

*Adam Bartczak** <https://orcid.org/0000-0001-6074-2872>

AKSJOLOGIA CZY TELEOLOGIA PODSTAWĄ RELACJI PRAWNYCH PAŃSTWO – KOŚCIÓŁ W III RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ?

Streszczenie. Artykuł podejmuje problematykę podstaw współczesnych relacji pomiędzy państwem a Kościołem katolickim na gruncie prawnym. Dwie niezależne społeczności wraz ze swoim prawem muszą współistnieć na jednym terytorium. Jediną szansą sukcesu jest dialog i wzajemne zrozumienie. Celem artykułu jest próba oceny co leży u podstaw tych relacji. Czy jest to aksjologia rozumiana jako wartość, czy może teleologia odczytywana w perspektywie celu.

Słowa kluczowe: państwo, Kościół, relacja, wartość, cel

AXIOLOGY OR TELEOLOGY AS THE BASIS OF STATE–CHURCH LAW RELATIONS IN THE THIRD REPUBLIC OF POLAND?

Abstract. The article addresses the issue of the basis of modern relations between the state and the Catholic Church on legal grounds. Two independent communities, along with their laws, must coexist in one territory. The only chance for success is dialogue and mutual understanding. The purpose of the article was to try to assess what lies at the heart of this relationship. Is it axiology understood as value or perhaps teleology read in the perspective of a specific purpose.

Keywords: state, Catholic Church, relationship, value, purpose

Dwa porządki – świecki i boski – przenikają się w zasadzie od zawsze. Można by powiedzieć, że gdzie człowiek, tam państwo, gdzie człowiek, tam religia. Dzisiejsze czasy przynoszą znaczne rozszerzenie pojęcia religii. Zwykło się ono kojarzyć z kilkoma podstawowymi tzw. wielkimi religiami, jak chrześcijaństwo, islam, buddyzm czy judaizm. W naszym – europejskim – kręgu kulturowym w zasadzie termin ten utożsamiano z chrześcijaństwem. Współcześnie należy jednak temu pojęciu nadać zdecydowanie szersze znaczenie, odnoszące się do relacji człowieka i *sacrum*. Jakkolwiek pierwszy z tych podmiotów nie uległ zmianie, tak pojęcie *sacrum* zostało rozszerzone. Tradycyjnemu ujęciu przeciwstawia się

* Uniwersytet Łódzki, Wydział Prawa i Administracji, abartczak@wpia.uni.lodz.pl

dzisiaj bowiem sekularyzm, odrzucający, czy wręcz likwidujący owo *sacrum* albo „dzikie *sacrum*” zamknięte w spełnieniu potrzeb zagubionego człowieka, które wcale nie dotyka Tajemnicy i świętości, czy wręcz sakralizacji samego człowieka.

Na jednym bardzo określonym terytorium żyje człowiek, który może przynależć do dwóch podstawowych grup społecznych: obywatelskiej i religijnej. Dzieje się to jednocześnie. Ten fakt skutkuje rodzącymi się napięciami, które swój wyraz znalazły już choćby na kartach Pisma Świętego: „Czy wolno płacić podatek cesarzowi, czy nie? (...) Oddajcie więc cesarzowi to, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22,17-21). Tym samym pojawia się rzeczywistość, swoista arena, która może stać się miejscem wzajemnej współpracy albo przeciwnie – walki. Historia tych relacji jest wielowarstwowa, ale i współczesność nie jest wcale jednorodna. Podobnie rzecz ma się z relacjami pomiędzy państwem a Kościołem katolickim. W niniejszym artykule pragnę ograniczyć się tylko do tej jednej kwestii na terenie Rzeczypospolitej Polskiej. Spojrzenie na podstawę tych relacji staje się bowiem w konsekwencji warunkiem poprawnego odczytywania własnych oczekiwań, potrzeb, następnie ich realizacji na gruncie stanowienia i stosowania prawa. Wobec powyższego stawiam zamknięte pytanie o to, czy podstawą tych relacji jest określona aksjologia, czy może teleologia? Swoje rozważania, aby były one jak najbardziej aktualne, pragnę zamknąć w okresie od 1989 r. do współczesności. Wyznaczają one bowiem w jakimś sensie nowe, a na pewno aktualne cechy tych relacji, które przyjmują raczej formę dynamiczną, pomimo że bez wątpienia ich celem jest stabilizacja. To właśnie od 1989 r. w Polsce toczy się współczesny dyskurs nad stosunkiem prawa do wartości, które w świecie uobecnia m.in. Kościół katolicki. Są one bez wątpienia głęboko zakorzenione historycznie w kulturze i tradycji społeczeństwa polskiego. Także państwo, jako struktura laicka, wcale nie jest pozbawione tychże wartości, kierując się jednocześnie konstytucyjną zasadą demokratycznego państwa prawa, wyrażoną w art. 2 Konstytucji RP.

Niewątpliwie zarówno państwo, jak i Kościół pełnią ściśle określoną misję względem swojej wspólnoty. Można przyjąć, że mogłoby nie być konfliktu interesu pomiędzy nimi, gdyby nie fakt, że członkami wspólnoty religijnej są obywatele państwa. A ponieważ zarówno ze względów historycznych, jak i socjologicznych (liczba wiernych) wierni Kościoła stanowią zdecydowaną większość obywateli Polski, relacja pomiędzy nimi (siłą rzeczy) musi (powinna!) przybrać kształt swoistego konsensu.

Co określa pod względem prawnym obie wspólnoty? Na gruncie prawa polskiego są to Konstytucja i pozostałe akty prawne. Natomiast wspólnota Kościoła opiera się na Kodeksie Prawa Kanonicznego i pozostałych aktach normatywnych. Nie ulega wątpliwości, iż stanowią one dwie odrębne rzeczywistości prawne. Niemniej to, co łączy w świetle prawa obie wspólnoty, nazywane jest dziś prawem wyznaniowym, a dokładniej, jak podkreśla się w doktrynie – polskim prawem wyznaniowym.

Za punkt wyjścia rozważań przyjąłem art. 25, ust. 4 Konstytucji, w którym prawodawca postanowił: „Stosunki między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem Katolickim określają umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską i ustawy”. Konsekwentnie wzrok kieruję na podpisany w 1993 r. Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską. Tenże, jako umowa międzynarodowa, w sposób najważniejszy wytycza owe relacje jakie zachodzą pomiędzy państwem a Kościołem katolickim w Polsce, oczywiście w żaden sposób nie deprecjonując dwóch ustaw z 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania oraz o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej.

