

Alfred Schilf

Jaka przyszłość dla konkordatów?

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 25/3-4, 3-8

1982

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

KS. ALFRED SCHILF

JAKA PRZYSZŁOŚĆ DLA KONKORDATÓW?

Podana przez ks. bpa W. Wójcika „średnia konkordatowa” z ostatniego, posoborowego okresu (2,27 konkordatu rocznie, czyli o 0,77 więcej niż przed Soborem¹) mogłaby wskazywać na duże ożywienie dyplomacji kościelnej. Czy cyfry w tym przypadku naprawdę jednak ukazują istniejące w Kościele tendencje? Ostatnie umowy między Kościołem a państwami wyrażają aktualne orientacje prawa publicznego? Należy się spodziewać, że wskaźniki przeciętnej będą nadal wzrastały?

W materii konkordatów pytań i wątpliwości jest znacznie więcej. Dotyczą one głównie przyszłości, ale nie oszczędzają również minionego okresu.

Na początku kilka refleksji w tej ostatniej sprawie, gdyż wydaje się, że przynajmniej w części, historia tłumaczy dzisiejszy stan zagadnienia oraz nasze opinie na jutro.

Pakty Laterańskie z 1929 r. były niewątpliwie mową jakością w dziedzinie stosunków między państwem a Kościołem i, po trudnych doświadczeniach francuskiego Prawa o separacji z 1905 r., wzbudzały wiele nadziei w kręgach kościelnych. Niektóre grupy posuwały się wręcz do hymnów pochwalnych na cześć osiągniętego porozumienia. La Civiltà Cattolica zatytułowała swój redakcyjny artykuł poświęcony wydarzeniu *L'ora di Dio* („Godzina Boga”)². Pierwsza euforia wnet jednak przygasła. Pius XI w dwa lata później uważał, że lepiej oddaje sytuację tytuł *Non abbiamo bisogno* („nie potrzebujemy”). Mimo pojawiających się wątpliwości z pozytywną i optymistyczną opinią spotkał się zawarty w 1933 r. z Hitlerem Reichskonkordat. Lecz i w tym przypadku, nie potrzeba tego udawadniać, optymizm okazał się przedwczesny. Konkordat istniał i obowiązywał a Kościół *Mit brennender Sorge* musiał bronić swoich praw przeciw narodowemu socjalizmowi. Jasnym się stało, że zawarte układy w intencji ich sygnatariuszy miały przede wszystkim na uwadze podporządkowanie sobie Kościoła — czytaj: zamknięcie mu ust i odebranie głosu w ważnych, podlegających jego kompetencji sprawach. Następne lata z całą ostrością ukazywały zasadność tej opinii. Kościół z taką świadomo-

¹ Wójcik W., *Rozwój powojennych konkordatów*, Prawo Kanoniczne 23 (1980), I, 22.

² La Civiltà Cattolica 80 (1929), I, 293—304.

soją chyba przeżywał ten okres skoro kard. A. Ottaviani, ostrożny zwykle w ocenach, nie wahał się podsumować tego rozdziału historii następującym gorzkim twierdzeniem: „Historia concordatorum, historia dolorum Ecclesiae”³.

Ale już wtedy, w czasie największej próby dla dyplomacji watykańskiej, powstawały przesłanki innego modelu stosunków państwo—Kościół. Ks. A. Delp w więzieniu nazistowskim pisał: „Przeoceniłiśmy znaczenie aparatu polityczno-kościelnego. Dla zbawczej działalności Kościoła nie ma żadnego znaczenia czy jakieś państwo utrzymuje stosunki dyplomatyczne z Watykanem. Wszystko zależy od rzeczywistej roli jaką Kościół odgrywa w danym państwie”⁴.

