

Krzysztof Wroczyński

Dla kogo konkordat? : o tożsamości i przyszłości Polski

Człowiek w Kulturze 6-7, 207-225

1995

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Krzysztof Wroczyński

Dla kogo konkordat?

0 tożsamości i przyszłości Polski

28 lipca 1993 roku podpisano w Warszawie nowy konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską. Poprzedni został jednostronnie zerwany przez komunistyczne państwo już w 1945 roku. Prace nad obecnym tekstem trwały kilka lat¹, a sam konkordat podpisywano z nadzieją, że kończy on ostatecznie okres niepewności w stosunku państwa do Kościoła katolickiego, że jest znakiem rzeczywistej przemiany. Czas wrogości do Kościoła zakończył się wraz z komunistycznym reżimem, ale powszechnie odczuwano potrzebę trwałych uzgodnień na przyszłość. Temu ma służyć uroczysta umowa konkordatowa. Niestety, do ratyfikacji konkordatu, jak dotąd, nie doszło na skutek politycznych układów w polskim parlamencie. Fakt ten szkodzi Polsce — zarówno jej obrazowi na zewnątrz, jak i wewnętrznej solidarności. Trzeba więc raz jeszcze przypomnieć, dla kogo i po co konkordat?

Brak ratyfikacji konkordatu jest nie mniejszym złem niż trwająca od dwóch lat „debata” na temat jego treści. Służy ona pokłóceniu i tak zdezorientowanych ludzi poprzez odświeżanie ideologicznych haseł przeszłości i rozbudzanie nieuzasadnionych obaw. „Debata” owa przeszła, jak się wydaje, kilka etapów, stosownie do politycznej koniunktury, gdy walka z Kościołem mogła dawać pewne korzyści. Pierwszy etap charakteryzował się tym, że uczestniczący w nim oponenti konkordatu albo w ogóle go nie znali, albo znali pobieżnie. Stąd poziom argumentów był na ogół żenujący, a nawet obraźliwy.

Później liczba zgłaszanych zastrzeżeń zmniejszyła się, aż wreszcie tekst trafił do komisji sejmowej. Ostatecznie brak ratyfikacji jest wynikiem kilku zastrzeżeń oponentów, które słusznie biskupi polscy ocenili jako możliwe do wyjaśnienia, ale nie renegocjacji. Nie życzy też sobie tego Stolica Apostolska.

Rozważania poniższe nie mają jednak na celu opisywania politycznych rozgrywek i niuansów, ale próbę odpowiedzi na pytanie „komu służyć ma konkordat?“, oraz wskazanie na różnorodność perspektywy, z jakiej można widzieć i oceniać tę wyjątkową umowę międzynarodową. Owa perspektywa często umyka w dyskusjach, które skupiają się na sprawach drugorzędnych bądź czysto technicznych.

W kręgu doświadczeń historii

Obszerna preambuła konkordatu wymienia szereg okoliczności, jakie skłaniają do podpisania, tej międzynarodowej umowy. Niektórych dziwi tak duża ich liczba, ale w istocie powodów jest wiele. Wśród nich podkreśla się między innymi rolę odegraną przez Kościół w tysiącletnich dziejach państwa Polskiego... Jest to zagadnienie bardzo obszerne samo w sobie, ale na niektóre wątki historii należy zwrócić uwagę.

Niewątpliwie decyzja, jaka zapadła na poznańskiej Górze Lecha prawdopodobnie jeszcze przed 966 rokiem — decyzja o przyjęciu chrztu przez księcia, dwór i lud, była aktem natury nie tylko religijnej. Historiografia jest co do tego zgodna². Była również decyzją natury politycznej. Podobnie polityczny charakter miały też i późniejsze starania Bolesława Chrobrego o erygowanie nowych biskupstw, a zwłaszcza arcybiskupstwa w Gnieźnie. Poprzez te decyzje Polska zyskiwała uznanie jako samodzielny twór państwowy w ramach Europy Zachodniej związanej z Rzymem. Konsekwencje tych decyzji były rozliczne i do dziś są badane przez historyków. Bo przecież w ten sposób Polska broniła się przed zaborczym działaniem Germanów (chrzest dokonał się za pośrednictwem Czech), włączała się w nurt kultury greckiej i rzymskiej, przejmowała organizację pań-

stwa wzorowaną na tradycjach rzymskich, zastępowała prawa plebienne prawem przyniesionym przez misjonarzy-kanonistów, tworzyła zręby dyplomacji, organizowała za pomocą Kościoła oświatę, dzieło misyjne (św. Wojciech) itp. Od początku zatem dziejów Polski Kościół i państwo sprzęgły się we wspólnym dziele.

Mieczysław A. Krapiec w interesującym szkicu pt. *Jeszcze Polska nie zginęła...* (i zresztą w wielu innych) podkreśla ten właśnie fakt. Wymienia też te momenty historii, w których religia chrześcijańska zdecydowanie przyczyniła się do „uratowania od rozpadu i zagłady samego narodu”. Dokonywało się to przez struktury organizacyjne Kościoła rzymskokatolickiego³. Sprzęgnięcie było zresztą obopólne. Próby likwidacji czy to państwa polskiego, czy całego narodu wiązały się zawsze z prześladowaniem Kościoła, a nawet próbą jego fizycznej likwidacji (np. w czasie ostatniej wojny).

Najważniejsze momenty, w których działanie Kościoła (współdziałanie z narodem) okazało się zbawienne dla państwa i narodu, to, zdaniem MA. Krapca, oprócz samego faktu chrztu 1) decydująca rola Kościoła w wyjściu Polski z rozbitcia dzielnicowego (Przemysław, Łokietek), 2) okres szwedzkiego „potopu” (obrona Częstochowy, śluby Jana Kazimierza we Lwowie), 3) okres rozbiorów Polski (gdy religia katolicka konsoliduje podzielony kraj), 4) okres II wojny światowej, 5) okres komunistyczny, 6) rola nauczania i autorytetu Jana Pawła II w zwyciężeniu spuścizny komunizmu i umocnieniu wiary w Polsce.