Konkordat jest umową. Umowa jest zaś pisemnym lub ustnym porozumieniem stron, mającym na celu ustalenie wzajemnych praw i obowiązków. Umowa to też dokument, w którym są określone te prawa. Pragnę zwrócić uwagę na użyty w opisie przymiotnik „wzajemnych”, tzn. jednej i drugiej strony. Mamy więc do czynienia z pewnym konsensusem, a nie autorytatywnym narzuceniem woli jednej strony. I tu rodzi się pytanie o podstawę tych wzajemnych praw i obowiązków. Czy ich źródłem jest aksjologia – wspólna obydwu stronom? Czy może jednak jakiś określony cel/cele, jaki/jakie przez umowę chcą osiągnąć strony?

Poniższe badania zostaną oparte przede wszystkim o metodę dogmatyczno-prawną z elementami metody analitycznej i historyczno-prawnej.

1. AKSJOLOGIA LEŻĄCA U PODSTAW RELACJI PAŃSTWO – KOŚCIÓŁ KATOLICKI

Poszukując wartości, które leżą u podstaw relacji państwo – Kościół katolicki, należy wskazać przede wszystkim na trzy rzeczywistości. Są nimi: godność osoby ludzkiej, Rzeczpospolita Polska – dobro wspólne oraz sprawiedliwość społeczna. Tworzą one swoistą triadę, która uznawana jest przez obydwie strony tych relacji.

1.1. Godność osoby ludzkiej

Pojęcie godności osoby ludzkiej w sposób nader silny zostało podkreślone w prawodawstwie XX w., co oczywiście stało się następstwem dwóch wojen światowych oraz licznych prześladowań ludzi na wielu polach, m.in. politycznym czy religijnym. Przywołać w tym miejscu należy choćby Powszechną Deklarację Praw Człowieka z 1948 r., Europejską Konwencję Praw Człowieka z 1950 r., Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka z 1966 r. czy Akt Końcowy Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie z 1975 r. Także Karta praw podstawowych Unii Europejskiej (2000) uznaje godność człowieka za nienaruszalną.

Konstytucja RP z 1997 r. niewątpliwie uwzględnia źródła prawa międzynarodowego w tym względzie. Już w preambule znajduje się podkreślenie suwerenności i demokratyczności państwa, które odwołuje się do chrześcijańskiego

dziedzictwa i systemu wartości, bądź do wartości o charakterze uniwersalnym, wywodzących się z innych źródeł. Do podstawowych wartości zaliczono m.in. równość wobec prawa i równość w prawie, poszanowanie wolności i praw podstawowych jednostki. Jako źródło praw podstawowych wskazano także przyrodzoną godność człowieka, co odzwierciedla art. 30 Konstytucji: „Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych”. Mimo że sformułowanie tego artykułu wydaje się dość ogólnikowe, to trzeba podkreślić, iż należy je odczytywać na tle aksjologicznych podstaw pojmowania prawa człowieka w społeczeństwie demokratycznym. Tym samym poprawna interpretacja tychże przepisów wymusza odesłanie do porządku pozaprawnego, przede wszystkim zaś do treści tej idei ukształtowanej w naszym kręgu cywilizacyjnym, a tenże przede wszystkim sięga do filozofii chrześcijańskiej i współczesnej nauki społecznej Kościoła (Garlicki 2004, 92–93). Niewątpliwie analizowany artykuł Konstytucji RP powstał na podstawie prawno-naturalistycznej koncepcji definiowania godności człowieka. Jak czytamy w jednym z orzeczeń Trybunału Konstytucyjnego: „Konstytucja w całości swych postanowień daje wyraz pewnemu obiektywnemu systemowi wartości, którego urzeczywistnianiu służyć powinien proces interpretacji i stosowania poszczególnych przepisów konstytucyjnych. Dla określenia tego systemu wartości centralną rolę odgrywają postanowienia o prawach i wolnościach jednostki, usytuowane przede wszystkim w rozdziale II Konstytucji. Wśród tych postanowień centralne z kolei miejsce zajmuje zasada przyrodzonej i niezbywalnej godności człowieka (wyrok TK z dnia 23 marca 1999 r., K 2/98, OTK 1999, nr 3, poz. 38). Godność człowieka jest przyrodzona i jest źródłem wolności i praw. Zasada godności jest fundamentalną zasadą prawną o charakterze normatywnym (Bosek 2016, pkt 39–44). Sam Trybunał określił godność jako:

– „fundamentalną wartość porządku prawnego” (wyrok TK z dnia 30 października 2006 r., P 10/06);

– „wartość transcendentną, pierwotną wobec innych praw i wolności człowieka, przyrodzoną i niezbywalną – towarzyszy człowiekowi zawsze i nie może być naruszona” (wyrok TK z dnia 5 marca 2003 r., K 7/01);

– „wartość konstytucyjną o centralnym znaczeniu dla zbudowania aksjologii obecnych rozwiązań konstytucyjnych, przez pryzmat której należy dokonywać wykładni i stosowania wszystkich pozostałych postanowień o prawach, wolnościach i obowiązkach jednostki” (wyrok TK z dnia 30 września 2008 r., K 44/07).

Godność człowieka nie składa się z wolności i praw, ale jest ich przyczyną i uzasadnieniem aksjologicznym. Naturalnie nie jest możliwe enumeratywne określenie wszystkich aspektów godności człowieka. Mimo podejmowanych prób skatalogowania ich, doktryna jasno wskazuje, iż nie można uznać żadnej takiej listy za wyczerpującą i ostateczną. Godność człowieka z samego założenia jest źródłem (Polak, Trzeciński 2018, 267). Tym samym godność człowieka istnieje

niezależnie od tego, czy samo społeczeństwo, państwo, a nawet poszczególne ośrodki polityczne zaakceptowały ją, czyniąc nawet najwyższym prawem. Ma ona charakter kategorii apriorycznej w stosunku do wyżej wymienionych. I w tym sensie staje się źródłem norm prawnych, które państwo może co najwyżej deklarować, a nie konstytuować.