Autor powyższego nie był ani dyplomata ani prawnikiem. Wielu prawników podzielało jednak jego poglądy. Wymienić można jako przykład J. Maritain'a. Zarysowane przez niego propozycje rozwiązań daleko odchodzą od tradycyjnie stosowanej, powtórzyc wypadu — z mizernymi skutkami, praktyki. Nowy model mniej wiary daje instytucjom, preferuje natomiast ideały personalizmu.

J. Maritain w swoich analizach stawia hipotezę, że partnerami w sprawach religii i wiary są Kościół i osoba ludzka, „poprzez którą ta relacja przenosi się na teren socjalny”⁵. W ten sposób stronami w dialogu stają się Kościół i społeczeństwo, przy czym termin „Kościół” nie oznacza Papieża ani Watykanu, lecz społeczność wierzących (dzisiaj powiedzielibyśmy po prostu Lud Boży). Wymiana dokonuje się między osobami — wpływ Kościoła jest typu moralnego, duchowego. Staje się on ewangelijnym czynnikiem dla świata.

Oczywiście ten stan może być „opisany” a nawet zdefiniowany w formie prawnej. Jednakże takie prawo nigdy nie będzie miało charakteru konstytucyjnego — zawsze pozostanie deklaratorywnym. Uzasadniają je bowiem racje ontologiczne a nie pozytywistyczne — jego fundament tkwi w naturze rzeczy a nie jest rezultatem umowy.

Znaczenie konkordatu w takim kontekście ulega niewątpliwie znacznemu zrelatywizowaniu. Jego rola okazuje się drugorzędna, żadnych istotnych elementów nie wnosi on do układu sił w zakresie społecznej pozycji religii i Kościoła.

J. Maritain wymienia inne komponenty zagadnienia. Przede wszystkim pełna wolność ma decydujące znaczenie dla owocnej służby obywateli przez Kościół⁶. Sceptycyzm autora co do kwe-

³ Ottaviani A., *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, Roma⁴ 1960, II, 286.

⁴ Delp A., *Im Angesicht des Todes*, Freiburg 1958, 17.

⁵ Rossi E., *Il pensiero politico di J. Maritain*, Milano 1956, 276.

⁶ Maritain J., *L'homme et l'état*, Paris² 1965, 155.

stąpi czy można ją osiągnąć przy pomocy układów posiadał niestety, już wtedy, swoje głębokie uzasadnienie w historii.

Współczesny J. Maritain'owi, o znacznym wpływie na rozwój doktryny konkordatowej we Włoszech, L. Sturzo, jest w tym punkcie podobnego zdania⁷.

Sobór Watykański II, przynajmniej pośrednio, zaakceptował tę linię. Wprawdzie wyraźnie nie zajął się problemem konkordatów, ale bez wątpienia jego ustalenia odnośnie wolności religijnej mają duży rezonans również w materii umów Kościoła z państwami. Ich sens i przyszłość łączy się właśnie z gwarancją wolności. Konkordat daje jej morwą sankcję — oprócz podstawowej, jaką jest godność osoby ludzkiej, pojawia się zobowiązanie prawne. W ten sposób państwo wykraczające poza przysługujące mu kompetencje gwałci nie tylko prawa człowieka, ale również własną praworządność. Jest to z całą pewnością duże zabezpieczenie dla Kościoła, zwłaszcza tam gdzie dla państwa tylko prawo pozytywne posiada moc wiążącą.

Wydaje się, że na gwarancji wolności wyczerpuje się jednak rola konkordatu. Jest dzisiaj oczywistym, że nie może on być administracyjnym narzędziem ewangelizacji, podstawą przywilejów Kościoła czy jurydycznym wsparciem walki ideologicznej. Współczesne ideały (tolerancji, równości i laickości są bowiem głęboko zakorzenione w naszej świadomości i naznaczają pryncypia działań tak państwa jak Kościoła.