Można mnożyć przykłady świadczące o ścisłym powiązaniu racji polityczno-narodowych z misją Kościoła katolickiego w polskiej historii. Zwróćmy choćby uwagę na fakt, iż Polska przez stulecia jako *antemurale christianitatis* — przedmurze chrześcijaństwa, nie tylko wytworzyła wspaniały etos rycerski, tak sugestywnie opisywany przez Sienkiewicza, ale też wzmacniała przez to rację swego politycznego bytu i zyskiwała uznanie w Europie. Tym bardziej że Polacy broniąc wiary orężnie nie chrzcili mieczem (jak Krzyżacy). Podobnie kult Matki Bożej w naszym kraju, często niezrozumiały dla obcokrajowców i dysydentów, okazał się zbawienny w utrwalaniu tożsamości własnej, zwłaszcza w okresach wojen. To także opisuje Sienkiewicz.

Można również na rolę religii katolickiej w umacnianiu narodu i państwa polskiego spojrzeć niejako „od zewnątrz” — od strony wrogów, czy to niepodległego bytu państwowego, czy w ogóle naszego narodu. Staje się to szczególnie wyraziste po reformacji i wojnach religijnych w Europie (których Polska szczęśliwie uniknęła). Wtedy to bowiem wokół Polski (i Litwy) powstały państwa niekatolickie. Na północy kalwińska Skandynawia, na zachodzie luterzańskie Prusy, na południu husyckie Czechy i świat islamu, na wschodzie prawosławie. Rola religii katolickiej stała się wówczas, zwłaszcza w czasie wojen, szczególnie spajająca dla państwa i narodu. Tak też i państwa ościenne postrzegały Polskę w okresie wojen szwedzkich, a sytuacja stała się szczególnie wyrazista przed rozbiorami. Polskę ominęły co prawda wojny religijne, ale sytuacja polityczno-prawna tzw. dysydentów, czy ludności prawosławnej była licha. Kraje ościenne, dążące do osłabienia Polski (Prusy i Rosja kłóciły się już o sposób podziału Rzeczypospolitej) nalegały na poprawę sytuacji dysydentów. Chodziło głównie o udostępnienie im wyższych urzędów państwowych zarezerwowanych dotychczas niemal wyłącznie dla katolickiej szlachty⁴. Przyszli zaborcy rachowali (Rosja broniła praw ludności prawosławnej), iż ludność niekatolicka na wysokich urzędach będzie koniem trojańskim polskiej państwowości. Katolicka szlachta, biorąc pod uwagę polską rację stanu, nie zachowywała się mądrze⁵, a w kwestiach religii była nieprzejednana (łapówki brała, a głosowała po swojemu). Tymczasem caryca Katarzyna II w osłabieniu katolicyzmu widziała szansę na ostateczny koniec Polski. Niemało nabiedził się wszechwładny w Warszawie ambasador rosyjski książę Mikołaj Repnin, aby na sejmie 1768 roku wymóc prawa dla dysydentów (ale i to na krótko, bo Sejm Czteroletni niebawem wszystko uchylił). Sprawa z dysydentami jest dziś sprawą historyczną, ale pokazuje, jak dużą wagę przywiązywali zaborcy do rozmontowania w Polsce katolickiej większości. Scenariusz ten powtarzał się też w późniejszych czasach.

We wspomnianej pracy M.A. Krapiec zwraca uwagę na spajającą rolę katolicyzmu w okresie rozbiorów. W istocie tak było, wspólna wiara i tradycja spajała polską ludność w trzech zaborach, a jedno-

czesnie odróżniała od drapieżnych sąsiadów. Wystarczy przywołać tu tzw. teorię urzędowej narodowości w Rosji, aby zauważyć, jak obca była ona polskiemu duchowi i tradycji, jak bardzo zabór rosyjski różnił się od Rosji właściwej. Teorię tę sformułował (bardzo zresztą skrajnie) w czasach mikołajowskich Sergiusz Uwarow (minister w rządzie cara Mikołaja I). Z modyfikacjami przetrwała ona do końca caratu. Uwarow pisał: „Rosjanin miłujący swoją ojczyznę nie przystanie na wyzbycie się choćby jednego dogmatu naszego Prawosławia, tak jak nigdy nie zgodziłby się na kradzież choćby jednej perły z carskiej korony. S a m o w ł a d z t w o jest kamieniem węgielnym politycznego bytu Rosji. Na nim zbudowana jest wielkość rosyjskiego olbrzyma. Zbawienna przesłanka głosząca, że Rosja żyje dzięki duchowi potężnego, litościwego i oświeconego samowładztwa i jest przezeń chroniona, musi przeniknąć ludową oświatę i wraz z nią się umacniać. Do tych dwóch narodowych zasad dochodzi trzecia, nie mniej potężna Narodowość”⁶. Ani słowa tu o tak bliskiej Polakom tolerancji, o instytucjach demokratycznych, a pod strzechy nikt u nas nie niósł oświeconego samowładztwa. Uwarow rozumiał naród specyficznie (car również). Rosyjski lud to wyższa i szlachetniejsza forma społeczności niż społeczność zachodnia, pluralistyczna i liberalna. Rosyjski lud z natury jest karny i ofiarny, szanujący władzę i wrażliwy, bezwzględnie religijny, jednomyślny, nie ma innej woli niż wola cara⁷. Tradycja tolerancji, demokratyzmu i katolicyzmu odróżniała Polskę od Rosji.

Z drugiej strony na Zachodzie rozwijała się polityka germanizacyjna (zwłaszcza w okresie Kulturkampfu) zwalczająca Kościół katolicki, wokół którego gromadziła się ludność polska. Otto von Bismarck, polityk zdecydowany, ale ostrożny, z papieżem nie zadzierał, rozumiejąc znaczenie moralne Stolicy Apostolskiej, czego jednak na ogół w Prusach nie rozumiano (Bismarck proponował nawet papieżowi azyl w Prusach, gdyby ten musiał uciekać z Włoch, co wówczas zdawało się możliwe). Ale Polski katolicyzm i Kościół tępił, znany był z nieprzyjaznego stosunku do Polaków (w okresie powstania styczniowego, gdy współpracował z Rosją, i później, po 1871 roku). Sytuacja Kościoła katolickiego w zaborze pruskim i na Łużycach

była relatywnie znacznie gorsza niż w innych częściach państwa niemieckiego⁸. I znów racje narodowe i religijne splatały się w naszej historii.

