

Między państwem a Kościołem – od autonomii do współpracy. Elementy chrześcijańskiej etyki życia społecznej

Wstęp

Jednym z istotnych problemów żywo dyskutowanych współcześnie w przestrzeni publicznej, zarówno w Polsce, jak i w innych krajach, jest zagadnienie relacji pomiędzy państwem a Kościołem. Politycy, dziennikarze, filozofowie, socjologowie czy publicyści, coraz częściej zgłaszają postulat wyraźnego, a niekiedy wręcz skrajnego, rozdziału państwa od Kościoła, w imię neutralności światopoglądowej tego pierwszego. Jednak ów postulat „laickości państwa” w praktyce oznacza często próbę sztucznego separowania społeczności politycznej od społeczności religijnej, która z kolei przechodzi w ich wzajemne przeciwstawianie i antagonizowanie. W ten sposób państwo świeckie staje się państwem ateizującym, utrwalającym przy pomocy środków administracyjnych, jeśli nie wprost wrogość, to przynajmniej obojętność wobec wartości religijnych.

W 76 numerze Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II, opatrzonego tytułem *Wspólnota polityczna a Kościół*, czytamy: „Wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne”¹. Autorzy konstytucji *Gaudium et spes* zwracają

uwagę na odmienną naturę państwa i Kościoła. Kościół, z racji swojego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym². Jednak obydwie wspólnoty, chociaż różne i autonomiczne, „służą powołaniu jednostkowemu i społecznemu tych samych ludzi. Tym skuteczniej będą wykonywać swoją służbę dla dobra wszystkich, im lepiej będą rozwijać między sobą zdrową współpracę, uwzględniając przy niej okoliczności miejsca i czasu”³.

Parafrazując słowa, w których niejako streszcza się pierwsza encyklika Jana Pawła II *Redemptor hominis*, „Człowiek jest drogą Kościoła” można powiedzieć, że jest on również „drogą państwa”⁴. Artykuł jest rozwinięciem tej myśli.

1. Człowiek jest drogą Kościoła

Posłannictwo, jakie Chrystus powierzył Kościołowi, nie ma charakteru politycznego, gospodarczego czy społecznego. Nakreślony przez Chrystusa cel misji Kościoła ma charakter religijny⁵. Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*, poddając krytyce koncepcje państwa totalitarnego i opiekuńczego, pisał, że „Kościół nie proponuje żadnych modeli”⁶. Jednak,

¹ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* nr 76 (dalej jako: KDK).

² Zob. tamże.

³ Tamże.

⁴ Por. A. Dylus, *Reforma państwa społecznego. Przebudowa strukturalna i przemiana mentalno-moralna*, w: Jan Paweł II, „*Centesimus annus*”. *Tekst i komentarze*, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998, s. 186.

⁵ KDK, nr 42.

⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 43.

mimo, iż zadaniem Kościoła nie jest poszukiwanie „trzeciej drogi” pomiędzy konkurującymi ze sobą modelami życia społeczno-politycznego⁷, pełniąc swoje funkcje duszpasterskie, stara się on na różne sposoby umacniać fundamenty życia społecznego. Wkład Kościoła w kształtowanie życia społecznego ma charakter egzystencjalno-doktrynalny. Ze względu na swoją uniwersalność, co podkreślają autorzy konstytucji *Gaudium et spes*, buduje on więź pomiędzy ludzkimi wspólnotami i narodami. Dlatego wszelkie tworzone przez człowieka instytucje chce wspierać w ich działalności i rozwoju⁸.

Jako ideę przewodnią Kościół proponuje, wyrastającą z przesłania zawartego Ewangelii, naukę społeczną. Klasyczna wizja społecznego nauczania Kościoła opiera się na przekonaniu, że człowiek jest osobą, oraz że ma on społeczną naturę. Ze społecznej natury człowieka wynika wzajemna zależność pomiędzy rozwojem pojedynczej osoby ludzkiej i rozwojem całego społeczeństwa. Stąd, jak twierdzi Sobór, „osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszelkich urządzeń społecznych, ponieważ z natury swej koniecznie potrzebuje ona życia społecznego”⁹.

Zagadnienie osoby i jej relacji do społeczeństwa należy do problemów interdyscyplinarnych. Posiada ono aspekt filozoficzny, socjologiczny, psychologiczny, historyczny. Niewątpliwie wszystkie te nauki pomagają wyjaśnić, na czym polega centralna rola człowieka w społeczeństwie i świecie. Pomagają również człowiekowi lepiej rozumieć samego siebie, jako „istotę społeczną”. Jednak, jak podkreśla Jan Paweł II,

w pełni prawdziwa tożsamość człowieka zostaje mu objawiona dopiero w perspektywie wiary¹⁰. Dlatego, uwzględniając i wykorzystując dorobek nauk humanistycznych i przyrodniczych, ostatecznym uzasadnieniem nauki społecznej Kościoła jest Objawienie. Wynika stąd, że „nauka społeczna ma sama w sobie wartość *narzędzia ewangelizacji*: jako taka głosi ona Boga i tajemnicę zbawienia w Chrystusie każdemu człowiekowi i z tej samej racji objawia człowieka samemu człowiekowi”¹¹. W perspektywie teologicznej podjęte zostają w jej obszarze takie zagadnienia, jak prawa człowieka, rodzina, wychowanie, powinności Państwa, ustrój społeczności narodowej i międzynarodowej, życie gospodarcze, kultura, wojna, pokój, szacunek do ludzkiego życia od poczęcia aż do naturalnej śmierci¹².

