 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 państwa. [56] Na podstawie powyższej analizy nasuwa się konstatacja, że przyjęta wykładnia była wewnętrznie sprzeczna, oznaczała zakwestionowanie samej istoty neutralności światopoglądowej państwa, polegającej na jego całkowitym niezaangażowaniu w sferę *sacrum*. [57] Wydaje się zasadne, że całkowita internalizacja zasady neutralności światopoglądowej państwa w istocie u Jana Pawła II nie nastąpiła. Świadczy o tym pełna aprobata dla obecności chrześcijańskich symboli religijnych w szkołach i urzędach publicznych, czy błogosławieństwo udzielone po wystąpieniu w roku 1999 na forum polskiego parlamentu. [58] Z niekonsekwentnym stanowiskiem Stolicy Apostolskiej w sprawie neutralności światopoglądowej państwa korespondowała opinia prefekta Kongregacji Nauki Wiary, iż *państwo całkowicie neutralne światopoglądowo nie może naprawdę zagwarantować wolności i tolerancji w społeczeństwie, bo na to musiałoby być samo wcieleniem najwyższych wartości moralnych i ludzkich.* [59]

Neutralność światopoglądowa w nauczaniu papieskim nie została utożsamiona 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 odznaczało się bezkompromisowym przekonaniem o istnieniu obiektywnego, powszechnie obowiązującego systemu norm moralnych, niezależnego od władzy państwowej, zarazem determinującego jej działalność. Następstwem tego było odrzucenie autonomii prawa i moralności. Tym samym nauczanie Jana Pawła II pozostawał 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 wartościami 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 Boga. [60] Tymczasem w zróżnicowanym światopoglądowo społeczeństwie stanowcze lansowanie systemu etyki maksymalistycznej o podłożu religijnym rodzi obawy o próby konfesjonalizacji państwa. W końcowym okresie swego pontyfikatu Jan Paweł II reprezentował stanowisko kwestionujące autonomię państwowego porządku prawnego wobec norm o wyraźnie religijnej konotacji, w szczególności nierozzerwalności małżeństwa, czy odrzucenia tzw. wolnych związków, w tym związków homoseksualnych. W przemówieniu do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej w dniu 28 stycznia 2002 r. papież wezwał specjalistów w zakresie prawa cywilnego, w tym sędziów, od unikania osobistego zaangażowania w cokolwiek, co może implikować współpracę na rzecz rozwodów, adwokaci zaś winni odmawiać wykorzystywania swej specjalności w celu przeciwnym sprawiedliwości, jakim jest rozwód. Owe papieskie wezwania skierowane do prawników bez względu na ich przekonania religijno-światopoglądowe można zasadnie uznać za godzące w zasadę niezależności i autonomii państwa, wręcz za wezwanie do sabotowania prawodawstwa państwowego w dziedzinie rozwodów. Nakazowy charakter wspomnianej wypowiedzi Jana Pawła II przywodzi na myśl bardziej wystąpienia papieża przedsoborowych, niż następcy Jana XXIII i Pawła VI.

Znamienne, że zarazem papież zdawał się pomijać milczeniem w swych wystąpieniach zasadę świeckości państwa. Wydaje się, że milczenie owo stanowiło wyraz postawy krytycznej wręcz negatywnej w odniesieniu do wspomnianej zasady ustrojowej, jej wymuszonej akceptacji wobec niemożliwości zmiany rzeczywistości politycznej w państwach laickich w dziedzinie stosunków konfesyjnych. Powyższe stanowisko znalazło pośrednie potwierdzenie w aprobacie ze Strony Stolicy Apostolskiej obecności pierwiastka religijnego w życiu publicznym, determinowania treści prawa państwowego przez partykularne normy religijno-moralne a nawet w postulatach wyróżnienia chrześcijaństwa w aktach prawnych tej klasy co Traktat Ustanawiający Konstytucję dla Europy. [61] Zdaniem kard. Josepha Ratzingera [...] *laickość jako taka nie jest ani doskonała, ani niezmiennie trwała [...] nie jest zdobyczą ostateczną.* [62]

