

Hanna SUCHOCKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

OCENA KONKORDATU W DWADZIEŚCIA LAT PO JEGO PODPISANIU¹

ABSTRACT

The article aims to evaluate the Polish concordat twenty years after its enactment. Author reconsiders the fact that at the same time two important discussions were held in Poland – one devoted to concordat and another to the constitution – and claims that they influenced each other. It is important to remember that the legal solutions adopted in the concordat (ratified only in 1998) contributed towards the final shape of the constitutional relations between state and the Church. Therefore the proper assessment of the Polish concordat should be conducted in light of the current constitution.

Słowa kluczowe: polski konkordat, konstytucja

Key words: Polish concordat, constitution

Nowa sytuacja polityczna, jaka zaistniała w państwach Europy Środkowej i Wschodniej, otwierała możliwości nowego spojrzenia na szereg spraw. Do tych spraw należało także zawarcie umowy ze Stolicą Apostolską. Bardzo wyraźnie powiedział to minister spraw zagranicznych Słowacji Eduard Kukan podczas konferencji w Rzymie na temat porozumień międzynarodowych ze Stolicą Apostolską, która odbyła się w grudniu 2001 r. Mówiąc o umowie słowackiej ze Stolicą Apostolską, minister Kukan podkreślił, że *było to uwieńczenie wieloletnich wysiłków Słowacji i Stolicy Apostolskiej, aby znaleźć najlepsze rozwiązanie wielu nierozstrzygniętych spraw, które*

¹ Artykuł niniejszy jest częściowo zmienioną wersją mojego tekstu *Polski model relacji państwo-Kościół w świetle Konstytucji RP i konkordatu z 1993 r.*, [w:] *Konkordat polski w 10 lat po ratyfikacji. Materiały z konferencji*, red. J. Wroceński, H. Pietrzak, Warszawa 2008, s. 41-67.

można było otworzyć dopiero po zasadniczych przemianach społecznych i politycznych, jakie miały miejsce po 1989 r. [...] przyszedł czas, kiedy stało się konieczne odstępnie od zdeformowanych stosunków wzajemnych i przeniesienie ich na nowy jakościowo poziom².

Nie ulega zatem wątpliwości, że już samo zawarcie umowy pomiędzy państwem a Stolicą Apostolską stanowi element normalizacji stosunków między państwem a Kościołem. Umowa gwarantuje bowiem pozycję równorzędną obu stronom umowy. Zatem dopiero zawarcie takiej umowy mogło mieć wpływ na zmianę sposobu postrzegania obu wspólnot. Stanowiło istotne przewartościowanie omnipotencji państwa w sensie doktryny socjalistycznej.

Wśród różnych umów podpisanych ze Stolicą Apostolską przez poszczególne państwa Europy Środkowej i Wschodniej szczególną rolę odegrał konkordat polski. I nie sądzę, aby takie stwierdzenie było oceną na wyrost. Czy można go nazwać modelowym, gdy idzie o treść? Sądzę, że tak. Rola polskiego konkordatu została zresztą zaakcentowana bardzo mocno przez Ojca Świętego. Powiedział on podczas wręczania listów uwierzytelniających przez ambasadora RP 3 grudnia 2001 r., że *możliwości aktywne-go zaangażowania na rzecz narodowego dobra stworzyło Kościołowi podpisanie w roku 1993 konkordatu i późniejsza jego ratyfikacja. Wbrew opinii sceptyków okazało się, że konkordat nie tylko przyczynił się do polepszenia współdziałania Kościoła i organów państwowych dla dobra wspólnego i dla poszerzenia wolności osób i społeczności, ale również stał się narzędziem ekumenicznym w stosunku do innych Kościołów i wspólnot wyznaniowych w Polsce*. Ojciec Święty powtarzał tę myśl o znaczeniu konkordatu wielokrotnie podczas spotkań z przedstawicielami najwyższych władz państwowych. Tym samym dokonał niezwykle skrótowej, ale jakże trafnej oceny roli konkordatu w procesie normalizacji stosunków między państwem a Kościołem. Konkordat stworzył podstawy do normalizacji, które przekraczały wąskie relacje tylko między Kościołem katolickim a państwem.