Dla chrześcijańskiej antropologii podstawą integralnego rozumienia człowieka jest Objawienie. Zarówno interpretacja, jak i poszukiwanie kierunków rozwiązywania aktualnych problemów współczesnego człowieka i ludzkości, wymaga uwzględnienia ich wymiaru teologicznego. Jedynie bowiem w perspektywie teologicznej można dostrzec w całej głębi i ostrości najgłębsze korzenie ludzkiej godności. Tym, który w pełni objawia człowieka samemu człowiekowi, bez którego człowiek pozostaje niezrozumiałą zagadką, jest Chrystus – Odkupiciel Człowieka. W osobie wcielonego Syna Bożego człowiek odnajduje fundament i ostateczne potwierdzenie własnej godności. W encyklice *Redemptor hominis* Jan Paweł II pisał: „Człowiek odnajduje w Nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek

⁷ Zob. M. Zięba, *Wspólnota polityczna w świetle „Centesimus annus”*, w: Jan Paweł II, *„Centesimus annus”*. Tekst i komentarze, dz. cyt., s. 134.

⁸ KDK nr 42.

⁹ KDK nr 25.

¹⁰ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 54.

¹¹ Zob. tamże.

¹² Tamże.

zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo¹³. Za każdym razem, gdy pozbawia się człowieka możliwości przeżycia w pełni własnego człowieczeństwa i nawiązania tej relacji solidarności i wspólnoty z innymi ludźmi, dla której został stworzony przez Boga, podlega on alienacji¹⁴.

Szczególnej wymowy nabierają słowa papieża poprzez fakt, że zostały napisane zaledwie trzydzieści cztery lata po zakończeniu drugiej wojny światowej. Człowiekowi mającemu w żywej pamięci ból Auschwitz i Gułagu, przeżywającemu kryzys prawdy i sensu, na progu swojej papieskiej posługi, Jan Paweł II obwieścił wielkość człowieka. Czyni to przypominając, że człowiek został odkupiony przez Syna Bożego¹⁵. Jedynie w Tajemnicy Wcielenia Syna Bożego, człowiek skażony fałszywym myśleniem o samym sobie, może znów odnaleźć prawdę o tym, kim jest, i jaka jest podstawa jego godności: „Jakaż wartość musi mieć w oczach Stwórcy człowiek, skoro zasłużył na takiego i tak potężnego Odkupiciela, skoro Bóg Syna swego Jednorodzonego dał, ażeby on, człowiek nie zginął, ale miał życie wieczne¹⁶”, pisał papież.

Zawarte w Ewangelii przesłanie stało się fundamentem, na którym została zbudowana europejska kultura. Jednak ewangelizacja dała początek nie tylko kulturze narodów wchodzących w skład Starego Kontynentu. Stało się ono cywilizacją, czyli określoną metodą „ustroju życia zbiorowego”¹⁷, która przyczyniła się w istotny sposób do ukształtowania duchowego oblicza całego kontynentu. Zwornikiem

dla budowanej na chrześcijaństwie cywilizacji stało się rozumienie człowieka w kategorii osoby. Znane z tradycji greckiej pojęcie „osoby”, w zetknięciu z chrześcijaństwem nabrało jakościowo nowego znaczenia. Z ożywczego dialogu greckiej filozofii z Objawieniem wyłoniła się idea człowieka jako osoby, która przekracza wszelkie ograniczenia i różnice, jakie mogą wynikać chociażby ze stanu urodzenia czy posiadania. Wyjaśniając wkład chrześcijaństwa w ukształtowanie pojęcia osoby, Joseph Ratzinger pisał: „Myśl grecka zawsze ujmowała poszczególne istoty, także poszczególnych ludzi, tylko jako indywidua. Powstają one w skutek przebiccia się idei przez materię. Powielenie jest więc zawsze czymś wtórnym; czymś istotnym byłoby jedno i powszechne zarazem. Chrześcijanin widzi w człowieku nie indywiduum tylko osobę. Wydaje mi się, że w tym przeskoku z indywiduum do osoby mieści się cała rozpiętość przejścia od starożytności do chrześcijaństwa”¹⁸.