Podobnie centralne miejsce w porządku prawnym wspólnoty Kościoła katolickiego znajduje godność człowieka – osoby. Odnosząc się zatem do nauki Kościoła, należy wskazać co najmniej kilka miejsc, w których wskazuje się na godność osoby ludzkiej jako podstawę praw człowieka. Już sam Chrystus nauczał, że człowiek jest na pierwszym miejscu. Przywołajmy choćby scenę próby ukamienowania cudzołożnicy (J 8,1-11). Współcześnie u podstaw katolickiej nauki o godności człowieka leży nauczanie Soboru Watykańskiego II. Opiera się ono na fakcie, że człowiek został stworzony przez Boga na jego obraz (Rdz 1,26). To właśnie w tej łączności Boga z człowiekiem, człowieka z Bogiem, istnieje źródło godności osoby ludzkiej („Sobór Watykański II. Konstytucja dogmatyczna...”, nr 19). Na skutek odrodzenia w Chrystusie wszyscy wierni są równi co do godności i działania („Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska...”, nr 32). To założenie znalazło swoje odzwierciedlenie w kan. 208 KPK, gdzie czytamy: „Z racji odrodzenia w Chrystusie między wszystkimi wiernymi istnieje prawdziwa równość co do godności i działania, na mocy której wszyscy, każdy zgodnie ze swoją pozycją i zadaniem, współpracują w budowaniu Ciała Chrystusowego”. J. Hervada, komentując ten kanon, słusznie podkreślał, iż by można było mówić o rzeczywistych uprawnieniach, musi istnieć zasada równości między tymi, którzy posiadają prawa, a tymi, którzy są zobowiązani do ich uznania, albowiem jedynie między równymi może istnieć stosunek oparty na zasadzie sprawiedliwości (Hervada 2023, 166).

W tekście Deklaracji o wolności religijnej Sobór Watykański II wskazywał, że „osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Wolność ta polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to jednostki, czy to grup społecznych i wszelkiej władzy ludzkiej, i to przynajmniej tak, żeby nikt nie był zmuszany do działania wbrew swemu sumieniu ani nie doznawał przeszkody, gdy działa według swego sumienia (...) prawo do wolności religijnej jest w swej istocie zakorzenione w godności osoby ludzkiej” („Sobór Watykański II. Deklaracja...”, nr 2).

Wiele dla podkreślenia istoty godności osoby ludzkiej, zwłaszcza w perspektywie jej miejsca dla porządków prawnych, uczynił Jan Paweł II, odnosząc się do powyższych kwestii m.in. w encyklice *Redemptor hominis*.

Powyższa kwestia swoje odzwierciedlenie znajduje także w preambule Konkordatu zawartego między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską w 1993 r.: „Stolica Apostolska i Rzeczpospolita Polska (...) uznając, że fundamentem rozwoju wolnego i demokratycznego społeczeństwa jest poszanowanie godności osoby ludzkiej i jej praw”.

1.2. Rzeczpospolita Polska – dobro wspólne

Drugą wartością leżącą u podstaw wzajemnych relacji jest Rzeczpospolita Polska rozumiana jako dobro wspólne. Już w art. 1. Konstytucji RP prawodawca wskazał na pierwszą, z wielu zresztą, zasad konstytucyjnych: „Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli”. Określenie Rzeczypospolitej Polskiej jako dobra wspólnego znajduje się także w Preambule Konstytucji, gdzie czytamy: „(...) my, Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł, równi w prawach i w powinnościach wobec dobra wspólnego – Polski”. Samo określenie tego pojęcia nastrocza pewne trudności, które wynikają przede wszystkim z tego, iż doktryna stosunkowo rzadko podejmuje ten problem, a stosowane orzecznictwo w tym zakresie jest skąpe. Tym niemniej warto zwrócić uwagę na korelacje, jakie zachodzą pomiędzy użytym terminem a nauczaniem społecznych ostatnich papieży, choćby Jana XXIII z encykliki *Mater et Magistra* z 1961 r. czy Jana Pawła II z encykliki *Laborem exercens* z 1981 r. Ten ostatni wskazał, że „polityka jest roztropną troską o dobro wspólne. Społeczeństwo takie – chociażby nie osiągnęło jeszcze dojrzałej formy narodu – jest nie tylko wielkim, chociaż pośrednim «wychowawcą» każdego człowieka; jest ono także wielkim historycznym i społecznym wcieleniem pracy całych pokoleń. To wszystko sprawia, że człowiek swoją głębszą tożsamość ludzką łączy z przynależnością do narodu, swoją zaś pracę pojmuje także jako pomnożenie dobra wspólnego wypracowywanego przez jego rodaków, uświadamiając sobie przy tym, że na tej drodze praca ta służy pomnażaniu dorobku całej rodziny ludzkiej, wszystkich ludzi żyjących na świecie” (Ioannes Paulus PP. II 1981, nr 10).

Mając na względzie powyższe odwołania, ale także i sam proces legislacyjny dotyczący konstytucji, można uznać, że dobro wspólne określa granice legalnego działania organów władzy publicznej i granice akceptowanego konstytucyjnie działania wszystkich podmiotów społecznych, a także ramy postępowania obywateli polegające na trosce, ochronie i kontroli tego, co utożsamiane jest z Rzeczpospolitą Polską (Oniszczyk 2000, 33). W ten kontekst wpisuje się kolejny przepis konstytucyjny, tj. art. 25. ust. 3. Konstytucji, w którym także odnajdziemy przywołanie pojęcia „dobro wspólne”: „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”. Podstawą tej zasady jest autonomia i wzajemna niezależność, z której nie wynika obowiązek, ale powinność współpracy opartej o normę programową. Należy tylko podkreślić, iż nie istnieje żądanie obligatoryjnego współdziałania tych podmiotów, które byłoby prawnie skuteczne (Kaczmarczyk-Kłak 2020, 188). Dobro wspólne zakłada zatem takie użycie zasady proporcjonalności, aby zaistniał stosowny balans dobra ogółu

do dobra jednostki, u których podstaw leży każdorazowo godność człowieka. Może nie wprost, ale w nawiązaniu do tej zasady, mówił Bronisław Geremek, minister spraw zagranicznych, 12 grudnia 1997 r. w pierwszym czytaniu rządowego projektu ustawy o ratyfikacji Konkordatu. Wskazywał on, iż: „Konkordat będzie służyć tym niekontrowersyjnym celom oraz zasadom, wokół których zbudowany jest szeroki polityczny konsens” (Geremek 2013, 300).

