

Państwo świeckie czy konfesyjne *à rebours*?

Logika separacji postrzega świat życia publicznego jako w swej racjonalistycznej strukturze ateistyczny. Funkcjonuje on wedle – znanej z logiki rewolucji naukowej – dewizy „tak jakby Boga nie było”. W konsekwencji, Kościół – jako organizacja wiernych – nie jest pojmowany jako szczególna organizacja życia społecznego – pisze prof. Michał Gierycz dla Teologii Politycznej.

Coraz donośniejszym stanowiskiem w polskiej dyskusji publicznej staje się ostatnio głos postulujący „pełen rozdział Kościoła i państwa”. Projekt zgłoszony niedawno przez Inicjatywę Polską prezentowany jest jako krok na drodze ku temu celowi[1]. O pełnej laickości można bowiem już mówić, ale jeszcze nie wolno jej w pełni postulować w projektach ustawowych, ze względu na polskie społeczeństwo, które wprawdzie „trzeba przygotować”[2]. Stojąc na progu medialnie zaanonsowanych przygotowań warto, jak się wydaje, spróbować uchwycić cechy konstytutywne tak ujętej separacji.

Postulat „pełnego rozdziału”, sprzeciwiający się *de facto* – na różnych poziomach – obecności religii i Kościoła w przestrzeni publicznej w Polsce nie jest szczególnie świeży. Obecny nieomal od zarania III RP w kręgach postkomunistycznych, wraz z – trafnie opisanym przez Edmunda Wnuka-Lipińskiego – „mechanizmem podstawienia” w latach 90. zdobył sobie pewną nośność społeczną. Egzemplifikacjami takiego podejścia były i są, po pierwsze, medialnie nośne polityczne inicjatywy

na rzecz „odzyskania państwa, które obecnie zawłaszczone jest przez symbole religijne”, a zatem m.in.: wyrugowanie symboli religijnych z przestrzeni publicznej (np. usunięcia krzyża z budynków publicznych, w tym Sali Plenarnej Sejmu RP) czy projekty zakazujące finansowania lekcji religii z pieniędzy publicznych.

Zajęcie się logiką „pełnej separacji” wydaje się istotne nie tylko ze względu na rosnące znaczenie tego nurtu myślenia w przestrzeni stricte politycznej. Warto zauważyć, iż w istotny sposób wzrasta jego znaczenie w przestrzeni medialnej i kulturowej

Po drugie, rozmaite w swej formie, wypowiedzi antyklerykalne, naznaczające negatywnie Kościół. Kilka lat temu było to publiczne nawoływanie do apostazji ze względu na "niesamowitą pazerność finansową"

Kościół[3]. Dzisiaj poręcznym narzędziem do zarzucenia całemu Kościołowi moralnej niewiarygodności staje się zarzut pedofilii, z którym również – jak czytamy w prasowych doniesieniach – zajmie się w sposób szczególny państwo w ramach „pełnego rozdziału”[4]. Zazwyczaj jednak odnajdujemy, po trzecie, wypowiedzi antykościelne związane z jego publicznym zaangażowaniem. Odnaleźć można tutaj tak sprzeciw wobec symbolicznie znaczącej obecności Kościoła (np. elementów religijnych w toku ceremonii państwowych), a przede wszystkim wyraźny nurt sprzeciwu wobec formułowania przez Kościół publicznie moralnych ocen. Dość wspomnieć np. agresywne reakcje na krytykę przez biskupów niektórych projektów ustawy dotyczącej *in vitro* kilka lat temu[5]. Nieprzypadkowo, jak się wydaje, inicjatorka

odnowienia kwestii „rozdziła” uznała niedawno właśnie debatę nad ograniczeniem dostępności procedur *in vitro* za nieracjonalną i ideologiczną[6].

Dodać należy, iż zajęcie się logiką „pełnej separacji” wydaje się istotne nie tylko ze względu na rosnące znaczenie tego nurtu myślenia w przestrzeni *stricte* politycznej. Warto zauważyć, iż w istotny sposób wzrasta jego znaczenie w przestrzeni medialnej i, szerzej, kulturowej. Odnotować warto, że do jednoznacznie antyklerykalnych, ale i niszowych, tytułów jak „Nie” czy „Fakty i Mity”, w coraz mocniejszym stopniu dołączyły tytuły mainstreamowe. Wreszcie, przemysłną stygmatyzacją Kościoła jest szeroko spopularyzowany, wykrzywiony obraz Kościoła z „Kleru” Smarzewskiego. Kilka lat temu Zbigniew Nosowski twierdził, że dostrzec można już zarys nowej kulturowej mody, „która wyklucza poza przestrzeń cywilizowanej dyskusji wszystko, co katolickie. Nie chodzi zatem o niezadowolenie ze stanu Kościoła, lecz o całkowite odrzucenie Kościoła, a niekiedy także wiary jako takiej”[7]. Dzisiaj dostrzec można znacznie więcej niż „zarys”.