Człowiek, będąc osobą, nie jest powielonym egzemplarzem tego samego gatunku, lecz jest kimś, kto na tle całego kosmosu jest jedyny i niepowtarzalny – jest czymś najwyższym i najistotniejszym¹⁹. W wydobyciu najgłębszej istoty osoby szczególną rolę odegrały dwa teksty zaczerpnięte z Pisma świętego. Pierwszym jest zawarty w Księdze Rodzaju opis stworzenia człowieka: „rzekł Bóg: Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. (...) Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 26-27). Słowa te wskazują na sięgający samego

¹³ Tenże, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 20.

¹⁴ Zob. tenże, Encyklika *Centesimus annus*, nr 41.

¹⁵ Zob. W. Wojtyła, *Alfabet Jana Pawła II*, Radom 2018, s. 95.

¹⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 10.

¹⁷ F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, Komorów 1999, s. 35.

¹⁸ J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, Kraków 2006, s. 162.

¹⁹ Zob. tamże.

Boga rodowód każdego bez wyjątku człowieka. Człowiek został stworzony nie tylko na obraz Boga, gdyż za ten w pewnym sensie można uznać całość stworzenia. Podobieństwo Boga nosi w sobie jedynie człowiek. Potwierdzeniem i dopełnieniem prawdy o boskiej genealogii każdego człowieka, stała się prawda wyrażona przez św. Pawła w Liście do Galatów: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Gal 3, 26-29). Jak zauważa Marek Jagodziński, wyeksponowanie przez chrześcijaństwo relacji każdego człowieka do Boga stało się przełomowym dla zrozumienia tożsamości i godności człowieka, jako tego, który jest osobą²⁰. Fundamentalnym celem, jakie postawił przed sobą Kościół, jest zabezpieczanie w każdym czasie transcendentnego charakteru osoby ludzkiej.

Jan Paweł II pisząc, w programowej dla swojego pontyfikatu encyklice *Redemptor hominis*: „człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa”, dał wyraz głębokiej pokory Kościoła wobec każdego pojedynczego człowieka, który wyrasta przed nim jako zadanie. Podstawową troską Kościoła, w każdym czasie, jest autentyczny rozwój człowieka i tworzonego przez niego społeczeństwa, czyli taki, który „zachowuje szacunek dla osoby ludzkiej we wszystkich jej wymiarach”²¹. Podstawowym zaś celem nauki społecznej Kościoła jest wyjaśnianie złożonej ludzkiej egzystencji,

poprzez badanie jej zgodności lub niezgodności z zawartą w Ewangelii nauką o człowieku i jego powołaniu doczesnym i zarazem transcendentnym²².

2. Troska o realizację dobra wspólnego

W artykule 1 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r., czytamy: „Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli”²³. Na płaszczyźnie rozważań konstytucyjnych „dobra wspólne” rozumiane jest jako „suma wszystkich instytucji i warunków, umożliwiających jednostkom i ich grupom osiągnięcie pełnego rozwoju – przez uporządkowane współdziałanie, optymalne wykorzystanie różnych środków prawnych (...) ekonomicznych (...), gospodarczych i kulturowych – gwarantujących prawa każdej osoby ludzkiej, a także warunkujących i zabezpieczających ład oraz sprawiedliwość społeczną, jak i umożliwiających zapewnienie trwałej i sprawiedliwej koegzystencji z innymi narodami”²⁴.

Nieco zapomniana współcześnie idea dobra wspólnego (*bonum commune*) w filozofii społecznej odgrywa kluczową rolę. Samo pojęcie dobra wspólnego, podobnie jak wiele innych, ważnych dla filozofii pojęć, pojawiło się już w starożytnej Grecji i Rzymie. Dla Platona i Arystotelesa stanowiło ono podstawę powstania społeczności i obowiązywania w niej prawa. W *Państwie* Platon pisał: „Prawu nie na tym zależy, aby jakiś jeden rodzaj ludzki był osobiście szczęśliwy, prawo zmierza do tego stanu dla całego państwa, harmonizując obywateli namową i przymusem, skłania ich do tego, żeby

²⁰ Zob. M. Jagodziński, *Antropologia komunijna*, Lublin 2015, s. 24.

²¹ Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 1.

²² Zob. tamże nr 41.

²³ Art. 1, Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz.U. Nr 78 poz. 483 ze zm.

²⁴ M. Zubik, *Refleksje nad „dobrem wspólnym” jako pojęciem konstytucyjnym*, w: tenże (red.), *Prawo a polityka. Materiały z konferencji Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego*, Warszawa 2007, s. 404.

się ze sobą dzielili tym pożytkiem, jaki każdy potrafi przynieść dla wspólnego dobra"²⁵. Również dla Arystotelesa celem państwa jest dążenie do zapewnienia szczęścia obywateli, stąd Stagiryta twierdzi, że „najlepszym ustrojem jest z konieczności taki, w ramach którego każdy bez wyjątku najlepiej się czuje i szczęśliwie żyje”²⁶.