1.3. Sprawiedliwość społeczna

Trzecią wartością leżącą u podstaw omawianych relacji jest także w mojej ocenie sprawiedliwość społeczna. Choć jest ona trudna do zdefiniowania, to niewątpliwie wyczuwa się w tym pojęciu pozytywny ładunek i zdolność realizacji bardzo konkretnych wartości każdej wspólnoty (Chauvin 2020, 5). Z. Ziemiński podkreśla, iż do stałych elementów zasady sprawiedliwości społecznej należą: uwzględnianie dobra każdego członka społeczeństwa, niedopuszczanie do zbyt głębokiej stratyfikacji społecznej, a w szczególności do radykalnej dyskryminacji jakiejś kategorii ludzi i zapewnienie minimum egzystencji dla wszystkich (Ziemiński 1992, 133). L. Morawski wyróżnia trzy sposoby rozumienia sprawiedliwości społecznej: 1) katolickie, w którym łączy się sprawiedliwość społeczną z zasadami dobra wspólnego i pomocniczości, co interpretuje się jako powinności wspólnoty; 2) lewicowe, powiązane z postulatem podniesienia warunków życia klasy robotniczej; 3) liberalne – koncepcja J. Rawlsa – liberalizm socjaldemokratyczny (Morawski 2014, 116). Nie ulega wątpliwości, iż ze względu na uwarunkowania historyczne, socjologiczne, kulturowe, relacje pomiędzy państwem a Kościołem spaja pierwszy sposób pojmowania sprawiedliwości społecznej. Stąd widać silne nawiązanie do antropologii oraz katolickiej nauki społecznej. Przywołać należy choćby bardzo ważne wypowiedzi papieży – Leona XIII (encyklika *Rerum novarum*), Piusa XI, który jako pierwszy posługuje się terminem sprawiedliwości społecznej (encyklika *Quadragesimo anno*), Jana XXIII (encyklika *Mater et magistra* oraz *Pacem in terris*), Pawła VI (encyklika *Populorum progressio*), Jana Pawła II (trzy encykliki społeczne: *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, *Centesimus annus*). Papież Jan Paweł II, w encyklice *Redemptor hominis*, podkreślał: „Uprawnienia władzy nie mogą być rozumiane inaczej, jak tylko na zasadzie poszanowania obiektywnych i nienaruszalnych praw człowieka. Tylko wówczas bowiem owo dobro wspólne, któremu służy w państwie władza, jest w pełni urzeczywistniane, kiedy wszyscy obywatele mają pewność swoich praw. (...) Tak więc zasada praw człowieka sięga głęboko w dziedzinę wielorako rozumianej sprawiedliwości społecznej i staje się podstawowym jej sprawdzianem w życiu organizmów politycznych” (Ioannes Paulus PP. II 1979, nr 17). Benedykt XVI w swoim nauczaniu podkreślał: „Sprawiedliwość jest celem, a więc również wewnętrzną miarą każdej polityki. Polityka jest czymś więcej niż prostą techniką dla zdefiniowania porządków publicznych: jej źródło i cel znajdują się

właśnie w sprawiedliwości, a ta ma naturę etyczną” (Benedictus PP. XVI 2006, nr 28). Odzwierciedlenie nauki społecznej o sprawiedliwości społecznej jako wartości odnajdujemy także w Kodeksie Prawa Kanonicznego, gdzie w kan. 222 § 2 prawodawca zobowiązuje wiernych do popierania sprawiedliwości społecznej (Cenalmor, Miras 2022, 157).

L. Kołakowski wskazywał, iż „pojęcie sprawiedliwości społecznej jest potrzebne, by usprawiedliwić wiarę (...), że jest ludzkość, nie tylko jednostki, że ludzkość, w zgodzie z tradycją kantowską, jest kategorią moralną i że ludzkość ma obowiązki względem swoich członków i segmentów” (Kołakowski 1999, 216).

Wszystkie te trzy wartości są zależne od siebie. Człowiek jako jednostka – osoba, staje w centrum wszystkich tych rozważań. Można zatem mówić, że tenże człowiek jest ową wartością, podmiotem praw i obowiązków wynikających z norm prawnych powstałych na skutek działalności prawodawczej.

2. CEL JAKO PODSTAWA RELACJI

Przedstawione powyżej wartości, jakie leżą u podstaw relacji państwo – Kościół, nie muszą być jednak jedynym źródłem relacji pomiędzy państwem a Kościołem. Przed pojęcie wartości może bowiem wysunąć się cel, który będzie rzutował zgoła odmiennie na owe relacje. Cel rozumiany będzie jako to, do czego się dąży lub to, czemu coś ma służyć. Tym celem może być interes, jaki chce osiągnąć jedna, jak i druga strona. Może być on tożsamy, ale z uwagi na charakter wspólnot, zdecydowanie bardziej może być on rozbieżny. Stanowiąc zatem prawo, prawodawca dąży do zrealizowania określonych interesów albo zabezpiecza określone interesy czy wartości.

2.1. Celowość relacji prawnych z punktu widzenia państwa

We wspomnianym już przemówieniu B. Geremek wskazał na cel Konkordatu, a więc umowy międzynarodowej pomiędzy państwem polskim a Kościołem katolickim: „Fundamentalnym celem konkordatu było uregulowanie w jednym dokumencie rangi międzynarodowej podstawowych zagadnień związanych z zadaniami, które wypełnia Kościół katolicki” (Geremek 2013, 300). A zatem należy wykazać, że państwu zależało na jasnym (oczywiście opartym o prawo) sprecyzowaniu orbity działalności Kościoła katolickiego na terytorium Polski. Zakres tych spraw można zamknąć w czterech podstawowych obszarach.

Pierwszym z nich jest gwarancja autonomii i niezależności obu wspólnot. Pomimo faktu prowadzenia działalności na tym samym terytorium oraz w odniesieniu w dużej mierze do tych samych osób (odsetek osób utożsamiających się z przynależnością do Kościoła), mamy do czynienia z dwoma niezależnymi podmiotami. Autonomia oznacza możliwość stanowienia i stosowania własnego

prawa. Konsekwentnie znajduje to przełożenie na kreowanie własnej struktury wewnętrznej, a więc prawa do samoorganizacji i samorządności (Mezglewski, Misztal, Stanisław 2008, 75). Natomiast pojęcie niezależności w doktrynie uznaje się w kategoriach najwyższego stopnia autonomii, odnoszącego się do wolności od jakiegokolwiek podległości jednej czy drugiej władzy w zakresie funkcjonalnym i organizacyjnym. Oznacza to, że na terenie państwa polskiego nie ma wyższej władzy od jej organów najwyższych (poziom wewnętrzny). Suwerenność w stosunkach międzynarodowych oznacza niepodległość polityczną (poziom zewnętrzny).