Dla współczesnego pokolenia odległe w czasie historyczne prawdy nie zawsze są wiadome czy też żywo przeżywane. Niestety są, na skutek celowych działań, czy to zaborców, czy też rękodajnych władców Polski ostatniego czasu, zapoznane. O wiele bardziej przekonują bezpośrednie doświadczenia okresu okupacji hitlerowskiej i później stalinowskiego i komunistycznego reżimu. Są one bliższe czasowo i nie pozostawiają wątpliwości zarówno co do wpływu Kościoła katolickiego na popieranie sprawy narodowej i państwowej, jak też co do jego rzeczywistych osiągnięć we współpracy z wierzącym narodem.

Mieczysław A. Krapiec we wspomnianym szkicu kładzie nacisk na takie działania Kościoła katolickiego w tym okresie umacniające naród, jak: 1) niedopuszczenie do rozbicia Kościoła jako jedynej ogólnospołecznej organizacji niezależnej od panującego reżimu, 2) utworzenie niezależnego szkolnictwa katechetycznego, gdzie oprócz religii uczono również elementów polskiej kultury, 3) przełamanie marazmu i nieufności powstałego na skutek terroru w społeczeństwie polskim. Okazją stała się organizacja obchodów tysiąclecia chrztu Polski (działalność Kard. Stefana Wyszyńskiego), a następnie organizowanie się społeczeństwa wokół wspólnych celów (komitety budowy kościołów, ruch oazowy, nieformalne ruchy religijne i samokształceniowe itp.), 4) przeciwstawianie się ideologii i „filozofii” walki klas i przemocy lansowanej przez marksizm. Przeciwstawienie tej ideologii doktryny miłości bliźniego i solidaryzmu społecznego. W tej pracy szczególną rolę odegrał Kard. Stefan Wyszyński, następnie polski Papież Jan Paweł II, którego nauczanie stwarza zupełnie nową perspektywę dla przyszłości polskiego narodu i państwa w dziedzinie duchowego i materialnego rozwoju⁹.

Do tej charakterystyki należy też dodać ogólnie znaną działalność Kościoła katolickiego w okresie masowych strajków i stanu wojennego. Nie brak tu działań nawet heroiczych. Na tle powyższych uwag, dotyczących organicznego niemal powiązania w historii Polski

naszych narodowopoliitycznych racji z religią katolicką, można zadać pytanie, komu służyć będzie w przyszłości podpisany konkordat? Czy umocni on Polskę w relacjach międzynarodowych i czy broniąc wolności religijnej w kraju i realizacji prawa do religii utrwali polską tradycję i tożsamość?

Konkordat dziś

W preambule konkordatu wyrażone jest przekonanie, iż między Kościołem i państwem należy dążyć do trwałego i harmonijnego uregulowania wzajemnych stosunków oraz oświadczenie, iż Rzeczpospolita Polska uwzględniła swe zasady konstytucyjne i ustawy, a Stolica Apostolska dokumenty Soboru Watykańskiego II dotyczące wolności religijnej i stosunków pomiędzy Kościołem i wspólnotą polityczną... Te dwa ważne punkty preambuły nawiązują, jak się zdaje, do współczesnego rozumienia stosunków państwo-kościół i umowy konkordatowej. Rozumienie to bowiem ewoluowało w ciągu wieków i nieuwzględnienie tego prowadzi do poważnych nieporozumień i obaw (obaw o konstrukcję państwa wyznaniowego, o dyskryminację innych wyznań, o przywileje itp.).

Regulowanie stosunków wzajemnych w interesujących obie strony kwestiach poprzez umowę konkordatową ma bardzo starą tradycję. Za jeden z najstarszych uważa się konkordat wormacki z 1122 roku. Również Pierwsza Rzeczpospolita podpisywała konkordaty (1519 r., 1525 r., 1736 r.). Jednakże współczesne rozumienie konkordatu zaczęło kształtować się dopiero w wieku XIX, począwszy od konkordatu napoleońskiego, z 1801 roku¹⁰. Różnica między tym konkordatem i wcześniejszymi (feudalnymi) polegała na tym, że nie był on, jak w epoce feudalnej, przywilejem wydanym przez papieża na rzecz władcy świeckiego, ale przeciwnie: miał już charakter umowy dwustronnej (powstał w drodze rokowań między Napoleonem i Stolicą Apostolską) i pewnym ograniczeniom podlegały obie strony. Kon-

kordaty zawierane w XIX wieku w dużym stopniu wzorowały się na napoleońskim (bawarski 1817, pruski 1821, hiszpański 1851 i austriacki 1855). Konkordat austriacki, negocjowany przez kilka lat, kończył kilkadziesiąt lat trwający konflikt z Rzymem, spowodowany reformami józefińskimi", zmierzającymi do podporządkowania Kościoła państwu (Kościół uzyskiwał w tym konkordacie status religii dominującej, przez co Franciszek Józef I usiłował wzmocnić dynastię). Potraktowanie konkordatu jako umowy bilateralnej (międzynarodowej), gdzie stronami są państwa i Stolica Apostolska (przez stronę rozumie się biskupa Rzymu lub instytucję, za pomocą której papież kieruje Kościołem)¹², było ujęciem nowoczesnym, zgodnym z duchem czasu, ale oczywiście nie wykluczało ani konstrukcji państwa wyznaniowego, ani wynegocjowania przywilejów (jak np. we wspomnianym konkordacie austriackim). Było to tym bardziej możliwe, gdy dominującą rolę religii katolickiej gwarantowały konstytucje. W Polsce Konstytucja 3 Maja wyróżniała religię katolicką, konstytucja Księstwa Warszawskiego z 1807 roku uznała religię katolicką za religię państwową (przy zachowaniu ogólnej wolności w zakresie wyznania). Podobnie konkordat podpisany przez Rzeczpospolitą Polską a Watykanem 10 lutego 1925 roku przyznawał Kościołowi katolickiemu pewne przywileje. Wynikało to w dużej mierze z zapisów w Konstytucji, gdzie religia katolicka została wyróżniona (w słynnym art. 114 sformułowano zasadę „naczelnego stanowiska Kościoła katolickiego wśród równouprawnionych wyznań”). W związku z tym konstytucja marcowa określała zakres autonomii Kościoła katolickiego i tryb regulacji jego sytuacji prawnej inaczej niż dla innych wyznań¹³. Dzisiejsze rozumienie umowy konkordatowej różni się od XIX, a nawet XX-wiecznej praktyki. Stąd w preambule nawiązanie do Soboru Watykańskiego II.