Jak zauważa Stanisław Kowalczyk, pojęcie dobra wspólnego ma charakter analogiczny. Ponieważ istnieją różne społeczności, stąd ich dobro wspólne wiąże się z charakterem i celami poszczególnych społeczności. Częściowo inne jest zatem dobro wspólne małych społeczności, takich jak rodzina, i dużych, takich jak np. państwo²⁷. Rodzi się zatem pytanie: Jak sformułować jednolitą definicję dobra wspólnego?

Przywołane powyżej konstytucyjne rozumienie dobra wspólnego koresponduje z klasyczną wizją społecznego nauczania Kościoła. Człowiek jest ze swojej natury istotą społeczną stąd dobro każdego człowieka jest ściśle związane w sposób konieczny z dobrem wspólnym. Według definicji zawartej w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, „dobro wspólne to suma warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeszeniom, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwalają osiągnąć pełniej i łatwiej własną doskonałość”²⁸. Myśl tę rozwija *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wskazując trzy elementy, jakie obejmuje dobro wspólne. Po pierwsze: poszanowanie oraz popieranie podstawowych praw osoby

ludzkiej, do których należą możliwość urzeczywistniania i rozwoju swojego powołania, prawo do postępowania w zgodzie ze swoim sumieniem, prawo do ochrony życia prywatnego oraz prawo do sprawiedliwej wolności, także w dziedzinie religijnej²⁹. Po drugie: realizacja dobra wspólnego domaga się dobrobytu społecznego i rozwoju społeczności zarówno w wymiarze materialnym, jak i duchowym. Dlatego jednym z obowiązków władzy jest zapewnić każdemu to, czego wymaga prowadzenie prawdziwie ludzkiego życia, tj.: wyżywienia, odzieży, opieki zdrowotnej pracy, dostępu do kultury, informacji, prawa do założenia rodziny³⁰. Po trzecie: dobro wspólne stanowi pokój i bezpieczeństwo wszystkich. Stąd do obowiązków państwa należy obrona i popieranie dobra wspólnego społeczności cywilnej, obywateli oraz instytucji pośrednich³¹. M. Zubik słusznie zauważa, że argumenty zawarte w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* nie mają charakteru wyłącznie wyznaniowego³², i dlatego powinno się je uwzględniać również w dyskusji o charakterze naukowym.

Koncepcja dobra wspólnego zawarta zarówno w konstytucji *Gaudium et spes*, jak i w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, idzie w kierunku jego ujęcia personalistycznego. Na gruncie personalizmu wyróżnia się dwa istotne elementy składowe dobra wspólnego: zewnętrzny i wewnętrzny. Jak pisze S. Kowalczyk, element zewnętrzny dobra wspólnego ma profil społeczno-instytucjonalny. Jest to zespół struktur, instytucji (np. instytucji administracji pu-

²⁵ Platon, *Państwo*, Księga VII, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 519.

²⁶ Arystoteles, *Polityka*, Księga I, 1, 8.

²⁷ Zob. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 2005, s. 234.

²⁸ KDK, nr 26.

²⁹ Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1907 (dalej cyt jako KKK).

³⁰ Zob. tamże, nr 1908.

³¹ Zob. tamże, nr 1909.

³² M. Zubik, *Konstytucyjne refleksje nad „dobrem wspólnym” na tle przemian w Rzeczypospolitej Polskiej ostatniej dekady XX w.*, w: W. J. Wołpiuk, (red.) *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, Warszawa 2008, s. 58.

blicznej, kościelnej itd.), warunków ekonomicznych i społecznych, koniecznych dla realizacji przedmiotowo rozumianego dobra wspólnego. Z punktu widzenia personalizmu, istotniejszy jest element wewnętrzny dobra wspólnego. Ma on charakter ontologiczno-aksjologiczny. W tym sensie dobrem wspólnym jest integralny rozwój osoby ludzkiej i zespół niezbędnych do tego wartości³³.

Wyjaśniając podmiotowy sens dobra wspólnego Mieczysław A. Krapiec pisał: „Dobrem dla człowieka jest coraz pełniejsza aktualizacja potencjalności jego natury, w każdym indywidualnym przypadku inna – analogiczna. Człowiek dąży do *pomnażania* swego sposobu istnienia, do ubogacenia siebie. Do działania w kierunku osobowego dobra, czyli do realizacji swego statusu bytowego, skłaniają człowieka naturalne inklinacje, istniejące wewnątrz jego rozumnej istoty (...) Coraz to pełniejsze (na miarę naturalnych potencjalności jednostki) realizowanie swych bytowych aspiracji w zakresie poznania, miłowania, wolnej autodeterminacji jest tą *siłą atrakcyjną*, tym dobrem, które jest racją bytu działania każdej ludzkiej osoby i w tym sensie, tj. w sensie analogicznej tożsamości celu – stanowi dobro wspólne”³⁴. Charakter dobra wspólnego wyznacza sama ludzka osobowość. I tylko dobro tak rozumiane może stać się wspólną własnością wszystkich ludzi³⁵.