Podpisanie tego konkordatu wymagało i wymaga stale przełamywania stereotypów, uproszczonych i niepopartych gruntowną analizą opinii. Debata na temat konkordatu, a zwłaszcza na temat różnic dotyczących instytucji kanonicznych i świeckich wymaga przełamywania obiegowych poglądów będących efektem często uproszczonej tezy, by nie powiedzieć propagandy ideologicznej.

Dyskusja o ratyfikacji polskiego konkordatu toczyła się równocześnie z dyskusją o konstytucji. I myślę, że obie te dyskusje wzajemnie się uzupełniały. Zawarte w konkordacie podpisanym, choć nieratyfikowanym postanowienia niewątpliwie wpływały na kształt myślenia konstytucyjnego dotyczącego regulacji stosunków wzajemnych między państwem a Kościołem. Uważam zatem, że na polski konkordat należy spojrzeć w świetle zasad obowiązującej Konstytucji.

Analizując znaczenie konkordatu w dwudziestolecie jego podpisania, nieodparcie nasuwa się pytanie o aktualność jego rozwiązań. Jest to tym bardziej uzasadnione, że słyszy się ostatnio głosy krytykujące istniejący model stosunków pomiędzy państwem

² *International Bilateral Legal Relations between the Holy See and States. Experiences and Perspectives, December 12-13, 2001*, red. M. Šmid, C. Vasil, Città del Vaticano 2003, s. 41, *Atti e Documenti*, 17.

i Kościołem. Części środowisk opiniotwórczych nie zadowala model wypracowany w latach 90. i stąd pojawiają się postulaty rewizji konkordatu.

Myślę zatem, że próbując ustosunkować się do tych opinii, należy w pierwszym rzędzie rozdzielić wyraźnie dwie materie, materie prawną, a więc treść postanowień Konstytucji i konkordatu, z których wynika aktualny model relacji państwo-Kościół, oraz materię faktów, pewnych zachowań niektórych przedstawicieli Kościoła lokalnego, które mogą wywoływać niezadowolenie czy krytykę ze strony różnych środowisk. Te pewne jednostkowe zachowania nie dyskredytują jednak, w moim przekonaniu, modelu prawnego relacji państwo-Kościół, jaki wyłania się z analizy przepisów Konstytucji i konkordatu.

Uzasadniona jak najbardziej wydaje się teza, że wypracowany w latach 90. model stosunków państwo-Kościół nie stracił swej aktualności. Aby uzasadnić tę tezę, w pierwszym rzędzie należy dokonać rekonstrukcji modelu prawnego wynikającego z Konstytucji i konkordatu. Pozwoli to bowiem dokonać oceny, czy którekolwiek z rozwiązań konstytucyjnych i konkordatowych w tym zakresie straciły aktualność. Postaram się je zrekonstruować w kilku punktach, będących zarazem zasadami składającymi się na model stosunków państwo-Kościół.

Kluczowy dla określenia modelu stosunków pomiędzy państwem a Kościołami jest art. 25 Konstytucji RP. Jego wewnętrzna systematyka nie jest przypadkowa, wręcz przeciwnie, odzwierciedla jasną i logiczną koncepcję leżącą u podstaw określenia wzajemnych stosunków pomiędzy państwem i Kościołem katolickim, a także pomiędzy państwem i innymi Kościołami i związkami wyznaniowymi.

Pierwsza zasada wyrażona jest w pkt 1 art. 25 stwierdzającym, że *Kościół i inne związki wyznaniowe są równouprawnione*. Wyrażona została tutaj *explicite* zasada równości Kościołów, fundamentalna w społeczeństwie pluralistycznym, będąca zarazem zasadą charakterystyczną dla demokratycznych państw świeckich. Tak sformułowany przepis Konstytucji wyklucza przewagę któregoś z Kościołów. Nie przyznaje żadnemu pozycji uprzywilejowanej. Co odróżnia w sposób istotny nasze rozwiązanie od np. sytuacji brytyjskiej, gdzie Kościół anglikański jest Kościołem narodowym, a jego głową jest król noszący tytuł „obrońcy wiary”, koronowany zawsze przez arcybiskupa Canterbury.