Zasada poszanowania niezależności i autonomii państwa i Kościoła w tym kontekście oznacza zatem, że układające się strony uzgodniły: w jakich dziedzinach stosunków społecznych Kościół katolicki, jako wspólnota autonomiczna, w realizacji swojej misji na terytorium Polski może rządzić się swoim prawem; w jakich sprawach Kościół katolicki jest uprawniony do uczestniczenia w obrocie prawnym na terytorium Polski na zasadzie partnerstwa z innymi podmiotami we współdziałaniu „dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego”; w jakich sprawach państwo polskie jest zobowiązane do określonych świadczeń na rzecz instytucji kościelnych bądź katolików, jako współobywateli, z tytułu poszanowania wolności religijnej w życiu publicznym (Krukowski 2020, 94). O autonomii można zatem mówić w stosunkach wewnętrznych (relacja *ad intra*), zaś nawiązywanie relacji pomiędzy społecznościami (*ad extra*) następuje właśnie w oparciu o niezależność (Krukowski 2008, 64).

Na uwagę zasługuje podkreślenie, że we wszystkich najważniejszych aktach normatywnych, zarówno w porządku prawa świeckiego, jak i kościelnego, zasada autonomii i niezależności została wpisana (art. 25, ust. 3 Konstytucji RP; art. 1 Konkordatu).

Omówiona kwestia autonomii i niezależności znajduje swoje praktyczne odzwierciedlenie w problematyce przestrzegania prawa państwowego przez Kościół i jego wiernych. Sytuacja ta zatem dotyczy aktywnej działalności Kościoła w oparciu i w zgodzie z przepisami prawa państwowego. Oczywiście prawo państwowe nie może ingerować w kwestie religijne, ale Kościół jako związek wyznaniowy podlega jurysdykcji państwowej. Zapewnienie jurysdykcji kościelnej nie pociąga za sobą konsekwentnie recepcji norm prawa kanonicznego do porządku prawa państwowego. Prawo wewnętrzne nie jest automatycznie skuteczne na forum państwowym, podobnie zresztą jak prawo państwowe na forum kościelnym. Prawodawca nie zdecydował się co prawda na wprowadzenie do treści ustawy zasadniczej regulacji wprost potwierdzającej prymat prawa państwowego nad religijnym w przypadku konfliktu tychże norm. Jednakże wykładania systemowa każe uznać słusność postulatu o prymacie prawa państwowego (Orzeszyna 2007, 195). Niewątpliwie stronie państwowej zależało na tym, aby w niektórych kwestiach regulowanych prawem kanonicznym, ale dotyczących przepisów odsyłających do porządku prawa państwowego, podmioty kościelne przestrzegały

prawa polskiego. Stąd znajdziemy stosowne zapisy w Konkordacie w art. 13 czy art. 18. Wprowadzenie przepisów odsyłających do porządku państwowego zresztą w wielu kwestiach gwarantuje Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. Warto w tym miejscu przytoczyć kan. 22 KPK, stanowiący normę generalną, w świetle którego ustawy państwowe, do których odsyła prawo kościelne, należy stosować w prawie kanonicznym z tymi skutkami, o ile nie są sprzeczne z prawem Bożym i prawo kanoniczne nie zastrzega inaczej. Prawodawca kościelny odsyła do przepisów państwowych w następujących przypadkach: ustanawiania opiekunów i ich władzy (kan. 98 § 2 KPK), zamieszkania (kan. 105 § 1 KPK), adopcji dzieci (kan. 110 KPK), przedawnienia (kan. 197 KPK), wynagrodzenia (kan. 231 § 2 KPK), zrzeczenia się dóbr osobistych (kan. 668 § 4 KPK), wymogów dotyczących pełnomocnictwa przy zawieraniu małżeństwa (kan. 1105 § 2 KPK), zarządu dóbr (kan. 1274 § 5 KPK, kan. 1284 § 2 KPK, kan. 1286 KPK, kan. 1290 KPK, kan. 1299 § 2 KPK, kan. 1344, 2° KPK), powództwa posesoryjnego (kan. 1500 KPK).

Kolejny cel, jaki bez wątpienia państwo chciało osiągnąć poprzez realizację relacji z Kościołem, to posłuch prawodawcy. Innymi słowy państwu zależy na tym, aby jego obywatele przestrzegali prawa. Gdyby państwo było jedyną wspólnotą, to pewnie zakres egzekucji byłby jasno dookreślony. W przypadku, gdy mówimy o wspólnocie Kościoła wewnątrz wspólnoty państwa, pojawia się kwestia oddziaływania hierarchii kościelnej na wiernych. Nie ulega wątpiwości, iż wspólnota Kościoła w Polsce statystycznie stanowi duży odsetek społeczeństwa. Ten fakt pociąga za sobą określone konsekwencje. Prawodawca świecki musi liczyć się z tak dużą grupą społeczeństwa. Stanowienie prawa, które byłoby niezgodne z zasadami czy też potrzebami wiernych, może wywołać niechęć do władzy, a w krytycznych sytuacjach nawet nieprzestrzeganie prawa, po anarchię włącznie. Wystarczy w tym miejscu przywołać choćby czasy komunizmu w Polsce, kiedy to władza choć stanowiła prawo, egzekwowała je, nawet nadin-terpretując je, ale jednocześnie dostrzegała silne opory wynikające z postawy wiernych, na których wpływ miała hierarchia kościelna, zwłaszcza prymas Polski, kardynał Stefan Wyszyński.