Personalistyczna analiza dobra wspólnego w sposób szczególny akcentuje jego dwa elementy: osobowy wymiar oraz wspólnototwórczy charakter. Fundamentem, który je scala, jest zdolność osoby do podmiotowego bycia we wspólnocie w różnych wymiarach

jej społecznego zaangażowania. Ową zdolność Karol Wojtyła określił mianem „zdolności do uczestnictwa”³⁶. W studium *Osoba i czyn* krakowski personalista pisał: „Dobrem wspólnym jest nie tylko cel działania wypełnianego w jakiejś wspólnocie, rozumiany czysto przedmiotowo, ale jest nim zarazem i nawet przede wszystkim to, co warunkuje i niejako wyzwała uczestnictwo w osobach działających wspólnie i przez to kształtuje w nich podmiotową wspólnotę działania. Jeżeli dobro wspólne możemy pojmować jako cel, to w tym podwójnym znaczeniu: przedmiotowym i podmiotowym zarazem”³⁷.

Powyższa definicja wymaga komentarza. Otóż przez wyzwalane uczestnictwo można rozumieć twórczą podmiotowość osoby ludzkiej, której wyrazem są: jej pomysłowość, kreatywność, zdobyte wykształcenie, kompetencje zawodowe, zdolność do podejmowania wielorakich społecznych inicjatyw czy podejmowania odpowiedzialności. Na gruncie tak rozumianego uczestnictwa fundamentalnym dobrem wspólnym każdej wspólnoty nie są złoża naturalne czy pomnażane zasoby materialne, lecz ludzki potencjał. Dlatego, z punktu widzenia personalizmu, głównym celem struktur tworzonych zarówno w obrębie państwa, jak i Kościoła, jest supremacja osobowego dobra człowieka. W tym też sensie Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens*, politykę określił jako „roztrofną troskę o dobro wspólne”³⁸.

Sformułowana na gruncie dobra wspólnego zasada uczestnictwa jest jedną z najważniejszych zasad katolickiej nauki społecznej. Jest ona wyrazem społecznej sprawiedliwości. Zasada ta postuluje dopuszczenie do realizacji

³³ Zob. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność*, s. 236.

³⁴ M. A. Krapiec, *Ja-człowiek*, Lublin 2005, s. 337.

³⁵ Zob. tamże, s. 338.

³⁶ Zagadnieniu temu poświęcona jest ostatnia część studium Karola Wojtyły *Osoba i czyn* zatytułowana *Zarys teorii uczestnictwa*, zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 301-335.

³⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 320-321.

³⁸ Jan Paweł II, encyklika *Laborem exercens*, nr 20.

dobra wspólnego wszystkich sektorów, warstw oraz grup społecznych. Zasada uczestnictwa, jako norma etyczna, dopomina się powszechnego udziału w podejmowaniu decyzji co do życia społecznego oraz w ich wykonywaniu. Wszyscy członkowie wspólnoty sprawiedliwie, odpowiedzialnie i proporcjonalnie, powinni być dopuszczeni do uczestnictwa w życiu społeczności, do której należą, i którą współtworzą, tj. do aktywnego kształtowania jej struktur, jej wielowymiarowego i wszechstronnego rozwoju oraz pełnego działania³⁹.

Z przywołanego na początku niniejszego punktu 1 art. Konstytucji RP wynika koncepcja służebnej roli państwa i jego organów wobec obywateli, jako jednej z konsekwencji uznania państwa za ich dobro wspólne⁴⁰. Państwo jest dobrem wspólnym nie dlatego, że wszyscy mają wobec niego obowiązki, lecz dlatego, że służy ono rozwojowi wszystkich członków wspólnoty politycznej – służy rozwojowi tworzących ją osób. Stąd zasada dobra wspólnego w pierwszym rzędzie określa nie jak powinni zachowywać się obywatele wobec państwa, ale jakie powinno być państwo⁴¹.

3. Podstawowe zasady współpracy państwa i Kościoła

Relacja państwo-Kościół nie powinna być ujmowana w kategorii relacji antagonistycznej. Obydwie te społeczności chociaż różnią się swoją naturą, mają wspólny przedmiot troski, którym jest dobro człowieka. Dostrzegając autonomiczność działania państwa i Kościoła, Konstytucja *Gaudium et spes*

stwierdza: „Obydwie (...) wspólnoty, choć z różnego tytułu, służą powołaniu jednostkowemu i społecznemu tych samych ludzi. Tym skuteczniej będą wykonywać tę służbę dla dobra wszystkich, im lepiej będą między sobą rozwijać zdrową współpracę, uwzględniając przy niej okoliczności miejsca i czasu”⁴².

