

Ombretta Fumagali Carulli, *A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio. Laicità dello Stato e libertà delle Chiese*, Vita e Pensiero, Milano 2006, ss. 157.

W 2006 r., nakładem wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Najświętszego Serca Jezusowego w Mediolanie, ukazała się praca wieloletniej profesorki tej uczelni, Ombretty Fumagali Carulli, zatytułowana *A Cesare ciò che è di Cesare a Dio ciò che è di Dio. Laicità dello Stato e libertà delle Chiese* (*Cesarowi to, co należy do Cezara, Bogu to, co należy do Boga. Świeckość państwa i wolność Kościołów*). Autorka – znana z wielu prac z zakresu prawa kanonicznego i wyznaniowego – nie bez dumy stwierdza we wstępie, że jest przedstawicielką tego samego środowiska, które w przeszłości reprezentowali Vincenzo del Giudicee, Orio Giacchi oraz Giuseppe Dossetti.

W swojej pracy O. Fumagalli Carulli podejmuje próbę przeanalizowania cech państwa świeckiego. Wychodzi przy tym od ukazania doktryny kanonicznej, która dotyczy tej problematyki. Kolejny etap rozważań stanowi ukazanie ewolucji modeli państwo – Kościół, przyjmowanych w Europie na kolejnych etapach historii oraz przeanalizowanie czynników, które przyczyniły się do powstania modelu państwa świeckiego. Bardziej szczegółowe analizy zostały poświęcone włoskiemu modelowi laickości. Zwieńczenie rozważań stanowią uwagi na temat religii i wolności w jednoczącej się Europie.

Zasadnicze rozważania zostały poprzedzone obszernym wprowadzeniem, zatytułowanym *Kościół i państwo w ujęciu kanonicznym*. Autorka zwraca uwagę, że słowa Chrystusa o obowiązku oddania cesarskiego cesarzowi a bożego Bogu zrewolucjonizowały stosunki państwo – Kościół. Zasada dualizmu stała się jednak bardzo trudna do zastosowania w praktyce, przyczyniając się do wielu sporów i nieporozumień.

O. Fumagali Carulli, próbując zmierzyć się z bardzo aktualnym zagadnieniem świeckości państwa, jak już wspomniano, wychodzi od pryncypiów kanonicznych. Pierwsze z nich to – mające podstawy biblijne – dualizm władzy. W odniesieniu do Kościoła katolickiego został on wyraźnie zapisany w art. 7 Konstytucji Republiki Włoskiej, zgodnie z którym *Lo Stato e la Chiesa sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani*. Autonomia między porządkiem duchowym i doczesnym jest również jedną z podstaw jurydycznej kultury zachodniej. Jest jednak faktem, że w przeszłości zarówno państwo, jak i Kościół niejednokrotnie negocowały w praktyce zasadę dualizmu. Jak dowodzi historia, najważniejsza dla właściwego rozumienia dualizmu była trudna do utrzymania równowaga między dwiema władzami: duchową i doczesną. W doktrynie kanonistycznej w odniesieniu do tej kwestii w przeszłości wypracowano dwie teorie. Jedną, przypisywaną Tomaszowi z Akwinu i opartą na Arystotelesie, zmierzała do widzenia państwa jako instrumentu służącego do chronienia i doskonalenia natury ludzkiej. Koncepcja augustyńska natomiast widziała państwo jako wynik umowy koniecznej do walki ze złem, które jest zakodowane w człowieku. Obie te teorie absolutnie sprzeciwiały się koncepcji pogańskiej, zgodnie z którą każda władza była boska. Słowa mówiące o tym, iż „wszelka władza pochodzi od Boga”, w nauce prawa kanonicznego rozumiano w tym sensie, że nie legalizują one braku odpowiedzialności władców także w materii moralnej. Oznaczają natomiast, że sprawowanie każdej władzy powinno odpowiadać planom Bożym. Również w demokracji – jak napisał Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* – nie wolno się dystansować od wartości. Z drugiej strony autorka słusznie zauważa, że dogmat o nieomyślności papieskiej (Sobór Watykański I) potwierdza nieomyślność papieża tylko „w sprawach wiary i moralności” (te same treści powtarza dzisiaj KPK w kan. 749 i *Lumen gentium* w n. 25). W sprawach doczesnych zatem Kościół może się mylić.