Punkt 1 art. 25 Konstytucji RP stanowi zatem jedną z ważnych gwarancji wykluczających tworzenie państwa wyznaniowego. Tak jednoznacznie wyrażona w art. 25 pkt 1 zasada równouprawnienia wyklucza bowiem przyznanie jakiegokolwiek Kościołowi czy związkowi wyznaniowemu pozycji Kościoła państwowego³. W świetle zasady hierarchii norm prawnych ten przepis Konstytucji stanowi istotne odniesienie dla interpretacji przepisów konkordatowych.

Fakt zawarcia konkordatu nie przekreślił żadnego z obowiązujących praw, a wręcz przeciwnie – podpisujące go strony zobowiązały się do kierowania się zasadami prawa międzynarodowego. Można zatem powiedzieć, że pierwszą z zasad konstytucyjnego i konkordatowego modelu stosunków państwo-Kościół jest zasada pluralizmu i rów-

³ Por. J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 55.

ności Kościołów, jak i członków tych wspólnot w realizowaniu prawa do wolności religijnej i wolności wyznania.

Jak podkreśla się w literaturze, zawarcie konkordatu nie tylko nie narusza zasady równouprawnienia Kościołów i związków wyznaniowych, ale też nakłada na państwo demokratyczne zobowiązanie do rozszerzenia na inne Kościoły i związki wyznaniowe takich gwarancji, jakie zostały zawarte w konkordacie dla Kościoła katolickiego, z zachowaniem podstawowej zasady interpretacyjnej, że inne Kościoły i związki mają być traktowane równo tam, gdzie każdy z nich posiada w identycznym stopniu daną cechę, a w sposób zróżnicowany tam, gdzie taka identyczność cech nie występuje⁴.

Konkordat w swojej regulacji odnosi się do standardów międzynarodowych w zakresie praw człowieka, poprzez które pośrednio odnosi się do relacji z innymi Kościołami. W konkordacie stwierdza się, że zarówno Stolica Apostolska, jak i państwo polskie zobowiązują się kierować powszechnymi zasadami prawa międzynarodowego, łącznie z normami dotyczącymi poszanowania praw człowieka i podstawowych swobód oraz wyeliminowania wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji z powodów religijnych, uznając, że fundamentem rozwoju wolnego i demokratycznego społeczeństwa jest poszanowanie godności osoby ludzkiej i jej praw.

Punktem wyjścia zatem w regulacji konkordatowej jest poszanowanie godności osoby ludzkiej. Przytoczone powyżej rozwiązania zawarte w konkordacie stanowią zarazem zasadnicze wskazania interpretacyjne dotyczące sytuacji osób należących do różnych wyznań, będących członkami różnych Kościołów czy związków wyznaniowych. Przyjęcie konkordatu nie może w żaden sposób obniżyć ich standardu ochrony, nie może też w żaden sposób spowodować nierówności w ich traktowaniu, jeśli znajdują się w identycznej sytuacji prawnej z przedstawicielami Kościoła katolickiego.

D r u g a z a s a d a. Logiczną konsekwencją rozwiązań wynikających z pkt 1 art. 25 są kolejne punkty tego artykułu – 4 i 5.

W pkt 4 Konstytucja wyraźnie stanowi, że *stosunki między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem katolickim określają umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską i ustawy*, w pkt 5 zaś stwierdza, że *stosunki między Rzeczpospolitą Polską a innymi Kościołami oraz związkami wyznaniowymi określają ustawy uchwalone na podstawie umów zawartych przez Radę Ministrów z ich właściwymi przedstawicielami*.