Należy więc wskazać na niektóre przynajmniej elementy współczesnego rozumienia konkordatu w nawiązaniu do toczących się dziś w publicystyce krytyk i zasadniczych nieporozumień. Przede wszystkim, każdy konkordat jako umowa między Stolicą Apostolską a konkretnym państwem jest inny¹⁴. Nie ma ogólnego szablonu dla zawieranych konkordatów i nigdy go nie było. Zresztą byłby to nonsens,

zważywszy na fakt, że każdy kraj ma inne uwarunkowania historyczne i kulturowe, a umowa ma służyć konkretnym wspólnotom, a nie abstrakcyjnym wizjom. Jest umową konkretną, dwustronną. Niefrasobliwe przyrównywanie polskiego konkordatu do innych i wyciąganie z tego pochopnych wniosków jest dużym błędem. Trzeba więc powiedzieć, że polski konkordat uwzględnia polską tradycję i polskie doświadczenie historyczne. W wieku XIX, za sprawą wielkiego papieża Leona XIII, zarysowały się też zręby nowoczesnego ujmowania stosunku państwo-Kościół, w tym i problemu konkordatu. Niektóre elementy tej doktryny warto przypomnieć w kontekście dzisiejszych dyskusji nad tzw. „rozdzieleniem Kościoła od Państwa.” Istnieją, jak wiadomo, poważne naciski, aby taką formułę umieścić w nowej konstytucji. Encykliki społeczne Leona XIII, *Diuturnum illud* (1881) i przede wszystkim *Immortale Dei* — o chrześcijańskim ustroju państwa (ogłoszona przez papieża 1 listopada 1885 roku), powstały w dość dramatycznych okolicznościach doktrynalnych i praktycznych. Państwo kościelne nie istniało (od 1870 roku). Królestwo Włoch odmawiało Stolicy Apostolskiej jakiegokolwiek podmiotowości prawnej w stosunkach międzynarodowych⁵, szerzył się liberalizm prawniczy i polityczny (Mancini, Esperson). Odżył nawet duch koncyliaryzmu nawiązujący do poglądów Marsyliusza z Padwy, negujący hierarchiczną strukturę Kościoła, który miałby się upodobnić do świeckiej struktury politycznej demokratyzno-liberalnej. Encykliki były oczywiście odpowiedzią na toczące się wówczas zażarte dyskusje, ale zawarte w niej tezy mają znaczenie do dziś. Papież potwierdza pośrednie pochodzenie władzy państwowej od Boga, skoro człowiek jest z natury istotą społeczną (*Diuturnum illud*). Sprawy rodzaju ludzkiego Bóg powierzył dwom władzom: duchowej i doczesnej, które są autonomiczne i w zakresie swoich zadań doskonałe (*Immortale Dei*). Społeczność doskonała jest wówczas, gdy posiada wszystkie środki do realizacji swego celu. Przyjęto definicję kardynała Camillo Tarquiniego, w myśl której władza musi być pełna i posiadać wystarczające środki, jeśli społeczność ma być doskonała (*societas perfecta*). Z ustaleń encykliki wynikało szereg teoretycznych i praktycznych wniosków (również politycznych). Między innymi

i ten, że Stolica Apostolska posiada suwerenność i podmiotowość prawną w stosunkach międzynarodowych, nawet jeśli nie posiada terytorium. Terytorium nie wchodzi bowiem w zakres środków niezbędnych dla realizacji celów władzy duchownej (choć może być pomocne). Z ustaleń encykliki wynikały jednak i wnioski natury ogólniejszej.

Przede wszystkim, skoro ten sam człowiek ma zarówno cele doczesne jak i ostateczne, nadprzyrodzone, to władza duchowna i doczesna muszą działać dla dobra człowieka. Zarówno Kościół jak i państwo realizują boży plan. Sztuczny rozdział tych dwóch celów (doczesnego i wiecznego) w myśl encykliki byłby czymś niezrozumiałym. Zatem i negacja współdziałania władz byłaby czymś sztucznym, choć są one całkowicie autonomiczne, podobnie jak cele. Encyklika wskazuje, że państwo ma obowiązek uznawać religię i popierać jej rozwój¹⁶.

Encyklika rzuca więc światło na stosunki państwo-Kościół wewnątrz państwa (nie muszą być one antagonistyczne) oraz na podmiotowość Stolicy Apostolskiej w płaszczyźnie międzynarodowej. Papież opowiada się za rozwiązaniem konkordatowym. Z rozważań wynika nadto, iż posiadanie dóbr nie jest celem władzy duchownej, a jedynie może być pomocne przy realizacji jej suwerenności. Dobra mogą być zatem posiadane i na różnych drogach uzyskiwane (m. in. w drodze przywileju). Ale żadna forma posiadania i droga jej nabycia nie jest konieczna z uwagi na cel władzy duchownej i nie wpływa na jej suwerenność.

Zagadnienia poruszone w encyklice *Immortale Dei* i innych dokumentach dotyczących stosunku władzy duchownej do władzy doczesnej miały różnorodną interpretację wśród przedsoborowych kanoistów¹⁷. Sobór Watykański II ustalił współczesne rozumienie konkordatu. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* podkreśla autonomiczność wspólnoty państwowej i religijnej oraz konieczność zdrowej współpracy przy zachowaniu okoliczności miejsca i czasu. Deklaracja natomiast *Dignitatis humanae* proklamuje zasadę wolności religijnej w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym. Oznacza to prawo do swobodnego wyboru wyznania przez każdego człowieka (wymiar indywidualny) i prawo

wspólnoty (Kościoła) do wolnego działania w ramach wspólnoty politycznej (państwa)¹⁸. Z powyższych ustaleń płyną naczelnne postulaty dotyczące umów konkordatowych.