Drugie z omawianych pryncypium to suwerenność i niezależność Kościoła i państwa w sprawach należących do ich właściwych porządków. Chodzi o niekompetencję państwa w sprawach duchowych i Kościoła w sprawach materialnych. Jednak Kościół od początku, w ramach tzw. władzy pośredniej, rezerwował sobie prawo sprzeciwu wobec takiego ustawodawstwa państwowego, nawet w sprawach doczesnych, które łamię porządek moralny. Kościół pozostawia sobie bowiem prawo do moralnego osądu całego porządku, który został przyjęty w społeczności politycznej (*Gaudium et spes*, n. 76).

Trzecie pryncypium kanoniczne, omawiane przez O. Fumagalli Carulli, dotyczy tzw. spraw mieszanych. Zgodnie z nim Kościół dąży do współdziałania z państwem, co znajduje swój wyraz między innymi w praktyce zawierania konkordatów. Dawniej istotnie często chodziło w nich o wymianę przywilejów. Dzisiaj jednak Kościół nie kładzie nadziei w przywilejach, ale domaga się wolności działania w swoim zakresie. 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. Kościół winien mieć jednak zawsze i wszędzie prawdziwą swobodę w głoszeniu wiary, w uczeniu swojej nauki społecznej, w spełnianiu nieskrępowanie wśród ludzi swego zadania, a także w wydawaniu oceny moralnej nawet w kwestiach dotyczących spraw politycznych, kiedy domagają się tego podstawowe prawa osoby lub zbawienie dusz, stosując wszystkie i wyłącznie te środki, które zgodne są z Ewangelią i dobrem powszechnym według różnorodności czasu i warunków” (*Gaudium et spes*, n. 76).

Zasada suwerenności i niezależności między społecznościami wyrosłymi z inspiracji religijnej i państwami jest tak ściśle związana z wolnością religijną, należną każdemu człowiekowi, że należy się jej domagać nawet w tej wersji państwa wyznaniowego, którą dzisiaj spotyka się w kręgu kultury islamskiej. Zasada ta nie pozwala na ubóstwianie ani absolutyzowanie władzy państwowej. Nigdy nie mogą być bowiem naruszane prawa osoby ludzkiej i sprawiedliwość naturalna. Prawa osoby ludzkiej powinny być respektowane przed prawem państwa (*lex iniusta non obligat*) – konkluduje Autorka.

W I rozdziale pracy zawarto rozważania dotyczące narodzin i ewolucji idei państwa świeckiego. Na państwo laickie można spojrzeć pod kątem prawnym, historycznym oraz ideologicznym. Uwzględniając te aspekty, Autorka – opierając się na wywodach Orio Giacchi – uważa, że załóżki państwa świeckiego można odnaleźć już w późnym średniowieczu. Państwo laickie, które zrodziło się w XIX w., określa jako „państwo bez ducha”. Wskazuje jednocześnie, że droga do niego była długa. Już w średniowieczu rodzi się absolutystyczna koncepcja państwa na gruncie różnych porządków prawnych: rzymskiego, kanonicznego, zwyczajowego, a także prawa feudalnego. Tworzą się zasady legalizmu (*Quo principi placuit legis habet vigorem*) i do tego dochodzi chrześcijańska idea impe-

rialna i autorytet papieża, który się utwierdził w pierwszym konkordacie w Wormacji (1122), gdzie papież Kalikst II i cesarz Henryk V zakończyli walkę o inwestyturę, gwarantując prawo Kościoła do interwencji w politykę w sprawach kościelnych, ale jednocześnie decydując, że władca staje się jedynym dzierżycielem władzy politycznej.

Te zasady łamią się w okresie odrodzenia i rozpoczyna się droga do państwa absolutnego. Władca staje się jedynym dzierżycielem władzy i wkrótce chce przejąć władzę absolutną. Książęta – w ramach ustanawiania praw – kształtują je według swych poglądów religijnych (zgodnie lub niezgodnie z doktryną katolicką). Powoli kształtuje się fenomen tzw. racji państwowej, poprzez którą można usprawiedliwiać różnego rodzaju dewiacje od zasad chrześcijańskich a nawet od idei dobra jako takiego. Rodzi się idea absolutyzmu.

Już w XV w. dają się zauważyć symptomy rozbitcia wspólnoty europejskiej i koncepcji państwa zapewniającego powszechny pokój. Istotnego podziału wspólnoty europejskiej dokonała reformacja. Wbrew powszechnym opiniom – jak stwierdza Autorka – luterkańska wizja państwa nie była wcale bardziej demokratyczna od koncepcji katolickiej. Analiza tez luterkańskich prowadzi bowiem do wniosku, że zgodnie z nimi państwo jest najwyższym gwarantem porządku, władca świecki nie może być niczym ograniczany w swej suwerenności, utrzymuje się rozdział władzy i ludu, a Kościół jest podległy państwu jako stowarzyszenie zwykłe.