Genezy tego przepisu konstytucyjnego upatrywać należy w dyskusji, jaka toczyła się po podpisaniu konkordatu, a przed jego ratyfikowaniem. W trakcie prac nad konstytucją polską, mimo iż kwestia relacji stosunków państwo-Kościół była jedną z bardziej dyskusyjnych, zaistniała możliwość znalezienia rozwiązania w oparciu o argumentację prawną, a nie tylko *stricte* polityczną w określeniu relacji wzajemnych pomiędzy w tymi wspólnotami.

Z tego też względu pkt 4 i 5 należy widzieć jako swego rodzaju doprecyzowanie zasady równości wynikającej z pkt 1, a ściślej odniesienie się do tych cech, które w sytuacji różnych Kościołów i związków wyznaniowych nie są identyczne i tym samym pozwalają, czy wręcz nakazują, w odmienny sposób uregulować kwestie dotyczące sposobu

⁴ Tamże, s. 54-55.

określenia wzajemnych stosunków pomiędzy tymi wspólnotami. Stąd też ustrojodawca polski uznał za konieczne rozróżnienie tych dwóch sytuacji i ujęcie ich w dwóch odrębnych przepisach. Punkt 4 art. 25 odnosi się wyłącznie do sytuacji Kościoła katolickiego. Tylko w tym przypadku Konstytucja wyraźnie odwołuje się do umowy międzynarodowej, w której określone zostaną stosunki między państwem a Kościołem. Tylko bowiem w przypadku Kościoła katolickiego istnieje odrębny podmiot międzynarodowy, jakim jest Stolica Apostolska, posiadający zdolność traktatową. I właśnie ta istotna różnica o charakterze prawnym uzasadnia uregulowanie stosunków między państwem a Kościołem w formie umowy międzynarodowej. W takiej sytuacji nie znajduje się żaden inny Kościół ani związek wyznaniowy. W przypadku innych Kościołów nie ma takiej reprezentacji, która miałaby zdolność do zawierania traktatów międzynarodowych.

Ta różnica dotyczy formy aktu, nie dotyczy zaś treści, tj. katalogu praw przysługujących różnym Kościołom i związkom. Zasada równości wyrażona pkt 1 wymaga, aby wszelkie kwestie dotyczące zasad sprawowania kultu, gwarancji wolności religijnej i wyznaniowej, a więc te wszystkie kwestie, w których różne Kościoły i związki wyznaniowe się nie różnią ze względu na istotę swej misji, były uregulowane identycznie. Stąd też przepisy konkordatowe stały się wzorcem dla przyjęcia ustaw regulujących stosunki innych wyznań w państwie polskim.

W pkt 5 art. 25 stwarza się także możliwość zawierania umów, ale z uwagi na odmienną sytuację prawną nie umów o charakterze międzynarodowym, tylko umów wewnętrznych pomiędzy rządem polskim a przedstawicielami wyznań. Zawieranie takich umów stanowi istotną gwarancję dla innych Kościołów i związków wyznaniowych, albowiem umożliwia im bezpośredni udział w negocjacjach i tym samym wywierania wpływu na kształt przyszłych regulacji ustawowych. Można zatem stwierdzić, że ustrojodawca polski szukał wszelkich dostępnych prawnie możliwości, aby w jak największym stopniu rozwiązania zastosowane przy uchwalaniu konkordatu zastosować także do innych Kościołów i związków wyznaniowych⁵.

Trzecia zasada określająca model stosunków państwo-Kościół zawarta jest w pkt 3 art. 25 Konstytucji RP. Określa ona, że *stosunki między państwem a Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego*.

Odpowiednia zaś regulacja konkordatowa, zawarta w art. 1, brzmi: *Rzeczpospolita Polska i Stolica Apostolska potwierdzają, że państwo i Kościół katolicki są – każde w swej dziedzinie – niezależne i autonomiczne, oraz zobowiązują się do pełnego poszanowania tej zasady we wzajemnych stosunkach i we współdziałaniu dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego*.