Korelatem niekompetencji państwa w sferze religijnej stało się uznanie przez Kościół instytucjonalny swej niekompetencji w dziedzinie polityki, pojmowanej wszakże wąsko, jako działalność mającą na celu zdobycie i sprawowanie władzy państwowej. Stanowisko papieża wyraźnie potwierdziło rozróżnienie kompetencji duchowieństwa i wiernych świeckich w tej dziedzinie. *Katechizm Kościoła Katolickiego* głosi, że *do pasterzy Kościoła nie należy bezpośrednie 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 włączania się w aktywne uprawianie polityki — zwłaszcza wtedy, 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 formację sumień.* W opinii papieża [...] *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.* [63] Innymi słowy Kościół nie powinien i nie zamierza dać się wpłatać w wybór jakiegokolwiek bloku politycznego czy partyjnego, jak zresztą nie wyraża poparcia dla takiego czy innego rozwiązania instytucjonalnego czy konstytucyjnego, byle szanowało ono prawdziwą demokrację. [64] Pod koniec swego życia Jan Paweł II nie stronił wszakże od formułowania nad wyraz czytelnych dyrektyw w zakresie konkretnych wyborów politycznych, zwłaszcza opowiadając się za członkostwem Polski w Unii Europejskiej i zachęcając do pozytywnej w postawy w referendum akcesyjnym. Przytoczonym fragmentom papieskiej katechezy przeczy także stanowisko Stolicy Apostolskiej w sprawie Traktatu Ustanawiającego Konstytucję dla Europy. Kościół Katolicki zatem w praktyce nie wyrzekł się całkowicie ingerencji w sferę bieżącej polityki.

Stolica Apostolska w okresie minionego pontyfikatu uznała zasady odniesień między państwem (wspólnotą polityczną) a Kościołem, określone w soborowej konstytucji *Gaudium et spes*, tzn. zasady: autonomii i niezależności o sobie wymienionych podmiotów w ich dziedzinach oraz zdrowej współpracy. Formalnym wyrazem owej akceptacji stała się jurydyzacja wspomnianych dyrektyw w umowach konkordatowych zawartych w omawianym okresie, w tym w Konkordacie z 1993 r. z Rzeczpospolitą Polską [65]. W opinii Jana Pawła II powyższe reguły stanowią treść, jaką Sobór Watykański II nadał terminowi „rozdział Kościoła od państwa”. [66] Papież nie zaakceptował zatem generalnie systemu rozdziału lecz jedynie

jego specyficzną, partykularną interpretację. Przeciwwstawił jej wykładnię i praktykę wspomnianego systemu istniejące w ustrojach totalitarnych, zwłaszcza w komunistycznych, polegającej według Jana Pawła II na uznaniu monopolu państwa w sprawach doczesnych i ograniczeniu Kościoła do dziedziny duchowej, transcendentalnej. Tymczasem Sobór nakreślił wizję Kościoła „w świetle”. [67] W tym kontekście zasadne jest stanowisko, że papież negatywnie odnosił się także do rzeczywistości systemu rozdziału w szeregu państw demokratycznych, a wyrażającej się w laicyzacji życia publicznego.

Pontyfikat Jana Pawła II potwierdza całkowite zerwanie przez Kościół z koncepcją państwa katolickiego, co znalazło 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 sposobem państwo absolutne, którego powstaniu właśnie Kościół ma zapobiegać. Przez mariaż z państwem Kościół zniszczyłby zarówno istotę państwa, jak i istotę samego siebie.* [68] Zanegowane zostały zatem zasadnicze elementy systemu powiązania Kościoła i państwa. Nie było to jednak tożsame z akceptacją systemu rozdziału w interpretacji doktryny liberalnej czy socjaldemokratycznej, mimo przyjęcia niektórych elementów tego systemu, jak zasada neutralności ideologicznej państwa, czy zasada równouprawnienia wyznań. Jest zarazem znamienne, że sam termin „rozdział Kościoła od państwa” w wypowiedziach Jana Pawła II występował nad wyraz rzadko,