W wieku XVI państwo stało się więc „jeszcze bardziej wyznaniowe”, opierało się bowiem na „boskim prawie królów”, co było wynikiem założeń, zgodnie z którymi wszelka władza pochodzi od Boga, rządzący społecznością świecką nie odpowiada przed nikim, a ogranicza go jedynie „racja państwa”. W tym czasie powstaje system jurysdykcyjnalizmu, który przyjmuje, że rządzący ma niezbywalną jurysdykcję nad Kościołem (gallikanizm we Francji, realizm w Hiszpanii, józefinizm w Austrii). Rządzący domagają się więc swego *placet* na wprowadzenie dekretów papieskich, a Kościoły lokalne stają się Kościołami narodowymi. Władcy uzyskują *iura circa sacra*, co oznacza m.in. interwencje w rzeczy święte, obowiązywanie reguły *placetum regium* oraz przyjęcie podziału na religię państwowa i kultury zaledwie tolerowane. Władca świecki w państwach protestanckich staje się w ścisłym tego słowa znaczeniu władzą kościelną, a w państwach katolickich – uzurpuje sobie taką władzę. Dalej Autorka koncentruje się wokół postawy Kościoła katolickiego wobec absolutyzmu, zwłaszcza na polu obrony uprawnień

dotyczących spraw świętych i zapewnienia wolności religijnej tym, którzy nie wyznawali religii państwowej.

Przedmiot dalszych rozważań stanowią faktory dekonfesjonalizacji, negatywnie decydujące o wizji powstającej dzięki temu koncepcji państwa świeckiego. Jako pierwszy z nich autorka wskazuje tzw. kryzys sumienia Europy, tj. zjawisko podawania w wątpliwość prawd, które dotychczas uważano za niepodważalne. Wśród najważniejszych elementów europejskiego ruchu przeciw absolutyzmowi państwowemu wskazuje natomiast walkę z wszelką religią (rewolucja francuska), libertynizm (*vivere secundum naturam*), odrodzone idee neostoickie, liberalizm angielski i jansenizm. Ruchy rewolucyjne inspirowały się hasłami walki politycznej i prawno-ekonomicznej, która miała zmierzać do reformy państwa, zawierając również wezwanie do walki przeciwko Kościołowi, rozumianemu jako najważniejsza ostoja absolutyzmu. Mentalność moralną zastępuje elegancja. Na polu nauki dominuje wiara w rozum i nieograniczony rozwój wiedzy. W polityce zewnętrznej widoczne jest zaś łamanie zwyczajów międzynarodowych oraz odsuwanie papieża od roli mediatora w konfliktach międzynarodowych. W polityce ruch oświeceniowy poddaje bezwzględnie Kościół pod jurysdykcję państwa. Na polu społecznym proponuje się natomiast hasło zniesienia jakichkolwiek różnic między klerem, burżuazją i ludem.

Krytycznej analizie poddaje autorka przede wszystkim koncepcję laickości państwa w wydaniu francuskim. Ten model laickości ukształtował się bowiem nie tylko dzięki Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela, ale również na przykład w konsekwencji wydania tzw. konstytucji cywilnej kleru. Działania rewolucji rozpoczęte jesienią 1793 i trwające do lipca 1794 r. pokazują, że nie chodziło nawet wyłącznie o walkę z Kościołem, ale wręcz o walkę z Bogiem. Następuje desakralizacja budynków kultowych i wymierzanie kar wobec duchownych trzymających się prawa kościelnego. Dokonuje się likwidacja opactw i niszczenie utensyliów kościelnych. Wprowadzono zakaz powstawania jakichkolwiek nowych kultów oraz nakazano usunąć jakiegokolwiek nazwy ulic czy gmachów publicznych, jeśli miały religijną proveniencję. Te fakty mówią same za siebie.

Rewolucja francuska oraz następujące po niej wydarzenia zdecydowały o powstaniu dwóch rodzajów laickości: antyreligijnej i areligijnej. Napoleon zaczyna uznawać „wolność Kościoła”, ale wprowadza 18 kwietnia 1802 r. całą serię przepisów („77 artykułów” tzw. organicznych), z których wiele okazało się nie do zaakceptowania przez Piusa VII. Radyka-

lizm laickości w polityce francuskiej został zakodowany także w konstytucji z 1805 r. i zniesieniu konkordatu i artykułów organicznych. Owoce tego francuskiego pojmowania laickości państwa jest całkowita negacja wszelkich symboli religijnych w strukturach publicznych (przykład z najnowszych czasów – zakaz noszenia chust islamskich w szkołach publicznych).