Różnica pomiędzy tymi dwoma regulacjami polega na tym, że Konstytucja polska gwarantuje zasadę niezależności i autonomii wszystkim istniejącym na terenie Polski Kościołom i związkom wyznaniowym, natomiast konkordat, z istoty swojej jako umowa dotycząca jednego z Kościołów, tę generalną regułę odnosi tylko do Kościoła kato-

⁵ W Polsce zawarto umowy z dwunastoma Kościołami i związkami wyznaniowymi. Zob. *tamże*, s. 65.

lickiego. Gdy idzie natomiast o treść tej zasady, jest ona identyczna w odniesieniu do wszystkich Kościołów i związków wyznaniowych. Kluczowymi bowiem jej elementami są uznanie (i poszanowanie) wzajemnej autonomii i niezależności obu wspólnot (państwa i Kościoła) oraz konieczność współdziałania wszędzie tam, gdzie jest to niezbędne dla dobra człowieka i dobra wspólnego.

Osią dyskusji na temat przyjęcia tej zasady stało się pojęcie, słowo „rozdział”, zasada-sztandar obowiązująca przez czterdzieści lat poprzedniego systemu. Zasada, która stanowiła podstawę nie tyle modelowego rozdzielenia obu materii, kościelnej i świeckiej, ile, co podkreślano wielokrotnie w literaturze, realizacji polityki dominacji nad Kościołem, poprzez wykorzystywanie instrumentów charakterystycznych dla tamtej epoki, łącznie z całym systemem zgód państwowych i kontroli państwa nad działaniami kościelnymi, a więc także w tej sferze, która modelowo powinna być, zgodnie z zasadą rozdziału, wolna od ingerencji państwa. Cała negatywna praktyka minionego okresu była właśnie związana z tym konkretnym słowem – „rozdział” Kościoła i państwa. Stąd zmiana stosunków pomiędzy państwem a Kościołem, odstępianie od tej zdeformowanej praktyki, wymagała przyjęcia innej zasady, innego nazwania tych wzajemnych relacji. I odwołano się tutaj do zasady zawartej w soborowej *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (nr 76).

Wzorce dla przyjęcia zasady odmiennej niż dotychczasowa istniały także w innych państwach demokratycznych, w państwach, które mogły być dla nas modelowe, albo-
wem były członkami wspólnot międzynarodowych i sygnatariuszami międzynarodowych konwencji dotyczących praw człowieka. Wystarczy tu wymienić chociażby Włochy.

Czwarta zasada. W art. 4 konkordatu wyrażona została uznania przez Rzeczpospolitą Polską osobowości prawnej Kościoła katolickiego. Zgodzić się należy z poglądem wyrażonym przez Józefa Krukowskiego, że w kontekście zagwarantowanej zasady autonomii i niezależności oraz wkładu, jaki Kościół przez swą działalność wnosi do życia publicznego, zakładać należy, iż art. 4 wyraża uznanie osobowości publiczno-prawnej Kościoła katolickiego⁶.

W pkt 2 tegoż artykułu państwo polskie uznaje także osobowość cywilnoprawną kościelnych jednostek organizacyjnych, które uzyskiwały ją na podstawie przepisów prawa kanonicznego. Konsekwencją uzyskania osobowości prawnej przez kościelne jednostki organizacyjne jest możliwość uczestniczenia w obrocie prawnym zgodnie z zasadami polskiego prawa cywilnego i administracyjnego⁷. W tym zakresie postanowienia konkordatowe potwierdzają rozwiązania istniejące w ustawie z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, a nie wprowadzają nowych rozwiązań.

Zasada wolności religijnej i wolności kultu. Istnieje tu pełna zgodność norm konkordatowych (art. 5) z art. 53 Konstytucji. Przewidziane gwarancje kon-

⁶ Por. J. Krukowski, *Realizacja konkordatu z 1993 r. w prawie polskim*, „Studia Prawnicze” 1999, nr 3, s. 12-13.