Wolność implikuje następujące dalsze zasady wzajemnych stosunków: autonomia i niezależność (każdej ze społeczności, neutralność światopoglądowa państwa, kooperacja dla dobra człowieka. Nie ma wątpliwości, że są to zasady odpowiadające naturze rzeczy. Tym bardziej zadziwia więc, że przez konkordaty odchodzi się często od nich. Kościół godzi się na ingerencję w niektóre swoje dziedziny, tłumacząc to koniecznością jakie ma nadzieję osiągnąć przez ściślejsze złączenie z państwem, ono rezygnuje ze swej laickości dostrzegając w tym również własny interes. Wydaje się, że nie jest to słuszną drogą na dalszą metę. Oportunizm może mieć w tej dziedzinie tylko doraźne efekty⁸.

Wanto zwrócić także uwagę, że tradycyjne pojęcie konkordatu zupełnie nie koreluje z naszymi dzisiejszymi koncepcjami Kościoła i państwa. Konkordat w tej formie zakłada bowiem i podkreśla strukturę hierarchiczno-prawną Kościoła oraz autorytatywny rys państwa. Przez wieki nie stwarzało to żadnych trudności.

⁷ Scarvaglieri G., *La libertà religiosa e la laicità dello Stato di L. Sturzo*, Roma 1973, 137.

⁸ Fischer E., *Trennung von Staat un Kirche*, Frankfurt² 1971, 297.

⁹ Fischer E., dz. cyt. 300.

Faktycznie utożsamiano bowiem Kościół z Papieżem a państwo z władcą. Był to w dużym stopniu model feudalny, głęboko zakorzeniony w powszechnej świadomości. Umocniła go potem filozofia Oświecenia utrzymując absolutyzm władzy, mimo, że rozpadły się dawne monarchie. Obie strony mogły więc łatwo usiąść do stołu, ułożyć się i zobowiązać swoich poddanych do przyjęcia podjętych ustaleń.

Dzisiaj wiele się z tej sytuacji zmieniło. Oczywiście nie w sensie, że Kościół przestał być hierarchiczny albo państwo utraciło swoje znaczenie siły przymusu. Na pierwsze miejsce wysunęły się jednak zupełnie inne cechy obu społeczności. Państwo odkryło w swej istocie demokrację, w Kościele zaś obudził się Lud Boży. Nie można więc nadal w dwustronnych odniesieniach podkreślać układów między „Papieżem a Cesarzem”¹⁰. „Dzisiaj dotychczasowy model stosunków Kościoła i państwa radykalnie się zmienił: już nie wierzchołki obu piramid (Papież i Król) lecz bezpośrednio obie społeczności wzajemnie się układają”¹¹.

Ich kooperacja nie tyle przybiera namy instytucjonalne ile wyraża się we wpływie moralnym Kościoła na społeczeństwo, by w ten sposób państwo mogło funkcjonować zgodnie z zasadami chrześcijańskimi. Kościół nie bazuje w swej działalności na faktach zawartych z właściwym rządem, lecz stara się kierować swoimi wiernymi, którzy następnie nadają właściwy bieg sprawom publicznym. Jasno stąd wynika, że poza wolnością Kościołowi nie potrzeba innych gwarancji dla wypełniania swojej misji. Jeżeli konkordaty mają więc dziś jeszcze rację bytu to właśnie dla potwierdzenia tej linii w konkretnych zróżnicowanych warunkach. Autorzy zwracają przy tym uwagę, że rzeczywista wolnościowo-demokratyczna konstytucja państwa jest najwłaściwszym zabezpieczeniem dla Kościoła¹². Waga dwustronnych umów wyraźnie w takim kontekście spada. W przypadkach natomiast w których partnerzy ujawniają rysy totalitarystyczne, układy i tak — jak uczy historia i nie tylko historia — nie mają szans na realizację. Ich znaczenia w tej sytuacji nie należy przeceniać.