W licznych debatach i dyskusjach publicznych często podnoszony jest temat potrzeby separacji Kościoła i państwa. Jednak autorzy, tacy jak Jacques Maritain przestrzegają przed sztucznym oddzielaniem społeczności państwowej i religijnej. Mają one bowiem wspólny teren zainteresowań, którym jest dobro człowieka. I chociaż każda z wymienionych społeczności ma właściwe sobie zadania, w zakresie których jest kompetentna, realizacja dobra osoby ludzkiej wymaga współpracy w wielu dziedzinach: kultury, pedagogiki, etyki, rodziny itd. Wymienione sektory życia społecznego są przedmiotem zainteresowania zarówno państwa, jak i Kościoła, stąd wytwarzanie sztucznego antagonizmu pomiędzy nimi byłby szkodliwy przede wszystkim dla ludzi, będących zarazem obywatelami państwa, jak i członkami Kościoła⁴³.

Realizacja dobra osoby ludzkiej, będącym zarazem podstawowym dobrem wspólnym każdej społeczności, wymaga współpracy i koordynacji działań ze strony państwa i Kościoła. Jak pisze S. Kowalczyk, współpraca ta powinna być oparta na zasadach określonych zarówno co do formy i zakresu⁴⁴. Warto zwrócić uwagę na trzy z nich: zasadę wolności religijnej, tolerancji oraz personalizmu.

³⁹ Zob. S. Olejnik, *Dar, wezwania, odpowiedź. Teologia moralne*, t. 7, *Moralność życia społecznego*, Warszawa 1993, s. 255-256.

⁴⁰ Zob. P. Śwital, *Gwarancje prawne udziału mieszkańców we współzarządzaniu gminą*, Radom 2019, s. 133.

⁴¹ Zob. M. Piechowiak, *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, „Studia i Materiały Trybunału Konstytucyjnego”, XLI, „Monografie konstytucyjne”, nr 2, Warszawa 2012, s. 433.

⁴² KDK nr 76.

⁴³ Zob. S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992, s. 74.

⁴⁴ Zob. tenże, *Człowiek a społeczność*, s. 292.

Pierwszą i podstawową zasadą warunkującą współdziałanie państwa i Kościoła jest zasada wolności religijnej. Stoi ona na straży respektowania wolności do wyboru światopoglądu i wyznawania wiary zarówno przez indywidualne osoby, jak i przez społeczność całego Kościoła. W 2 numerze Deklaracji o wolności religijnej Soboru Watykańskiego II *Dignitatis humanae*, czytamy: „prawo do wolności religijnej jest rzeczywiście zakorzenione w samej godności osoby ludzkiej”⁴⁵, stąd powinno być ono „w taki sposób uznane w prawnym ustroju społeczeństwa, aby stanowiło prawo cywilne”⁴⁶. Organizacja życia religijnego obywateli nie jest domeną władzy państwowej, lecz Kościoła, który w państwie posiada swoją określoną strukturę. Niemniej państwo w zakresie spełniania obowiązków religijnych przez wiernych może okazać się pomocne. Państwo musi zapewnić obywatelom wolność religijną, czyli prawo do swobodnego życia religijnego. Prawo to dotyczy zarówno manifestowania przekonań religijnych i uczestniczenia w zorganizowanych formach kultu, jak też organizowania społecznych form działalności religijnej. Jak pisze S. Olejnik, indywidualny aspekt tego prawa nazywa się wolnością sumienia, aspekt zaś społeczny – wolnością wyznania⁴⁷.

Nie tylko Deklaracja *Dignitatis humanae* Soboru Watykańskiego II uznała wolność sumienia i wyznania za fundamentalne prawo człowieka. W artykule 18 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, ogłoszonej przez Narody Zjednoczone w 1948 roku, zawarte są słowa: „Każdy człowiek ma prawo wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje swobodę zmiany wyznania lub wiary oraz swobodę

głoszenia swego wyznania lub wiary bądź indywidualnie, bądź wspólnie z innymi ludźmi, publicznie i prywatnie, poprzez nauczanie, praktykowanie, uprawianie kultu i przestrzeganie obyczajów”. Prawo do wolności sumienia i wyznania uznawane są za podstawowe prawa człowieka.

Prawo do wolności sumienia wyklucza przede wszystkim wszelkie formy prześladowania w związku z wyznawaną wiarą a także wszelkie formy dyskryminacji ludzi wierzących. Zabrania zatem przeszkadzać ludziom w swobodnym spełnianiu tego, co uważają oni za obowiązek sumienia. Dlatego władza państwowa powinna „przez sprawiedliwe prawa i inne odpowiednie środki otaczać skutecznie opieką wolność religijną wszystkich obywateli i stwarzać dobre warunki do rozwoju życia religijnego”⁴⁸. Prawo do wolności sumienia nie zezwala, co również niezwykle ważne, by zmuszać kogokolwiek do wyznawania religii, której nie uznają za prawdziwą lub do spełniania praktyk religijnych, których nie akceptują⁴⁹.