⁷ *Tamże*.

stytucyjne, zapewniające wolność religii, swobodę zmiany wyznania i wolność kultu, mieszczą się w pełni w ramach uniwersalnych i europejskich standardów praw człowieka. Obejmuje to także prawo do nauczania religii w szkole. Punkt 4 art. 53 Konstytucji stwierdza, że religia Kościoła lub innego związku wyznaniowego (a więc nie tylko Kościoła katolickiego) może być przedmiotem nauczania w szkole, przy czym nie może być naruszona wolność sumienia i religii innych osób.

W konkordacie zawarte jest zobowiązanie do kierowania się standardami międzynarodowymi. Oznacza to, że obie strony zawierające konkordat respektują w pełni konsekwencje wynikające z zawartego w art. 18 *Powszechnej deklaracji praw człowieka* przyjętej przez ONZ w 1948 r. prawa do wolności religijnej, jak i art. 18 *Międzynarodowego paktu praw obywatelskich i politycznych*. Artykuł 18 *Deklaracji* stwierdza, że *każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii*. *Deklaracja* z istoty swojej nie ma mocy wiążącej, stanowi jednak wyraźną dyrektywę dla państw członkowskich. Deklaruje prawa, które mają charakter praw przyrodzonych, czyli używając innego określenia – praw naturalnych. Praw, które nie istnieją z woli państwa, państwo może jedynie określać ich granice. Tak się jednak działo w historii, że granice wolności religii często były przez państwa niezwykle zawężane. Stąd też *Deklaracja* w samej swojej treści jest niejako zarazem w jakimś zakresie najbardziej ogólną interpretacją zakresu wolności religii. W art. 18 nie ogranicza się tylko do generalnego zadeklarowania wolności religijnej, ale konkretyzuje dość szczegółowo jej zakres, stwierdzając dalej, że *prawo to obejmuje swobodę zmiany religii lub wiary, swobodę głoszenia swego wyznania lub wiary bądź indywidualnie, bądź wespół z innymi ludźmi, publicznie i prywatnie poprzez nauczanie, praktykowanie, uprawianie kultu i przestrzeganie obyczajów*. Artykuł 18 dotyczy zatem tych najważniejszych elementów, które w historii ludzkości wywoływały zawsze napięcia i konflikty religijne. Rozwiązanie to nie pozostawia też żadnych wątpliwości co do tego, że wolność religii czy – jak niekiedy się tłumaczy – wolność wyznania nie ma tylko i wyłącznie charakteru prywatnego. Cech immanentną tej wolności jest także jej wymiar publiczny, a więc uprawianie kultu, prezentowanie na zewnątrz swoich symboli religijnych i kultywowanie swoich obrzędów.

Można stwierdzić – i jestem o tym w pełni przekonana, choć myślę, że wielu przeciwników konkordatu w dalszym ciągu będzie odmiennego zdania – że stworzony w oparciu o polską Konstytucję i konkordat model stosunków państwo-Kościół, czy też lepiej mówić: państwo-Kościół, jest co do swej istoty modelem dobrym, można nawet powiedzieć więcej – optymalnym. Rozwiązania polskie naśladowane były potem w innych krajach europejskich, i to nie tylko w tzw. nowych państwach postsocjalistycznych. Przytoczyłam już tutaj przykład Portugalii. Konkordat podpisany w 2004 r., a więc już w czasie trwającej w pełni debaty na temat nowej konstytucji europejskiej, zawiera wszystkie te zasady, o których mówiłam powyżej. Podpisany został przeszło dziesięć lat po polskim konkordacie. Znana była zatem cała dyskusja, jak i kontrowersje związane z ratyfikacją polskiego konkordatu. Mimo to nie wpłynęły one na zmianę podstawowych zasad konkordatu portugalskiego, które są odwzorowaniem konkordatu polskiego. Ciekawe jest może jeszcze to, że ze strony Portugalii podpisał go ówczesny premier Barroso. Podpisanie konkordatu nie postawiło go

w sytuacji „kruchtowych”, uległych Kościołowi premierów ani nie przeszkodziło mu w objęciu jednej z najważniejszych funkcji europejskich, przewodniczącego Komisji Europejskiej.