Z uwagi na wysuwane niekiedy w publicystyce zarzuty pod adresem konkordatu warto (za ks. J. Krukowskim) wskazać na podstawowe postulaty postrzegane w trakcie prac nad tym dokumentem¹⁹.

1) Postulat, aby w pierwszej kolejności „były uznane i respektowane prawa wszystkich obywateli i wspólnot religijnych do wolności religijnej”; 2) gotowość zrzeczenia się przez Kościół przywilejów zgodnie z zapisem w Konstytucji Dogmatycznej o Kościele (nr 76), iż Kościół „nie pokłada jednak swoich nadziei w przywilejach ofiarowanych mu przez władzę państwową; co więcej, wyrzeknie się korzystania z pewnych praw legalnie nabytych, skoro się okaże, że korzystanie z nich podważa szczerłość jego świadectwa, albo że nowe warunki życia domagają się innego układu stosunków”; 3) postulat pod adresem władz państwowych, aby samorzutnie zrezygnowały w przyszłości z przywilejów dotyczących nominacji na stanowiska biskupie.

W duchu tych właśnie postulatów i nowego ujęcia umowy konkordatowej po Soborze Watykańskim II dokonywano korekt w istniejących konwencjach²⁰ (konkordatach), włoskiej, hiszpańskiej i in., gdzie znajdowały się zapisy związane czy to z przywilejami, czy też państwem wyznaniowym. Polski konkordat (z 1993 roku) jest już umową w pełni nowoczesną i zgodną tak z polską konstytucją, jak i ustaleniami Soboru. Szczególnie zaś wszystkie ustalenia wynikają z *Przestrzegania prawa do wolności religijnej...*²¹, a nie z jakichś innych racji (interesu, przywileju itp.).

Wolność religijna w cieniu staromowy

Podpisany przez rząd Rzeczypospolitej Polskiej w 1993 roku konkordat jest konwencją w pełni nowoczesną. Zapisy w preambule mówiące o uwzględnieniu zasad konstytucyjnych Rzeczypospolitej i ustaw, o Soborze Watykańskim II, o twałości i harmonijności wza-

jemnych stosunków w przyszłości świadczą, że nie chodzi tu o żadne przywileje, dyskryminacje, wspaniałościomyślne zgody państwa itp. Chodzi o prawa katolików do wyznawania swojej religii. W preambule znajdujemy zapisy świadczące jeszcze dobitniej o charakterze obecnego konkordatu. Chodzi o odniesienie do osoby ludzkiej (każdej!) i jej godności. Czytamy mianowicie, iż umawiające się strony kierują się zasadami prawa międzynarodowego, łącznie z normami dotyczącymi poszanowania praw człowieka i podstawowych swobód oraz wyeliminowania wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji z powodów religijnych. Drugi zapis na ten temat podkreśla doniosły wkład Kościoła w rozwój osoby ludzkiej i umacnianie moralności. Na pierwszy rzut oka zapisy odwołujące się do godności każdego człowieka, czy też praw człowieka (nawet w preambule) mogą dziwić w umowie dotyczącej jedynie społeczności katolików.

Istotnie, konkordat formalnie dotyczy wyłącznie katolików (wymiar indywidualny) i Kościoła katolickiego (wymiar wspólnotowy). Jednakże istotą konkordatu jest obrona religii (podstawowego prawa człowieka)²² i w tym względzie jego ustalenia mogą mieć znaczenie szersze. I rzeczywiście, wynegocjowane w konkordacie uprawnienia dotyczące Kościoła, prawa do tworzenia odpowiednich struktur (diecezji, ordynariatów itp.), czy jego członków (np. prawa rodziców do religijnego wychowania dzieci), mogą być przedmiotem analogicznych zapisów w ustawach dotyczących innych kościołów. Praktyka ostatnich lat pokazała, że istotnie Sejm Rzeczypospolitej Polskiej uchwała ustawy o treści ściśle analogicznej do konkordatu dotyczące innych Kościołów (prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego i in.). Praktyka taka istnieje również w innych krajach²³. Konkordat jest nawet pewnym wzorcem, a biorąc pod uwagę długoletnią walkę Kościoła katolickiego o wolność religijną i jego w tym względzie zasługę, można powiedzieć, iż toruje on drogę wszystkim, którym swoboda wyznania leży na sercu. Można też na omawiane zagadnienie spojrzeć od strony negacji. W konkordacie nie ma żadnego zapisu, który uniemożliwiłaby innym wyznaniom uzyskanie upraw-

nienia analogicznego, w czym wyraża się wspomniana nowoczesność konkordatu.

Konkordat zmierza zatem przede wszystkim do ochrony prawa do religii katolików. Co właściwie znaczy prawo do religii? Nie jest ono dzisiaj kwestionowane w żadnym demokratycznym kraju²⁴. Uznają je wszystkie konwencje²⁵. Jaka jest zawartość tego uprawnienia? Szczegółowe wyliczenie elementów wchodzących w to uprawnienie jest bardzo szerokie. Konkordat wyznacza jedynie podstawowe ramy, mianowicie te elementy, które są całkowicie niezbędne i zgodne z potrzebami wiernych w dzisiejszych czasach. I tak na przykład chodzi o uprawnienie do indywidualnych praktyk religijnych, do zrzeszania się w Kościele i węższych społecznościach (parafialnych, oazowych), do uzewnętrzniania swych przekonań, do otrzymywania odpowiedniego wykształcenia religijnego (lekcje religii, kościelne ośrodki nauczania), do otrzymania posługi religijnej niezależnie od sytuacji, w jakiej się człowiek znajduje (w wojsku, szpitalu, więzieniu), do uroczystego obchodzenia świąt religijnych, a nawet do poszanowania przekonań religijnych człowieka ze strony innych obywateli. Podobnie Kościół, aby mógł pełnić swą misję, musi mieć podmiotowość publicznoprawną, autonomiczną strukturę hierarchiczną i terytorialną, możliwość kształcenia księży (seminaria duchowne) itp. Wszystko to wchodzi w zakres prawa do religii, a listę można rozszerzać.