Drugą podstawową zasadą, ważną dla harmonijnego współistnienia oraz współpracy państwa i Kościoła, jest zasada tolerancji. Samo pojęcie tolerancji jest wieloznaczne. W odniesieniu do Kościoła może ono oznaczać: po pierwsze brak prześladowań; po drugie: dopuszczenie wierzących do korzystania z praw obywatelskich w ograniczonym jednak zakresie, tj. z wykluczeniem możliwości piastowania przez nich ważnych stanowisk w państwie; po trzecie: uznanie podmiotowości wspólnot religijnych w życiu społecznym⁵⁰. Jak zauważa S. Kowalczyk, autentyczna tolerancja nie polega na samym tylko

⁴⁵ Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* nr 2.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Zob. S. Olejnik, *Dar, wezwanie, odpowiedź*, s. 292.

⁴⁸ *Dignitatis humanae*, nr 6.

⁴⁹ Zob. S. Olejnik, *Dar, wezwanie, odpowiedź*, s. 292.

⁵⁰ Zob. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność*, s. 292.

akceptowaniu obecności ludzi wierzących i Kościoła w przestrzeni publicznej, ale wyraża się ona w uznaniu ich prawa do aktywnego współdziałania dla dobra wspólnego narodu i państwa⁵¹. Przynależność do wspólnoty religijnej nie powinna stanowić przeszkody dla aktywności politycznej obywateli, tj. w ubieganiu się przez nich o kluczowe stanowiska w państwie, a tym bardziej podstawy dla ograniczania, w jakimkolwiek zakresie, praw obywatelskich dla ludzi wierzących. Kościół i ludzie wierzący mają prawo do wielorakiej obecności w przestrzeni publicznej poprzez środki społecznego przekazu, programy szkolne, działalność charytatywna czy budownictwo sakralne.

Trzecią podstawową zasadą, stojącą na straży poprawnych relacji pomiędzy państwem i Kościołem, jest zasada personalizmu. Przedmiotem i podmiotem troski obu tych społeczności jest osoba ludzka i jej dobro. Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* pisząc: „Prawdziwa demokracja możliwa jest jedynie w Państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej”⁵², zwrócił uwagę na integralne zrośnięcie demokracji z państwem prawa i normą personalistyczną⁵³. Zdaniem papieża, u podstaw stanowionego przez państwo prawa, powinna stać antropologia personalistyczna. Brak poszanowania dla transcendentnej prawdy o człowieku i jego godności, w politycznej praktyce prowadzi zawsze do instrumentalizacji idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Jak uczy jednak historia, „demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”⁵⁴.

Nie tylko Jan Paweł II podkreślał, że demokracja potrzebuje aksjologii. Autorzy, tacy jak: Jacques Maritain, Francis Fukuyama, Owen Chadwick czy John Rawls, również dostrzegają potrzebę etycznego fundamentu, na którym można oprzeć system demokratyczny, bez którego przestaje on być sobą, stając się tyranią większości wobec mniejszości. Z zasady personalizmu wynika przekonanie, iż miarą autentycznej demokracji jest osoba. By mogła ona pozostać sobą, powinna opierać się na fundamencie takich wartości, jak: prawo do życia od poczęcia do naturalnej śmierci, prawo do życia w rodzinie i w środowisku sprzyjającym rozwojowi osobowości, prawo do rozwijania własnej inteligencji i wolności w poszukiwaniu prawdy, prawo do uczestniczenia w pracy dla doskonalenia dóbr ziemi i zdobywania środków niezbędnych dla utrzymania siebie i swoich bliskich, prawo do zakładania rodziny oraz przyjęcia i wychowania potomstwa a także prawo do wolności religijnej⁵⁵.

Podsumowując należy zauważyć, że Kościół jest ważnym sprzymierzeńcem współczesnego demokratycznego państwa prawa, gdyż zawarta w jego nauczaniu antropologia buduje „moralną substancję” społeczeństwa, bez których nie może istnieć prawdziwa demokracja⁵⁶.

Zakończenie

W adhortacji apostolskiej O powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie *Christifideles laici*, Jan Paweł II pisał: „Aby ożywiać duchem chrześcijańskim doczesną rzeczywistość służąc (...)

⁵¹ Zob. tamże.

⁵² Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 46.

⁵³ Zob. M. Zięba, *Ale nam się wydarzyło*, Poznań 2013, s. 284.

⁵⁴ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 46.

⁵⁵ Zob. tenże, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr nr 47.