Polski model konkordatowy przyjął rozwiązanie, które nazywa się niekiedy separacją przyjazną. Skwapliwie jednak unikano słowa „separacja” z tych samych względów, z jakich unikano słowa „rozdział”, o czym już wyżej mówiłam. Jednakże zasada gwarantująca autonomię obu wspólnotom i ich współdziałanie w określonych sytuacjach może być też nazwana separacją przyjazną czy – jak to się czasami określa, np. w sytuacji włoskiej – separacją życzliwą. Jest to bowiem separacja dwóch porządków, kanonicznego i świeckiego, co wyraźnie widać np. w stosunku do prawa małżeńskiego. Prawo świeckie uznaje rozwody, prawo kanoniczne nie. Istnieje tu zatem wyraźna separacja dwóch porządków. Niezbędne jest natomiast współdziałanie tam, gdzie to jest możliwe ze względu na dobro jednostki, która jest członkiem obu tych wspólnot równocześnie. I taka sytuacja ma miejsce w przypadku np. zawierania małżeństw (art. 10).

Model państwa świeckiego, a taki w wyniku rozwiązań konstytucyjnych i konkordatowych został przyjęty, wymaga stałego, niejako codziennego definiowania. I to definiowania, co podkreślałam w wielu miejscach, w taki sposób, aby nie przekształcić państwa laickiego (świeckiego), które jest wartością pozytywną, w państwo laicyzyczne. W rzeczywistości zasada laickości jest wartością pozytywną. Odnosząc się do niej, Jan Paweł II powiedział, że zasada ta *sama w sobie jest słuszną, jeśli jest pojmowana jako rozróżnienie pomiędzy wspólnotą polityczną i religiami* (Gaudium et spes, 76). [...] *W społeczeństwie pluralistycznym laickość umożliwia spotkanie różnych tradycji religijnych z narodem*⁸. Laicyzm natomiast to już ideologia ze wszystkimi konsekwencjami, indyferentyzmem moralnym, nietolerancją, brakiem krytycyzmu, agresywną butą⁹. Laicyzm zakłada sprowadzenie religii całkowicie do sfery prywatnej, wyeliminowanie jej jako zjawiska z życia publicznego. Stanowi zagrożenia dla wolności jednostki rodzące się pod głośnym hasłem ochrony tej wolności.

Kościół nie może być pozbawiony wyrażania opinii w sprawach publicznych. Kościół ma prawo, a nawet obowiązek zabierać głos i oceniać także ustawy niezgodne z zasadami moralnymi. Pozbawienie Kościoła możliwości wyrażania stanowiska byłoby naruszeniem zasady współdziałania obu podmiotów dla wspólnej sprawy i dobra człowieka, byłoby także naruszeniem zagwarantowanej wolności religijnej i wolności wypowiedzi.

Głosów krytycznych jednakże, jakie kieruje się pod adresem obu podmiotów w kontekście niewłaściwej realizacji konstytucyjnej zasady autonomii i współdziałania, nie można lekceważyć. Powinny one dawać impuls do poszukiwania być może nowych, innych form realizacji tego modelu. Poszukiwanie lepszych gwarancji dla realizacji modelu państwa świeckiego jest także zobowiązaniem wynikającym z Konstytucji i kon-

⁸ Jan Paweł II, „*W trosce o lepszą przyszłość rodziny ludzkiej*”. Spotkanie z korpusem dyplomatycznym, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2004, nr 3, s. 24.