2.2. Celowość relacji prawnych dla Kościoła

Podobnie jak państwo, tak i Kościół poprzez nawiązywanie prawnych relacji dążył do osiągnięcia własnych celów. Pierwszy z nich jest tożsamy z celem leżącym po stronie państwa, a już wcześniej omówionym. To gwarancje autonomii i niezależności od państwa i w stosunku do niego. Niewątpliwie stronie kościelnej zależało na jasnym prawnym określeniu tych kwestii. Zabezpieczenie autonomii i niezależności swoje źródło miało przede wszystkim w nauczaniu Kościoła. Sobór Watykański II ukazał Kościół jako wspólnotę odrębną od wspólnoty politycznej, mającą swoje własne cele i zadania („Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska...”, nr 42). Kościół nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną, ani nie

wiąże się z żadnym systemem politycznym, ale jest znakiem i zabezpieczeniem transcendentalnego charakteru osoby ludzkiej („Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska...”, nr 76). Możliwość posługiwania się własnym prawem (prawem kanonicznym) przy jednoczesnym braku ingerencji w ten porządek ze strony państwa, bez wątpliwości miała duże znaczenie dla strony kościelnej. Doktryna wskazuje, iż autonomia wspólnoty kościelnej realizuje się w działalności jej członków. Ze względu jednak na podział na hierarchię i wiernych świeckich przybiera ona zróżnicowany charakter (Krukowski 2013, 142–151).

To, co się tyczy funkcjonowania na *forum interno*, nie budzi jednak tak dużych wątpliwości, jak działanie na forum zewnętrznym. Swoboda działania instytucji kościelnych na forum prawa polskiego staje się kolejnym celem strony kościelnej. Zezwolenie na funkcjonowanie na *forum externo* staje się jednak miejscem zgody na warunki stawiane przez drugą stronę. Tym niemniej zezwolenie, na którym Kościołowi zależało, dało mu nowe przestrzenie do wykonywania swojej misji. Jeśli spojrzymy z perspektywy czasu, zauważymy, jak dużo Kościół poprzez wskazanie tego celu osiągnął: katecheza w szkole, kapelania w różnych ośrodkach, media, kult publiczny, prowadzenie placówek oświatowo-wychowawczych, zawarcie małżeństwa wyznaniowego skutkującego prawnie na forum państwowym (tzw. małżeństwa konkordatowe) czy gwarancje przestrzegania dni świątecznych.

Niewątpliwie uznanie pewnych czynności prawnych na forum prawa polskiego było także celem determinującym relacje z państwem. Przykładem niech będzie nadawanie osobowości prawnej na forum cywilnym, uznanie ważności zawieranych małżeństw w formie wyznaniowej.

3. WSPÓLDZIAŁANIE PAŃSTWA I KOŚCIOŁA

Zarówno aksjologia, jak i teleologia mogą przybierać w omawianych relacjach poziom jednostronny, wyłączny dla określonej wspólnoty albo obustronny. Relacje jakie zachodzą pomiędzy państwem a Kościołem zdają się być realizowane jedynie w optyce wspólnej działalności na polach, gdzie interesy stron się stykają.

Współdziałanie oznacza przede wszystkim chęć, wolę podjęcia rozmowy z drugą stroną na tematy, które siłą rzeczy łączą daną rzeczywistość. Działanie wspólne z kimś ukazuje aktywizm zmierzający do osiągnięcia określonej rzeczywistości. Współdziałanie to funkcjonowanie z powiązaniem z kimś. W perspektywie wspólnych, jak i odrębnych wartości czy interesów kluczowe staje się uzyskanie konsensusu. To współdziałanie zakłada już w swojej istocie zachowanie przez obie strony pewnej odrębności, a zatem podmiotowości. Słusznie zauważa Borecki, iż współdziałanie ma znaczenie prakseologiczne. Pozwala bowiem osiągnąć zdecydowanie szybciej cele wspólne, jak i partykularne, przy jednoczesnym mniejszym wysiłku ekonomicznym (Borecki 2022, 88).

Wracam zatem do ustawy zasadniczej i przedstawianego już art. 25, ust. 3.: „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”. W preambule Konkordatu czytamy: „Stolica Apostolska i Rzeczpospolita Polska – dążąc do trwałego i harmonijnego uregulowania wzajemnych stosunków”. Ponadto już w art. 1 Konkordatu zapisano: „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”.

Słusznie zauważa się w doktrynie, że strony Konkordatu wcale nie zobowiązały się do samego współdziałania. Istota współdziałania pomiędzy stronami nie polega bowiem na tym, aby obie wspólnoty nawzajem sobie służyły, albowiem nie ma pomiędzy nimi bezpośrednich obowiązków (Hemperek 1985, 92). Racją współdziałania Kościoła i państwa staje się dobro wspólne osoby ludzkiej, które jest realizowane w granicach kompetencji obu społeczności (Góralski, Pieńdyk 2000, 22). Niewątpliwie zasada współdziałania Kościoła i państwa domaga się współodpowiedzialności za członków obydwu wspólnot, to jest wiernych i obywateli (Słowikowska 2020, 53). Jednocześnie należy mieć na uwadze, iż pewną kwalifikowaną formą współdziałania jest współpraca, która niekiedy występuje jako synonim współdziałania (Sobczyk 2015, 171–172). Przy zachowaniu różnic tych terminów należy zgodzić się ze zdaniem Pietrzaka, iż współdziałanie państwa i związków wyznaniowych jest nakazem politycznego i społecznego rozsądku w tych krajach, gdzie większość społeczeństwa identyfikuje się z wiarą (poglądem fideistycznym), a same zaś wspólnoty religijne są aktywnymi uczestnikami życia społecznego, a nawet publicznego (Pietrzak 1999, 150).

Warto w tym miejscu także zaznaczyć, iż już w ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 1989 r. na państwo został nałożony obowiązek współdziałania ze wszystkimi związkami wyznaniowymi na kilku polach: „w zachowaniu pokoju, kształtowaniu warunków rozwoju kraju oraz zwalczaniu patologii społecznych” (art. 16); „w ochronie, konserwacji, udostępnianiu i upowszechnianiu zabytków architektury, sztuki i literatury religijnej, które stanowią integralną część dziedzictwa kultury” (art. 17). W Konkordacie w art. 11 zadeklarowano ponadto obowiązek współdziałania „na rzecz obrony i poszanowania instytucji małżeństwa i rodziny będących fundamentem społeczeństwa”. Wymienione powyżej elementy powinno się traktować jako szczególnie istotne zarówno dla strony państwowej, jak i strony kościelnej wartości bądź aspekty funkcjonowania obu podmiotów, które wymagają podejmowania współdziałania, zgodnie z treścią art. 25 ust. 3 Konstytucji *in fine* (Stępień 2022, 280).