Model włoski laickości państwa jest zupełnie inny od francuskiego. Inną też posiada genezę. Autorka usytuowała ten model „między świeckością i wolnością religijną”. Jest to zatem model świeckości przyjazny wolności religijnej, choć droga do jego wypracowania była trudna. Wiara i przywiązanie do katolickich tradycji narodu były jednak na tyle duże, że nie zdołały ich obalić ani Państwo Papieskie, ani proces zjednoczenia Włoch, ani ruch nazistowski. W okresie przed zjednoczeniem Włoch, podobnie jak po zjednoczeniu, dominował model państwa wyznaniowego. Miał on jednak różne oblicza, a ten istniejący przed upadkiem Państwa Kościelnego mocno różnił się od tego, który wprowadzono po zawarciu Traktatów Laterańskich. Za istotną cechę zmieniających się rozwiązań włoskich autorka uznaje stałe dążenie do dialogu pomiędzy państwem i Kościołem, które było najczęściej obierane jako sposób na likwidowanie sporów i konfliktów.

Do zniesienia modelu państwa wyznaniowego we Włoszech prowadzi wprowadzenie modelu państwa demokratycznego, co otwiera okres pluralizmu religijnego. W konsekwencji powstaje państwo laickie, które nie jest ani obojętne, ani zupełnie neutralne wobec fenomenu religijnego. Laickość ta nie neguje również dialogu pomiędzy państwem oraz Kościołem katolickim i innymi związkami wyznaniowymi, czego szczególnym przejawem jest zawarcie Układu z 1984 r. oraz stopniowa realizacja konstytucyjnego unormowania przewidującego zawieranie porozumień (*intese*) również z niekatolickimi związkami wyznaniowymi. Istotnym przymiotem przyjmowanego obecnie we Włoszech modelu państwa świeckiego są również gwarancje wolności religijnej.

Przedmiotem trzeciego rozdziału pracy uczyniono normy prawa europejskiego, które dotyczą religii oraz wolności religijnej. Jest to gruntowne, a jednocześnie przejrzyste studium wielu problemów, które stanowią wyzwanie dla doktryny prawa wyznaniowego czasów współczesnych. Poczynając od omówienia kwestii dotyczących religii i wolności religijnej w aktach prawa międzynarodowego, autorka przechodzi do scharakteryzowania zasad przyjmowanych w aktach prawa wspólnotowego. Wiele miejsca

poświęca zagadnieniu nietolerancji, antysemityzmu i próbom walki z tymi problemami. Ponadto omawia pozycję Stolicy Apostolskiej w walce o poszanowanie praw człowieka, problemy współżycia w społeczeństwie wielokonfesyjnym, postawę Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej, gwarancje wolności religijnej oraz miejsce tej problematyki w traktatach z Maastricht i Amsterdamu, Karcie Praw Podstawowych czy też traktacie ustanawiającym Konstytucję dla Europy (akcentując kwestię braku nawiązania do korzeni chrześcijańskich w preambule tego aktu). Ostro też widzi również zjawiska powstające w konsekwencji wzmożonej dziś migracji.

W sumie jest to studium bardzo wartościowe. Ukazuje ono całą złożoność poruszanej problematyki, stanowiąc jednocześnie dobrą syntezę. Poglądy prezentowane przez Autorkę pozostają przy tym w wyraźnej zgodności ze stanowiskami i opiniami przyjmowanymi w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Także tutaj poszukujemy inspiracji w nauce Kościoła katolickiego, której rzetelnych badań nie może ignorować przy poszukiwaniu właściwych rozwiązań kwestii wyznaniowych.

Ks. Henryk Misztal

Marco Antonio Huaco Palomino, *Derecho de la religión: el principio y derecho de la libertad religiosa en el ordenamiento jurídico peruano*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Universidad Peruana Unión, 2005, pp. 398

Przed pięcioma laty w „Studiach z Prawa Wyznaniowego” (t. V – 2002) zaprezentowałem ewolucję podstawowych regulacji wyznaniowych w prawie Peru, jako wynik zainteresowania życiem religijnym, społecznym, systemem prawnym tego odległego kraju, z którym zetknąłem się osobiście. Z tym większym zainteresowaniem zabrałem się do lektury nowej książki Marka Antoniego Huaco Palomino: *Derecho de la religión: el principio y derecho de la libertad religiosa en el ordenamiento jurídico peruano* [*Prawo religii/wyznania: zasada i prawo wolności religijnej w pe-*