Można jednak zwrócić uwagę, że przecież w obecnej Polsce wszystkie te przykładowo przytoczone uprawnienia są realizowane. Po co zatem konkordat? I, jak chcieli niektórzy, czy nie wystarczy zwykła regulacja ustawowa w prawie wewnętrznym? Gdy chodzi o sprawę drugą, to przyjęcie rozwiązania konkordatowego jest oczywiste, gdy wziąć pod uwagę hierarchiczną strukturę Kościoła i prawo kanoniczne. Głową Kościoła jest Papież i on jest ostateczną instancją i stroną w negocjacjach dotyczących pozycji Kościoła katolickiego w różnych krajach. Dlatego tak ważne było uznanie podmiotowości prawnej Stolicy Apostolskiej w kontaktach międzypaństwowych, o czym pisaliśmy wcześniej. Gdy chodzi o praktyczną realizację prawa do religii, to istotnie konkordat niewiele tu zmienia (jedynie np. w kwes-

tii skutków cywilnych ślubu kościelnego czy kilku innych sprawach). Co więcej, cały szereg uprawnień z tej dziedziny realizowany był i w czasach realnego socjalizmu (zwłaszcza od lat siedemdziesiątych). Nie o to tu jednak chodzi. Konkordat jest jednak uroczystą umową międzynarodową, dotyczącą prawa do wyznawania religii (przez katolików). Chodzi więc o gwarancje formalnoprawne, i to w bardzo ogólnym zarysie. Praktyczna realizacja prawa do religii może być nawet szersza niż przewiduje konkordat, jeżeli zajdzie taka potrzeba i jeśli będzie to zgodne z innymi ustawami. Jest charakterystyczne, jak często konkordat odwołuje się do polskiej sytuacji prawnej i przyszłych rozstrzygnięć i precyzacji ustawowych czy przepisów wykonawczych, pozostawiając szerokie pole możliwości w ramach umowy.

Pozostaje do rozważenia sprawa dość bulwersująca, a nawet groteskowa. Konkordat jest gwarancją swobód religijnych dla katolików (a w sensie nieformalnym nie tylko dla katolików) i jednocześnie nie zawiera żadnych przywilejów, czy to dla Kościoła katolickiego jako takiego, czy poszczególnych ludzi, katolików. Nie godzi w żadne inne wyznanie ani w osoby niewierzące, powinien więc być akceptowany przez tych wszystkich, którzy wolność religijną uważają za niezbywalne prawo człowieka. Jeśliby ktoś miał kwestionować konkordat, to ewentualnie ci, co nie uznają prawa do innej religii niż własna (niektóre odłamy fundamentów islamskich, niektóre sekty, wojujący ateści). A tymczasem konkordat budził sprzeciwy i polemiki nawet ze strony katolików²⁶. I nie chodzi tu jedynie o wąską grupę polityków i publicystów, którzy widzieli w tym interes polityczny, czy o grupy ekstremalne, ale dość szerokie kręgi społeczeństwa.

Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba sięgnąć do historii i uzmysłowić sobie spuściznę mentalną, jaka niewątpliwie pozostała po czasach komunistycznych. Nie jest to może jedyna przyczyna obecnych nieporozumień, ale z pewnością główna. Po drugiej wojnie światowej zapanował w Polsce reżim komunistyczny przywleczonego ze wschodu. Choć jego korzenie doktrynalne wywodzą się z idealistycznej filozofii niemieckiej (prymat państwa-ogółu przed jednostką — Hegel) i materialistycznej (Feuerbach, Marks, Engels) w zakresie

teorii rewolucyjnej praktyki klasykiem pozostawał W.I. Lenin. Komunizm był ideologią „globalną”, reglamentującą wszystkie aspekty życia społecznego i wszystkie instytucje społeczne. W ekonomii, przykładowo, oznaczał kolektywizację i nacjonalizację własności, w strukturze i funkcjonowaniu państwa — centralizm i prymat polityki przed prawem, w dziedzinie polityki — monopartyjność realną, w dziedzinie filozofii — materializm dialektyczny i historyczny, „upaństwowienie” kultury, w dziedzinie wartości — relatywizm, w dziedzinie religii — ateizm. Doktryna marksizmu-leninizmu wraz ze swą metodologią opisu i oceny zjawisk społecznych była wykładnią ideologii komunistycznej. Dla komunistycznych ideologów stosunek do zagadnień wiary i religii, stosunek do kościołów (zwłaszcza Kościoła katolickiego), do chrześcijańskich wartości czy konkordatu, w takim kraju jak Polska, był sprawą szczególnej wagi. U podstaw owego stosunku tkwił ateizm, a więc i negacja faktu, że religijność jest wpisana w naturę człowieka i że jest on istotą z natury otwartą na Boga. Wypracowano zatem w ramach ideologii komunistycznej cały system argumentacji i pojęć określających nowy stosunek do religii i Kościoła. Ten dialektyczny stwór, „nowo-twór”, pretendujący do obiektywności, korzystał z różnych filozoficznych nurtów: scjentyzmu, pozytywizmu itp. Stanowił swoistą nowomowę (używając terminologii G. Orwell), wyrażał bowiem nie tyle prawdę o człowieku i świecie, ile raczej ideologiczne i arbitralne przekonania jego twórców, a ściślej ideologii państwowej (zresztą ulegającej ewolucji). Komunizm przeminął, ale ten system pojęć i argumentacji pozostał w przekonaniach wielu ludzi stając się dziś „staromową”. Warto może przypomnieć, przykładowo, najbardziej obiegowe pojęcia owej „staromowy”, które dziś są zarzewiem dyskusji wokół konkordatu.

Niewątpliwie pojęciem kluczowym był „rozdziół Kościoła od państwa”. Formuły „rozdziółowe” znajdują się w konstytucjach wielu państw (Francji, Stanów Zjednoczonych), ale w państwie komunistycznym formuła ta odgrywała rolę szczególną. Pozwalała bowiem na stopniowe izolowanie struktur Kościoła od życia społecznego, w miarę jak państwo reglamentowało coraz to nowe jego dziedziny. Autonomia celów i struktur Kościoła i państwa, zinterpretowana jako

„rozdział”, stawała się więc dogodnym punktem wyjścia do walki z Kościołem. Sens „rozdziału” był inny niż np. we Francji (koncepcja państwa świeckiego), a tym bardziej w Stanach Zjednoczonych, gdzie oznacza on jedynie niewyróżnianie żadnego konkretnego Kościoła czy religii, ale nie oznacza rozdziału państwa od religii w ogóle²⁷. Przeciwnie, zasady religijne uznaje się oficjalnie za podstawę dla demokracji (stąd inwokacje, odwoływanie się do Bożego porządku itp.). Próby oparcia polskiej rzeczywistości społeczno-politycznej na tzw. wartościach chrześcijańskich szły w podobnym kierunku.