⁵⁶ Zob. M. Zięba, *Ale nam się wydarzyło*, s. 288.

osobie i społeczeństwu, świeccy nie mogą rezygnować z udziału w polityce, czyli w różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu wspólnego dobra⁵⁷. Każdy członek Kościoła ma nie tylko prawo, ale i obowiązek uczestniczenia w polityce. Stąd niczym wyrzut brzmią słowa papieża: „Ani oskarżenia o karierowiczostwo, o kult władzy, o egoizm i korupcję, które nierzadko są kierowane pod adresem ludzi wchodzących w skład rządu, parlamentu, klasy panującej czy partii politycznej, ani dość rozpowszechniony pogląd, że polityka musi być terenem moralnego zagrożenia, bynajmniej nie usprawiedliwiają sceptycyzmu i nieobecności chrześcijan w sprawach publicznych”⁵⁸. Niewątpliwie odmiennosc natury oraz zadań państwa i Kościoła wymaga uznania ich autonomiczności i odrębności we właściwych im sferach

działania. Jednak wzgląd na dobro wspólne społeczeństwa czyni niezbędną ich wielowymiarową współpracę. Na gruncie chrześcijańskiej kultury politycznej ludzie świeccy powinni maksymalnie szeroko podejmować działalność polityczną i ustawodawczą. Kościół natomiast poprzez swoje nauczanie głoszone na różnych współczesnych areopagach, powinien odgrywać w społeczeństwie rolę strażnika wolności oraz innych wartości.

Napawa optymizmem fakt, że w ostatnich latach w świadomości naszych rodaków wzrasta poczucie obywatelskiej odpowiedzialności za los Polski. Potrzeba jednak ciągle wiele wysiłku, wzajemnej życzliwości i dobrej woli, by dopracować się takich form obecności tego, co święte w życiu społecznym i państwowym, które nikogo nie będą raniły i nikogo, bez względu na wyznawaną wiarę, nie uczynią obcym we własnej ojczyźnie⁵⁹.

Bibliografia

Dokumenty Kościoła

Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych (Biblia Tysiąclecia), wyd. V. Poznań 2002.

Katechizm Kościoła Katolickiego Poznań 1994.

Nauczanie soborowe

Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1968, s. 414-426.

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1968, s. 537-620.

Akty prawne

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz.U. Nr 78 poz. 483 ze zm.

Opracowania naukowe

Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t.1, Warszawa 2003.

⁵⁷ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, nr 42.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie w Lubaczowie 1991 rok*, w: M. Zięba, *Ale nam się wydarzyło*, s. 304.

- Dylus A., *Reforma państwa społecznego. Przebudowa strukturalna i przemiana mentalno-moralna*, w: Jan Paweł II, „*Centesimus annus*”. *Tekst i komentarze*, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998, s. 173-191.
- Jagodziński M., *Antropologia komunijna*, Lublin 2015.
- Jan Paweł II Encyklika *Redemptor hominis*, Rzym 4 marca 1979.
- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 30 grudnia 1987.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, Rzym 30 grudnia 1988.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, Rzym 1 maja 1991
- Jan Paweł II, encyklika *Laborem exercens*, Rzym 14 września 1981.
- Jan Paweł II, Przemówienie w Lubaczowie 1991 rok, w: M. Zięba, *Ale nam się wydarzyło*, Poznań 2013, s. 304.
- Koneczny F., *Prawa dziejowe*, Komorów 1999.
- Kowalczyk S., *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 2005, s. 234.
- Kowalczyk S., *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992.
- Krapiec M. A., *Ja-człowiek*, Lublin 2005.
- Oleńnik S., *Dar, wezwania, odpowiedź. Teologia moralne*, t. 7, *Moralność życia społecznego*, Warszawa 1993, s. 255-256.
- Piechowiak M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, „*Studia i Materiały Trybunału Konstytucyjnego*”, XLI, „*Monografie konstytucyjne*”, nr 2, Warszawa 2012.
- Platon, *Państwo*, Księga VII, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, Kraków 2006.
- Śwital P., *Gwarancje prawne udziału mieszkańców we współzarządzaniu gminą*, Radom 2019.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.
- Wojtyła W., *Alfabet Jana Pawła II*, Radom 2018.
- Zięba M., *Ale nam się wydarzyło*, Poznań 2013.
- Zięba M., *Wspólnota polityczna w świetle „Centesimus annus”*, w: Jan Paweł II, „*Centesimus annus*”. *Tekst i komentarze*, Lublin 1998, s. 133- 151.
- Zubik M., *Konstytucyjne refleksje nad „dobrem wspólnym” na tle przemian w Rzeczypospolitej Polskiej ostatniej dekady XX w.*, w: W. J. Wołpiuk, (red.) *Dobro wspólne . Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, Warszawa 2008.
- Zubik M., *Refleksje nad „dobrem wspólnym” jako pojęciem konstytucyjnym*, w: tenże, red., *Prawo a polityka. Materiały z konferencji Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego*, Warszawa 2007, s. 404.

Ks. dr Wojciech Wojtyła – etyk, doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, magister teologii. Wykładowca filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu, pracownik Kurii Biskupiej. Diecezjalny duszpasterz nauczycieli i wychowawców, sekretarz krajowego biura ds. duszpasterstwa nauczycieli.