Doktryna ukazuje, iż współdziałanie dla dobra człowieka i dobra wspólnego w ramach realizacji kompetencji obu wspólnot zakłada realizowanie przez

wspólnotę kościelną zadań z zakresu wychowania i nauczania w duchu poszanowania godności człowieka, a także tych praw, które z niej wynikają oraz tworzenie przez państwo takich regulacji prawnych, które będą skutkowały ochroną praw i wolności człowieka oraz zapewnieniem bezpieczeństwa, zarówno wewnętrznego, jak i zewnętrznego.

4. WNIOSKI

Bez wątplenia pojęcie wartości jest obiektywnie uprzednie w stosunku do celu. Działanie dąży bowiem do celu, którym może być owa wartość. Może jednak to działanie także dążyć do celu, który nie pokrywa się z obiektywną aksjologią. Innymi słowy celowość działania może zmierzać w kierunku określonej aksjologii lub nie. Wtedy zaś mamy do czynienia jedynie z egoistycznym spojrzeniem na zrealizowanie tylko tego, co jest indywidualnie potrzebne (a nie obiektywnie dobre!). Nie ulega także wątpliwości, iż nie można oddzielić prawa od wartości. Stanowi ono bowiem formę nośnika tychże w każdym systemie politycznym i ustrojowym współczesnych państw (Ruczkowski 2021, 111–112).

Relacje państwo – Kościół katolicki w III RP oparte są na powszechnie uznawanej wartości, jaką jest godność osoby ludzkiej. Bez wątplenia jest to źródło, baza, punkt wyjścia. W ogóle należy powiedzieć, że aksjologia omawianych relacji jest wspólna dla obydwu stron. Ze strony Kościoła celem nawiązania i utrzymania tych relacji będą właśnie te podstawowe wartości, które Kościół głosi niezmiennie w swoim nauczaniu. I choć mogłoby się wydawać, iż niektóre z nich mają znamiona „prywatnych celów Kościoła”, to obiektywnie zaliczyć należy je do wartości (np. szeroko pojęta autonomia, w różnych zakresach).

Patrząc na podstawę relacji z punktu widzenia państwa, można by odnieść wrażenie, że jego interes zdaje się być ważniejszy od aksjologii, do czego przyczynił się bez wątplenia pozytywizm prawniczy. Jest to jednak bardzo niebezpieczna pułapka. Współcześnie możemy stwierdzić, iż aksjologia wpływa na treść prawa, albowiem wiemy z czym wiąże się tworzenie prawa nie uwzględniające szeroko rozumianej moralności (formuła Radbrucha). Systemy demokratyczne opierają się dziś przede wszystkim na uznaniu i wpisaniu do porządku prawnego praw człowieka, w tym prawa do wolności religijnej. *De facto* prawidłowa interpretacja tego prawa wyraża się konsekwentnie w normach prawnych ujętych w Konkordacie, jako tej szczególnej umowie.

Biorąc pod uwagę kontekst historyczny nawiązania obecnych relacji państwo – Kościół, należy powiedzieć, że w głównej mierze relacje te oparte są o wspólną aksjologię. Nie można jednak także stwierdzić, iż zwłaszcza stronie państwowej w przepisach Konkordatu, stanowiących podstawę tychże relacji, nie zabrakło wymiaru teleologicznego, uwzględniającego szeroko pojęty interes państwowy. Ich wymiar zdaje się być obecny w licznych wątpliwościach, jakie pojawiają się

w doktrynie, dotyczących choćby przesłanek aksjologiczno-doktrynalnych zawartych w preambule, których poprawne odczytanie może nastęrczać problemy interpretacyjne (Kroczek 2018, 243). W doktrynie znajdziemy także poglądy, które wskazują, iż cele współdziałania państwa i Kościoła zostały wskazane zbyt ogólnie, posiadając jedynie charakter deklaracyjny. Tym samym tworzy się przestrzeń do ewentualnych nadużyć lub co najmniej przerwania odpowiedzialności na którąkolwiek ze stron, zwłaszcza Kościół (Borecki 2022, 105–106).

Konkludując, warto przywołać słowa tego, który aktywnie brał udział w pracach nad Konkordatem, to jest ks. prof. W. Góralskiego, który w jednym ze swych ostatnich artykułów zauważył: „Filozofia polskiego Konkordatu – jako konkordatu posoborowego – opiera się zatem przede wszystkim na dążeniu państwa polskiego i Kościoła katolickiego, wspólnot świadomych swoich zadań i kompetencji, do urzeczywistnienia dobra wspólnego i rozwoju człowieka. Umowa tych dwóch podmiotów stworzyła równowagę w stosunkach państwa z Kościołem. Za K. Skubiszewskim można powtórzyć: „Wyzwania naszych czasów wymagają współpracy państwa i Kościoła. Takiemu współdziałaniu Konkordat polski daje nowoczesne ramy” (Góralski 2022, 169).

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Akt Końcowy Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie. Helsinki 1.08.1975.
- Benedictus PP. XVI. 2006. *Litterae encyclicae Deus caritas est*. AAS 98, 3: 217–252.
- Ioannes Paulus PP. II. 1979. *Litterae encyclicae Redemptor hominis*. 4.03.1979. AAS 71, 4: 257–324.
- Ioannes Paulus PP. II. 1981. *Litterae encyclicae Laborem exercens*. 14.09.1981. AAS 73, 9: 577–647.
- Ioannes Paulus PP. II. 1987. *Litterae encyclicae Sollicitudo rei sociallis*. 30.12.1987. AAS 80, 5: 513–586.
- Ioannes Paulus PP. II. 1991. *Litterae encyclicae Centesimus anno*. 1.05.1991. AAS 83, 10: 819–867.
- Ioannes PP. XXIII. 1961. *Litterae encyclicae Mater et magistra*. 15.05.1961. AAS 53, 8: 401–464.
- Ioannes PP. XXIII. 1963. *Litterae encyclicae Pacem in terris*. 11.04.1963. AAS 55, 5: 257–304.
- Karta praw podstawowych Unii Europejskiej. Nicea 7.12.2000, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/?uri=celex%3A12012P%2FTXT> (dostęp 7.07.2024).
- Kodeks Prawa Kanonicznego. 2022. Przekł. polski. Poznań: Pallottinum.
- Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską (Dz.U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318).
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2.04.1997 (Dz.U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483).
- Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności. Rzym 4.11.1950 (Dz.U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284).
- Leo PP. XIII. 1891. *Litterae encyclicae Rerum novarum*. 15.05.1891. Tekst polski: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. I. 1987. Red. Marian Radwan, Leon Dyczewski, Adam Stanowski. 41–65. Rzym–Lublin: Wydawnictwo RW KUL.
- Międzynarodowy pakt praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych. San Francisco 16.12.1966.
- Międzynarodowy pakt praw obywatelskich i politycznych. San Francisco 16.12.1966.
- Paulus PP. VI. 1967. *Litterae encyclicae Populorum progressio*. 26.03.1967. AAS 59, 4: 257–299.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. 2002. Wyd. 5. Poznań: Pallottinum.
- Pius PP. XI. 1931. *Litterae encyclicae Quadragesimo anno*. 15.05.1931. AAS 23: 177–228.

- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka. Paryż 10.12.1948, <https://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948.html> (dostęp 7.07.2024).
- „Sobór Watykański II. Deklaracja *Dignitatis humanae* o wolności religijnej”. 2002. W *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Red. Maria Przybył. 638–661. Poznań: Pallottinum.
- „Sobór Watykański II. Konstytucja dogmatyczna o Kościele”. 2002. W *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Red. Maria Przybył. 104–166. Poznań: Pallottinum.
- „Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym. 2002. W *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Red. Maria Przybył. 526–606. Poznań: Pallottinum.
- Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (Dz.U. z 2023 r. poz. 265).
- Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 2023 r. poz. 1966).
- Wyrok TK z dnia 23 marca 1999 r., K 2/98, OTK ZU 3/1999, poz. 38.
- Wyrok TK z dnia 5 marca 2003 r., K 7/01, OTK ZU 3A/2003, poz. 19.
- Wyrok TK z dnia 30 października 2006 r., P 10/06, OTK ZU 9A/2006, poz. 128.
- Wyrok TK z dnia 30 września 2008 r., K 44/07, OTK ZU 7A/2008, poz. 126.

Piśmiennictwo

- Borecki, Paweł. 2022. „Zasada współdziałania państwa i związków wyznaniowych w prawie polskim”. *Studia Prawa Publicznego* 4(40): 85–109.
- Bosek, Leszek. 2016. „Komentarz do art. 30 Konstytucji”. W *Konstytucja RP*, t. 2, *Komentarz do art. 87–243*. Red. M. Safjan, L. Bosek. Pkt 39–44. Warszawa: C.H.Beck.
- Cenalmor, Daniel. Jorge Miras. 2022. *Prawo kanoniczne*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Chauvin, Tatiana. „Sprawiedliwość społeczna – człowiek i wspólnota w świetle prawa i społecznej nauki Kościoła”. *Forum Prawnicze* 3: 3–21.
- Garlicki, Leszek. 2004. *Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu*. Warszawa: Liber.
- Geremek, Bronisław. 2013. „Pierwsze czytanie rządowego projektu ustawy o ratyfikacji konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską (12.12.1997)”. W Józef Kowalczyk. *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską 1993/1998*. 299–306. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Góralski, Wojciech. 2022. „Filozofia Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z dnia 28 lipca 1993 roku”. *Studia z Prawa Wyznaniowego* 25: 157–170.
- Góralski, Wojciech. Andrzej Pieńdyk. 2000. *Zasada niezależności i autonomii państwa i Kościoła w Konkordacie polskim z 1993 roku*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Hemperek, Piotr. 1985. „Współpraca między Kościołem i państwem”. *Kościół i Prawo* 4: 79–100.
- Hervada, Javier. 2023. „Komentarz do kan. 208 KPK”. W *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*. Red. Piotr Majer. Wyd. 2. 166–167. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Kaczmarczyk-Kłak, Katarzyna. 2020. „Rzeczpospolita Polska jako dobro wspólne”. *Teka Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie* 13(1): 185–199.
- Kołodowski, Leszek. 1999. *Moje słuszne poglądy na wszystko*. Kraków: Znak.
- Kroczyk, Piotr. 2018. „Znaczenie preambuły do konkordatu z 1993 roku dla interpretatora”. *Annales Canonici* 14: 237–252.
- Krukowski, Józef. 2008. *Polskie prawo wyznaniowe*. Warszawa: LexisNexis.
- Krukowski, Józef. 2013. *Kościelne prawo publiczne. Prawo konkordatowe*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.
- Krukowski, Józef. 2020. „Zasada poszanowania niezależności i autonomii Państwa i Kościoła katolickiego oraz współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego. Geneza i znaczenie

- art. 1 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Polską 1993–1998”. *Rocznik Nauk Prawnych* 30(4): 83–108.
- Mezglewski, Artur. Henryk Misztal. Piotr Stanisław. 2008. *Prawo wyznaniowe*. Wyd. 2. Warszawa: C.H.Beck.
- Morawski, Lech. 2014. *Podstawy filozofii prawa*. Toruń: Dom Organizatora.
- Oniszczyk, Jerzy. 2000. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*. Kraków: Zakamycze.
- Orzeszyna, Krzysztof. 2007. *Podstawy relacji między państwem a kościołami w konstytucjach państw członkowskich i traktatach Unii Europejskiej. Studium porównawcze*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Pietrzak, Michał. 1999. *Demokratyczne, świeckie państwo prawne*. Warszawa: Liber.
- Polak, Piotr. Janusz Trzciniński. 2018. „Konstytucyjna zasada godności człowieka w świetle orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego”. *Gdańskie Studia Prawnicze* 40: 257–274.
- Ruczkowski, Piotr. 2021. „Aksjologia Konstytucji RP, czyli od wartości do prawa pozytywnego”. *Political Dialogues* 30: 97–114.
- Słowikowska, Anna. 2020. *Soborowa zasada współdziałania Kościoła i państwa w kontekście zasad ją warunkujących*. 31–60, https://bsawp.edu.pl/wp-content/uploads/2020/04/slowikowska_14_2.pdf (dostęp 7.07.2024).
- Sobczyk, Paweł. 2015. „Dobro wspólne jako cel współdziałania państwa z Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi”. *Kościół i Prawo* 4(1): 169–184.
- Stępień, Jakub. 2022. *Stosunki państwa i Kościoła katolickiego w konstytucyjnym porządku III Rzeczypospolitej Polskiej*. Łódź: maszynopis.
- Ziemiński, Zygmunt. 1992. *O pojmowaniu sprawiedliwości*. Lublin: Daimonion.