Stanowisko papieża w sprawie postulowanego modelu relacji państwo — Kościół okazało się niejednoznaczne. W kontekście całego pontyfikatu, zasadna jest konstatacja, że wizja odniesień wymienionych podmiotów znamionowała się historycznym rozwojem, przy istnieniu elementów stałych, wyrażających się szczególnie w zasadach relacji między Kościołem a wspólnotą polityczną wskazanych przez *Vaticanum II*. Zarazem ujawniały się niekiedy napięcia między założeniami teoretycznymi owej wizji a praktyką polityczną Stolicy Apostolskiej. Odrzucając zasadę prywatnego charakteru religii Jan Paweł II zdawał 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 religijnego. [69] Przyjmując bowiem soborową zasadę autonomii i niezależności Kościoła oraz państwa wykluczył jej interpretację jako separację, czy antagonistyczne przeciwstawienie obu podmiotów. Celem ich wzajemnych odniesień według Jana Pawła II miała rzeczywista współpraca koncentrująca się wokół wartości ogólnoludzkich — osoby ludzkiej, jej dobra, obrony godności człowieka, należnych mu praw, zabezpieczenia wolność oraz integralnego rozwoju jednostki. [70] Za optymalną formę prawną regulacji stosunków między Kościołem a państwem zwłaszcza w krajach postkomunistycznych papież uznał umowę międzynarodową. Wskazuje na to znacząca liczba tego rodzaju aktów zawartych podczas jego pontyfikatu. Wypada zatem stwierdzić, że 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. Podczas ostatnich lat pontyfikatu się dał się zaobserwować jednak pewien ideowy regres w kontekście założeń doktryny liberalnej w dziedzinie stosunków wyznaniowych oraz oczekiwań rozbudzonych przez Sobór Watykański II. Regres ów wyrażał się zwłaszcza w akcentowaniu ekskluzywności doktryny religijnej Kościoła Katolickiego oraz w postulatach oddziaływania pierwiastka religijnego na życie publiczne, szczególnie poprzez jego jurydyzację. To, czy sygnalizowany proces był zjawiskiem charakterystycznym jedynie dla schyłkowego okresu długiego pontyfikatu, czy też jest wyrazem pewnej trwałej tendencji w nauczaniu społecznym Kościoła Katolickiego, wykaże następca Jana Pawła II — Benedykt XVI.

*

Artykuł ukaże się w miesięczniku *Państwo i Prawo*

Zobacz także te strony:

[Doktryna polityczno-prawna św. Pawła](#)

Przypisy:

- [1] Ojciec Święty Jan Paweł II, Testament, Kraków 2005, s. 18 -19.
- [2] J. L. McKenzie, Kościół Rzymskokatolicki, Warszawa, 1972, s. 145, Słowo laicismus nie występuje jednak w żadnej z uchwał soborowych (zob. K. Grzybowski, B. Sobolewska, Doktryna polityczna i społeczna papieżstwa (1789- 1968), Warszawa, 1971, s. 184)
- [3] 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 pt. Problematyka relacji między Kościołem i państwem na Soborze Watykańskim II, "Życie i Myśl", 1980, nr 12, s. 40 - 45, zob. także B. Lambert, Życie wspólnoty politycznej, [w:] Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II, red B. Lambert, Warszawa, 1968, s. 363 - 364
- [4] Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, w: Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Poznań, 1967, s. 604
- [5] Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele..., [w:] op. cit., s. 605
- [6] Por. Deklaracja o wolności religijnej, [w:] op. cit., s. 418
- [7] Konstytucja duszpasterska o Kościele ..., [w:] op. cit., s. 604
- [8] Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele..., [w:] op. cit., s. 569
- [9] Por. Deklaracja o wolności religijnej, [w:] op. cit., s. 417
- [10] Konstytucja duszpasterska o Kościele..., [w:] op. cit., s. 605
- [11] Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele..., [w:] op. cit., s. 616 - 617
- [12] Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele..., [w:] op. cit., s. 605
- [13] Sobór Watykański II..., op. cit., s. 448
- [14] Dekret o apostołstwie świeckich, [w:] Sobór Watykański II..., op. cit., s. 392
- [15] Por. Deklaracja o wolności religijnej, [w:] op. cit., s. 417
- [16] Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele..., [w:] op. cit., s. 569 i s. 571
- [17] Por. Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli, [w:] Sobór Watykański II..., op. cit., s. 82
- [18] Dekret o apostołstwie świeckich, [w:] Sobór Watykański II..., op. cit., s. 386
- [19] Konstytucja dogmatyczna o Kościele, [w:] Sobór Watykański II ..., s. 142
- [20] 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 (K. Grzybowski, B. Sobolewska, op. cit., s. 178).
- [21] Por. F. Rodé, Wolność religijna a państwo według Soboru Watykańskiego II, [w:] Religia w życiu publicznym, red. B. Beize, Warszawa, 1995, s. 208 - 209
- [22] Według J. Maritain'a w państwie laickim o charakterze chrześcijańskim [...] element świecki i doczesny będzie miał w pełni rolę i godność celu i czynnika głównego - ale nie celu 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 anty-religii (J. Maritain, Humanizm integralny, Londyn, 1960, s.129)
- [23] M. Pietrzak, Prawo wyznaniowe, Warszawa 2003, s. 103.
- [24] Por. S. Pyszka, Katolicka nauka społeczna w pytaniach i odpowiedziach, Kraków, 1999, s. 69, J. Höffner, Chrześcijańska nauka społeczna, Kraków, bdw, s. 239; Czesław Strzeszewski w pracy pt. Ewolucja Katolickiej Nauki Społecznej, Warszawa, 1978, s. 159 uznał, że w świetle wypowiedzi soboru [...] najlepszym rozwiązaniem stosunku pomiędzy Kościołem a państwem [jest - dop. P.B.] neutralność, to jest przyznanie Kościołowi uprawnień z jakich korzystają wszystkie wolne stowarzyszenia

w kraju [...]. Jako przykład takiej pożądanej sytuacji podał realia stosunków państwo - Kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki.

[25] Jan Paweł II, List do Prefekta Kongregacji Nauki Wiary, "L'Osservatore Romano", 1988, nr 3 - 4, s. 15

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

[27] Jan Paweł II, Encyklika Centesimus annus, [w:] Encykliki..., op. cit., Kraków, 2000, s. 694

[28] 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

[29] 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

[30] Por. Jan Paweł II, Encyklika Evangelium vitae, [w:] op. cit., s. 867

[31] 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

[32] Orędzie Jego Świątobliwości..., op. cit., s. 16

[33] List o wolności religijnej Jasna Pawła II do Sygnatariuszy Aktu Końcowego Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie, www.opoka.org.pl

[34] Por. Jan Paweł II, Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia, "L'Osservatore Romano", 1988, nr 1, s. 3

[35] 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.

[36] Por. List o wolności religijnej..., op. cit.

[37] Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny..., op. cit., s. 981

[38] Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny..., op. cit., s. 18, por. Jan Paweł II, Encyklika Redemptor hominis, [w:] op. cit., s. 52

[39] Zob. Jan Paweł II Transcendentalne podstawy..., op. cit., s. 12 oraz Jan Paweł II, Papieskie Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju. Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju, "L'Osservatore Romano", 1988, nr 12 s. 32

[40] Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja "Dominus Iesus". O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła, Warszawa, bdw., s. 35

[41] Kongregacja Nauki Wiary, op. cit., s. 46 - 47

[42] Kongregacja Nauki Wiary, op. cit., s. 50

[43] B. Lambert, Zakończenie. Nowa wizja Kościoła jednego, świętego, katolickiego i apostołskiego, [w:] Nowy obraz Kościoła ...op. cit., s. 392 - 393