Jaka jest więc perspektywa dla konkordatów? Z tego co powiedziano wyżej wynika uzasadnienie rezerwy jaka współcześnie cechuje naszą postawę wobec umów Kościoła z państwami. Pojawia się dzisiaj konieczność szukania nowych form koegzystencji Kościoła z państwem. Powinny one więcej niż dawne formy brać pod uwagę istotne elementy kształtujące układ wzajemnych sto-

¹⁰ v. Nell-Breuning O., *Wie sozial ist die Kirche*, Düsseldorf 1972, 38.

¹¹ Sebott R., *Kirche und Staat*, w: Beutler J., Semmelroth O., *Theologische Akademie*, Frankfurt 1976, XIII, 92.

¹² Fischer E., dz. cyt. 304.

sunków. Wraz z coraz pełniejszym zrozumieniem duchowej natury misji Kościoła rośnie awersja wobec dyplomacji jako fundamentowi tych odniesień. A że nie są to głosy odosobnione, pojawiające się jedynie na „bazie” Kościoła, niech świadczy wypowiedź biskupów, uczestników Synodu w Rzymie w 1971 r. W relacji z obrad grupy języka francuskiego czytamy: „Biskupi uważają, że należy wyjaśnić niepewną sytuację przedstawicielstw Stolicy Apostolskiej, aby nie były one w dalszym ciągu utożsamiane z ambasadami państw, lecz aby przez określenie ich działań ukazana została i zapewniona misja duchowa i uniwersalny obraz Kościoła. Biskupi uważają, że należy zaniechać erekcji nuncjatur tam gdzie ich aktualnie nie ma, powierzając większą odpowiedzialność episkopatowi lokalnemu”¹³.

Oczywiście nie jest to opinia jednoznaczna i powszechnie przyjęta, mimo, że pojawiała się w dokumencie roboczym Synodu Biskupów. Istnieją także głosy w obronie dyplomacji papieskiej¹⁴. Nie mniej nie ulega wątpliwości, że w sprawie konkordatów przeważa nurt „rozliczeniowy” — krytyczny w tej kwestii tak co do przeszłości jak i przyszłości. Dlatego pozostawia wątpliwości konkluzja wypowiedzi ks. bpa W. Wójcika: „W literaturze pojawiają się zdania o zmierzchu konkordatów w ich klasycznej formie, o zawieraniu w przyszłości układów najwyżej w poszczególnych sprawach oraz o mocy obowiązującej tych umów jedynie na sposób dzentelmeński. Przegląd porwojennych konkordatów, przed i posoborowych (każe przyjmować te wnioski z zastrzeżeniami”¹⁵. Naszym zdaniem niezupełnie widać zasadność tych zastrzeżeń.

Quale avvenire per i concordati?

I risultati degli sforzi diplomatici della Chiesa sono senz'altro molto più modesti di quanto lo speravano i protagonisti dei patti con lo stato. Per il passato vale in genere il giudizio del card. Ottaviani: *Historia concordatorum, historia dolorum Ecclesiae*.

E per il futuro? Le esperienze storiche hanno diminuito l'interesse a prolungare o ripetere nell'avvenire lo stesso modello dei rapporti fra le due società. È cambiata inoltre la base della soluzione del problema. Nella Chiesa si è risvegliato il popolo di Dio, la società civile diventa sempre più conscia del suo carattere democratico. Non si può più „organizzare le cose fra il Papa ed il Cesare”. Occorre istituire dei rapporti diretti fra la società spirituale e quella politica. La garanzia della libertà sembra esaurire i bisogni della Chiesa su

¹³ Osservatore Romano 31.10.1971, 3.

¹⁴ Benelli G., *Validità della Diplomazia Pontificia*, La Civiltà Cattolica 123 (1972), II, 268—278.

¹⁵ Wójcik W., art. cyt. 30.

questo campo, come dall'altra parte delinea i limiti dello stato, che non può „concedere” nè più nè meno.

Quindi la critica, ben fondata, di un modello troppo giuridico dei rapporti fra la Chiesa e lo stato e l'apertura verso un'altro, che però rimane sempre ancora non in tutto precisato.