Zasadzie rozdziału Kościoła od państwa towarzyszyła zasada „neutralności światopoglądowej państwa”. W teorii oznaczało to przede wszystkim, że państwo nie jest wyznaniowe, że nie ma żadnej religii państwowej oraz że żadna religia czy Kościół z zasady nie są przez państwo wyróżnione. W praktyce formuła ta (wraz z kilkoma innymi, np. ze swoiście interpretowaną zasadą tolerancji²⁸) pozwalała na relatywizację wartości oraz niedostrzeganie wartości z punktu widzenia interesu państwa i narodu, również moralności. Ponadto zasada ta pozwalała na usuwanie z instytucji państwowych wszelkiej symboliki religijnej.

Ważną i bardzo znaną zasadą był postulat o „niemieszaniu się Kościoła do polityki”. W sytuacji państwa komunistycznego postulat ten był nieco groteskowy. Życie polityczne bowiem, w sensie swobodnego ścierania się różnych przekonań, „opcji” i interesów, na które ewentualnie mógłby oddziaływać Kościół, nie istniało. „Mieszanie się Kościoła w decyzje polityczne partii komunistycznej był nierealny. Była to najbardziej bałamutna zasada w słowniku staromowy, gdyż wszelka działalność publiczna (a nawet niekiedy prywatna) z założenia miała charakter polityczny. Jakakolwiek zatem publiczna działalność Kościoła mogła być poczytana za „mieszanie się” do polityki. Zwłaszcza zaś za działalność polityczną uważano próby oceny przez Kościół praktyki państwa komunistycznego. W istocie więc chodziło o reglamentację rozumienia dobra wspólnego (tylko organy państwa wiedzą, co dla narodu jest dobre).

Kolejną zasadą staromowy była teza, iż „religia jest prywatną sprawą obywatela”. Zasada ta dotyczyła zarówno wyboru wyznania,

jak i uzewnętrzniania przez człowieka swych przekonań religijnych. Oznaczało to, iż życie publiczne miało przebiegać tak, jakby problem Boga, wiary i religii w ogóle nie istniał²⁹. Zasada ta sprzyjała wprowadzaniu cenzury (w sprawach światopoglądowych) oraz tworzenia dwóch moralności, publicznej i prywatnej. Sugerowała też silnie propagandową tezę, że zagadnienia religii i wiary są z gruntu nieracjonalne, subiektywne, a nawet oddolne.

Wreszcie ważną tezą staromowy było przekonanie, iż „religia jest zjawiskiem wyłącznie kulturowym”. A więc jest zmienna w przestrzeni i w czasie. Przyjdzie też czas, kiedy w ogóle zaniknie. Podobnie wartości i zasady moralne są zmiennie i podlegają dialektycznym zasadom historii.

Można wskazać na wiele jeszcze zasad i argumentacji obecnej ideologii państwa komunistycznego. Pozostaje wszak niewątpliwe, że ten aprioryczny styl myślenia wciąż oddziałuje na stosunek ludzi do religii i Kościoła (zwłaszcza katolickiego) i utrudnia im właściwą ocenę podpisanego konkordatu i jego rzeczywistego znaczenia dla wolności religijnej i Polski³⁰. Wydaje się, że racjonalny namysł nad apriorycznymi schematami odziedziczonymi po nieodległej przeszłości i wyzbycie się nieuzasadnionych uprzedzeń pozwoli spojrzeć obiektywnie na sam konkordat. Odpowiedź na pytanie postawione w niniejszych rozważaniach — dla kogo konkordat? — wydaje się oczywista. W świetle doświadczenia historii współczesnego rozumienia umowy konkordatowej oraz prawa człowieka do religii można uznać go za kolejny krok w budowie wolnej, sprawiedliwej i suwerennej Polski.

PRZYPISY

1 Na temat historii powstania tego dokumentu istnieje szereg źródeł. Por. m.in. wywiad z ks. bpem Alojzym Orszulikiem: *Prawda o konkordacie*, Częstochowa 1994, s. 145–153.

2 Początki państwa polskiego były i są przedmiotem licznych badań fachowych. Wiele ustaleń jest jednak bezspornych, jak np. opisywane tu różnorodne cele i skutki chrztu, jak fakt wcześniejszego przenikania chrześcijaństwa na ziemię polskie (zwłaszcza w Małopolsce), jak fakt, że chrzest przyjął lud nieźle już zorgani-

zowany i centralnie rządzony oraz że chrystianizacja następowała stopniowo. Por. m.in. P. Jasienica: *Polska Piastów i Polska Jagiellonów*, Warszawa 1986.

3 M.A. Krąpiec konkluduje: „Tysiącletnia historia potwierdza, że Kościół katolicki i jego wiara nie jest tylko dodatkiem historycznym do polskości, ale jej składnikiem istotnym w skali makrospołecznej”. M.A. Krąpiec: *Jeszcze Polska nie zginęła...: Suwerenność... czyja?* Łódź 1990, s. 87.

4 Por. K. Krasowski i in.: *Historia ustroju państwa*. Poznań 1993, s. 156.

5 Na sejmie 1768 roku bez wielkiego trudu zgodziła się szlachta na niekorzystne ustalenia co do armii, byle nie dopuścić do *dominium absolutum* i na potwierdzenie tzw. praw kardynalnych (w dodatku gwarantowanych przez kraje ościenne).

6 W. Bruce Lincoln: *Mikołaj I*, Warszawa 1988, s. 256.

1 Por. *ibidem*, s. 265 i n.

⁸ Por. R. Bender: *Kościół katolicki i słowiańskie idee niepodległościowe*. „Chrześcijanin w świecie” nr 105 (1982), s. 1-8. Zupełnie odrębny rozdział stanowi udział Kościoła katolickiego, a zwłaszcza udział niższego kleru w krzewieniu idei niepodległościowej i organizacji powstań narodowych. Udział ten był ogromny i niekwestionowany. Por. *ibidem*, *passim*.