⁹ G. Mucci, *Laicità e laicismo*, „La Civiltà Cattolica” 2004, 20 XI, s. 327.

kordatu. Obowiązkiem takim jak każdy inny obowiązek konstytucyjny, tj. nakładający na określone podmioty obowiązek podjęcia takich działań, aby mogły zagwarantować zrealizowanie normy konstytucyjnej. Próba natomiast takiej realizacji tego obowiązku, która polegałaby na pozbawieniu Kościoła głosu w sprawach publicznych czy też wprowadzeniu religii wyłącznie do sfery prywatnej, byłaby zaprzeczeniem przyjętego modelu konstytucyjnego. Byłaby próbą wejścia na drogę separacji wrogiej, od której w minionym dwudziestolecu odeszliśmy.

Tak wiele się pisze ostatnio o kryzysie w Kościele. Troskę tę przejawiają różne media. I mają do tego prawo. Często w swojej krytyce dotyczą spraw czysto wewnątrzkościelnych, dając wskazówki hierarchom, jak mają postępować, i tego prawa też im nikt nie odmawia. Często jednak w ferworze dyskusji zapomina się o tym, że także Kościół ma prawo do krytyki, zwłaszcza tam, gdzie dotyka to niezwykle delikatnej materii godności człowieka, prawa do życia, istoty człowieczeństwa w świetle nauczania Kościoła, a więc problemów sięgających źródeł antropologicznych istoty ludzkiej. I ta rola Kościoła, w świetle istniejących rozwiązań konstytucyjnych i konkordatowych, powinna być mu zagwarantowana.

Wydaje się, że warto w tym miejscu przywołać dyspozycje traktatu lizbońskiego zawarte w art. 2 pkt 30, w którym po potwierdzeniu zasady podstawowej, iż Unia Europejska szanuje i nie narusza statusu przyznanego na mocy prawa krajowego Kościołom i stowarzyszeniom lub wspólnotom religijnym w państwach członkowskich, uznając tożsamość i szczególny wkład tych Kościołów i organizacji, Unia deklaruje prowadzenie z tymi wspólnotami otwartego, przejrzystego i regularnego dialogu.

Rozwiązania przyjęte w polskiej Konstytucji i konkordacie stanowią dobrą podstawę do prowadzenia takiego dialogu.

BIBLIOGRAFIA

- International Bilateral Legal Relations between the Holy See and States. Experiences and Perspectives, December 12-13, 2001*, red. M. Šmid, C. Vasil, Città del Vaticano 2003, *Atti e Documenti*, 17.
- Jan Paweł II, „*W trosce o lepszą przyszłość rodziny ludzkiej*”. Spotkanie z korpusem dyplomatycznym, „*L'Osservatore Romano*” (wyd. pol.) 2004, nr 3.
- Krukowski J., *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005.
- Krukowski J., *Realizacja konkordatu z 1993 r. w prawie polskim*, „*Studia Prawnicze*” 1999, nr 3.
- Mucci G., *Laicità e laicismo*, „*La Civiltà Cattolica*” 2004, 20 XI.
- Suchocka H., *Polski model relacji państwo-Kościół w świetle Konstytucji RP i konkordatu z 1993 r.*, [w:] *Konkordat polski w 10 lat po ratyfikacji. Materiały z konferencji*, red. J. Wroceński, H. Pietrzak, Warszawa 2008.

Amb. prof. dr hab. Hanna SUCHOCKA – polityk, radca prawny, nauczyciel akademicki, dyplomata. Wykładowca w Katedrze Prawa Konstytucyjnego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, a w latach 1988-1992 również na Wydziale Prawa Świeckiego i Kanonicznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Od 1969 r. członek Stronnictwa Demokratycznego. W latach 1980-1981 działała w NSZZ „Solidarność”, a w latach 1989-2001 sprawowała mandat posła na Sejm RP. Od 10 lipca 1992 do 28 maja 1993 r. pełniła funkcję prezesa Rady Ministrów RP rządu centrowprawnicowego, a następnie w latach 1997-2001 ministra sprawiedliwości i prokuratora generalnego. Od 2001 do połowy 2013 r. ambasador RP przy Stolicy Apostolskiej i przy Suwerennym Wojskowym Zakonie Kawalerów Maltańskich. Członek Papieskiej Akademii Nauk Społecznych.