[44] Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Poznań 1967, s. 335

[45] Deklaracja o wolności religijnej, [w:] Sobór Watykański II... op., cit., s. 415

[46] Por. Deklaracja o wolności religijnej, [w:] op. cit., s. 414

[47] Dekret o ekumenizmie, [w:] op. cit., s. 206

[48] Jan Paweł II, Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia, "L'Osservatore Romano", 1988, nr 1, s. 3

[49] J. Ratzinger, Prawda, wartości, władza, Kraków, 1999, s. 82

- [50] Por. m.in.: Jan Paweł II, Encyklika Dominum vivificantem, [w:] Encykliki..., op. cit., s. 328 - 329, Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników Kongresu Teologów Europy Środkowowschodniej, [w:] Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny..., op. cit., s. 823
- [51] Pan Paweł II, Encyklika Centesimus annus, [w:] op. cit., s. 683 - 684
- [52] M. Zięba, Papieże i kapitalizm, Kraków, 1998, s. 187
- [53] Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. [w Lubaczowie, 3 czerwca 1991], [w:] Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny..., op. cit., s. 598
- [54] Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań, 1994, s. 511
- [55] Por. Orędzie Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II na XXIV Światowy Dzień Pokoju..., op. cit., s. 16
- [56] Encykliki Ojca Świętego..., op. cit., s. 816
- [57] Por. Kościół a państwo - współpraca zamiast podziału, "Biuletyn KAI", 1996, nr 26, s. 18
- [58] Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny..., op. cit., s. 950, 1087.
- [59] Laickość nie jest dana na zawsze. Z kardynałem Josephem Ratzingerem, prefektem Kongregacji Doktryny Wiary, rozmawia Michel Cool, "Gazeta Wyborcza", 1997, nr 98, s. 19.
- [60] Por. Jan Paweł II, Encyklika Veritatis splendor, [w:] op. cit., s. 747 i 750
- [61] Zob. Jan Paweł II zaniepokojony kształtem przyszłej konstytucji europejskiej, <http://www.kosciol-europa.pl/index002.php?id=11>
- [62] Laickość nie jest dana na zawsze..., op. cit.
- [63] Jan Paweł II, Katecheza o Kościele, nr 67 [28.07.1993], [w:] Ojciec Święty Jan Paweł II. O polityce, oprac. P. Słabek, Kraków 2001, s. 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 i zachowania praw człowieka. "Zastępstwo polityczne" Kościoła winno mieć zarazem charakter przejściowy i ograniczony w czasie. Szerzej na ten temat pisze m.in. B. Sorge w: Wykłady z katolickiej nauki społecznej, Kraków 2001, s. 252 i nast.
- [64] B. Sorge, op. cit., s. 234
- [65] Dz.U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318
- [66] Jan Paweł II, Pamięć i tożsamość, Kraków 2005, s. 123.
- [67] Tamże, s. 124.
- [68] J. Ratzinger, op. cit., s. 84
- [69] Por. Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny..., op. cit., s. 598 - 599
- [70] Zob. 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. 16 - 17

Paweł Borecki

Doktor, asystent w Katedrze Prawa Wyznaniowego Uniwersytetu Warszawskiego. Specjalność naukowa: prawo wyznaniowe. Autor artykułów i książek z zakresu prawa wyznaniowego.

[Pokaż inne teksty autora](#)



(Publikacja: 12-05-2005 Ostatnia zmiana: 12-05-2005)

[Oryginał.](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4136) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4136>)

Contents Copyright © 2000-2008 by Mariusz Agnosiewicz
 Programming Copyright © 2001-2008 Michał Przech

Autorem tej witryny jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.
Właścicielem witryny są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tej witryny i jakiegokolwiek ich części.

Wszystkie strony tego serwisu, wliczając w to strukturę podkatalogów, skrypty JavaScript oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tej witryny oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tej witryny i nie korzystać z jej zasobów.

Informacje zawarte na tej witrynie przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów serwisu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na witrynie. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki zawiera.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych serwisu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do redakcja@racjonalista.pl