9 Por. M.A. Krąpiec: *Jeszcze Polska nie zginęła...*, s. 85-87.

•0 Por. K. Krasowski i inni: *Historia...*, s. 239.

1' Por. S. Grodzicki: *Franciszek Józef I*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1983, s. 118.

¹² J. Krukowski: *O naturze nowego konkordatu*, w: *Prawda o konkordacie...*, s. 37-38.

13 Por. K. Krasowski i in.: *op. cit.*, s. 362.

14 Por. J. Krukowski: *op. cit.*, s. 50-51.

15 Wiązało się to z obawami młodego Królestwa Włoch przed restytucją Państwa Kościelnego, co siłą rzeczy wiązałyby się z utratą terytoriów. Spory w tej sprawie były bardzo gwałtowne. Pomimo jednak tak zdecydowanej postawy Królestwa Włoch, autorytet Stolicy Apostolskiej w stosunkach międzynarodowych nie malał, ale przeciwnie — wzrastał. W latach 1870-1929 ilość przedstawicielstw dyplomatycznych wzrosła z 16 do 36. Por. R. Buchała: *Państwa a Stolica Apostolska*, „Chrześcijanin w świecie” nr 61 (1978), s. 10-13. Prawnomiędzynarodowa pozycja Stolicy Apostolskiej była przedmiotem monumentalnej pracy austriackiego prawnika Herberta Franza Kocka pt. *Die Völkerrechtliche Stellung des Heiligen Stuhls*, Berlin Zachodni 1975.

•6 W tym kontekście jest oczywiście zrozumiałe potępienie przez papieża różnych błędnych rozwiązań, takich na przykład teorii jak suwerenność ludu, pozytywizmu prawnego i politycznego, również teorii rozdziału Kościoła od państwa, teorii państwa jako wyniku umowy społecznej itd. Por. J. Majka: *Katolicka nauka społeczna*, t. 2, Warszawa 1988, s. 283.

17 Por. J. Krukowski: *O naturze...*, s. 43-45.

•8 Por. *ibidem*, s. 47-48.

19 Por. *ibidem*, s. 49-50.

²⁰ Por. *ibidem*, s. 48.

²¹ *Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską*, art. 5.

²² Por. A. Grześkowiak: *Konkordat a prawo do religii*, w: *Prawda o konkordacie...*, *passim*: „Konkordat trzeba widzieć jako normatywny wyraz uznania prawa katolików do religii. Zawiera on system prawnych gwarancji korzystania z prawa do religii w państwie, którego obywatelami są katolicy”, s. 59. Dalej zaś dodaje: „Prawo do religii jest tak ważne, że zostało uznane przez wszystkie międzynarodowe akty praw człowieka za jedno z fundamentalnych praw człowieka”.

²³ Por. J. Krukowski: *op. cit.*, s. 52-53: „Jest więc rzeczą słuszną, aby przedstawiciele Kościołów mniejszościowych i związków wyznaniowych wystąpili z inicjatywą wobec władz państwowych w celu uzyskania takich samych lub analogicznych gwarancji wolnościowych, jakie zostały wpisane do Konkordatu”.

²⁴ Por. A. Grześkowiak: *op. cit.*, s. 61 i n.

²⁵ Por. *ibidem*, s. 62-63. Niezależnie od badań psychologicznych, socjologicznych czy dogmatyczno-prawnych dotyczących prawa do religii podstawowa w tym wypadku wydaje się refleksja filozoficzna. Prawo do religii jest bowiem pierwszym prawem człowieka w sferze ducha (jak prawo do życia w sferze materii), gdyż najgłębiej motywuje postępowanie ludzkie do ostatniej chwili świadomego życia. Wielokrotnie na ten temat wypowiedział się w swych pracach Mieczysław A. Krapiec OP. Por. np. *O ludzką politykę!* Katowice 1993, s. 200-206 (zawarty jest tam komentarz do art. 18 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka).

²⁶ Na sprawę tę zwraca uwagę A. Grześkowiak w cytowanym artykule, s. 59-60, pisząc: „Trudno jest pojąć niektóre dyskusje prowadzone w Polsce nad konkordatem, tym trudniej, gdy krytyczne opinie o konkordacie pochodzą od samych katolików negujących bądź samą ideę konkordatu, bądź jego szczegółowe rozwiązania”.

²⁷ Por. K. Krasowski i in.: *op. cit.*, s. 213.

²⁸ Problem rozumienia tolerancji to zagadnienie odrębne związane nie tylko z ideologią komunistyczną. W interesującym nas aspekcie trzeba jedynie zaznaczyć, iż wolność religijna nie oznacza liberalizmu religijnego i indyferentyzmu (*Promiscuam religionum liberatatem*), tolerancja zaś nie oznacza relatywizmu prawdy. Mówi o tym już papież Leon XIII we wspomnianych wcześniej encyklikach. Por. J. Majka: *Katolicka etyka społeczna*, Warszawa 1988, s. 284.

²⁹ Warto przytoczyć tu wypowiedź ks. A. Maryniarczyka na łamach „Słowa — dziennik katolicki. Magazyn” (10-11-12 listopad 1995 s. 23). Autor analizując argumentację ideologii komunistycznej pisze: „Skutki tego typu myślenia o religii i religijności są do dziś odczuwalne. Dalej bowiem chce się budować ustrój państwa i organizować system oświaty i wychowania dla ludzi, którzy jakoby «z natury» mieli być a-religijni, a-moralni, a-racjonalni”.

³⁰ Zwracamy tu uwagę jedynie na elementy doktrynalne, zawarte w ideologii komunistycznej. Ponadto istniała cała sfera praktyki, która niestety polegała na kłamstwie i bałamutnej ideologii sprowadzającej zjawiska społeczne do nieustannej walki. Rola Kościoła katolickiego w dziejach Polski i Europy była przedstawiana (m.in. w podręcznikach szkolnych) w świetle zdecydowanie negatywnym, co uporczywie powtarzane wpływało na obraz katolicyzmu.