Kluczowe znaczenie przydawki

Domaganie się separacji jest o tyle intrygującym wnioskiem, że idea separacji, w jej szerokim sensie odróżnienia wspólnoty politycznej od wspólnoty religijnej, stoi u podstaw charakterystycznej dla zachodniej cywilizacji koncepcji władzy politycznej. W tym sensie nie jest ona czymś kontrowersyjnym, o co trzeba byłoby współcześnie toczyć bój, tudzież nieznanym i wymagającym przez to społecznej edukacji. Wszystkie państwa europejskie będąc, jak zauważa E.W. Boeckenfoerde, niejako produktem wielowiekowego procesu sekularyzacji[8], są w

swym charakterze oparte o ideę separacji[9], niezależnie od tego czy formalnie uznają się za wyznaniowe czy nie[10]. Pogląd o konieczności oddzielenia władzy religijnej i świeckiej podzielają również zakorzenione w tradycji europejskiej instytucje religijne. Kościół katolicki – najdłużej spoglądający z nieufnością na liberalne przemiany w Europie – w soborowej Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* uznał, iż „wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne”.

W konsekwencji, jeśli postulat „pełnej separacji” budzi emocje, to nie ze względu na samą ideę separacji, ile na przydawkę, którą ta separacja została okraszona. Odsyłać ona może, teoretycznie rzecz biorąc, do jednego z dwóch wąsko rozumianych modeli separacji, które nazwać można umownie amerykańskim i francuskim.

Jeśli postulat „pełnej separacji” budzi emocje, to nie ze względu na samą ideę separacji, ile na przydawkę, którą ta separacja została okraszona

Istotę amerykańskiej teorii „muru” oddzielającego instytucjonalnie państwo od Kościoła wyłożył m.in. John Rawls. Wychodzi on od spostrzeżenia, iż „nowoczesne

społeczeństwo demokratyczne charakteryzuje „pluralizm rozległych doktryn (*comprehensive doctrines*), których nie da się ze sobą pogodzić, a które jednak są rozumne”[11]. Dostrzega przy tym, że „wśród istniejących głównych rozumnych rozległych doktryn niektóre są religijne”[12]. Biorąc pod uwagę ich społeczne znaczenie, w idei rozdziału, którą utożsamia z neutralnością państwa, dostrzega Rawls

sposób na zapewnienie funkcjonowania polityki dla dobra całego *laos*, bez rozstrzygania o prawdziwości zakorzenionych w doktrynach religijnych i świeckich, koncepcjach egzystencji. Neutralność państwa oznacza tutaj konsekwentne poszanowanie wolności sumienia[13], oraz zasadę niezaangażowania religijnej instytucji państwa[14]. Religie i kościoły nie są tu jednak traktowane z podejrzliwością. Przeciwnie, niosąc w sobie istotne społecznie „koncepcje egzystencji”, postrzegane są jako istotny element podglebia kulturowego liberalnego państwa[15].

Choć Rawlsowski sposób rozumienia sensu rozdziału niekoniecznie odpowiada praktycznemu znaczeniu religii w USA, jak również otwarty jest na teoretyczną krytykę[16], nawet w jego ramach nie widać powodu, by w imię separacji wnosić o usunięcie dobrowolnej katechezy ze szkół czy znaków religijnych z miejsc publicznych. Nie ma również powodu, by twierdzić, że stanowiska moralne inspirowane religijnie są ze swej istoty „nieracjonalne” czy „ideologiczne”. W tzw. amerykańskim modelu rozdziału[17] chodzi bowiem o instytucjonalny rozdział obszaru religii i polityki[18], a nie o wypchnięcie religii ze sfery publicznej. Naszkicowane we wstępie, a pojawiające się ostatnio w Polsce postulaty „pełnej separacji” wiązać zatem należy z innym, nawiązującym do tradycji francuskiego *laïcité*, porewolucyjnym modelem relacji religii i polityki, zwanym niekiedy separacją wrogą. Do tego rozumienia separacji odwoływać się zatem będę w dalszej części wywodu.

Koncepcja sfery publicznej w logice separacji

Jak zauważa José Casanova nowoczesna rzeczywistość „ma postać trójdzielną i składa się z rodziny, obywatelskiego/burżuazyjnego społeczeństwa, oraz państwa”[19], co pozwala wyodrębnić trzy sfery życia społecznego: prywatną, publiczną i polityczną. Koncepcja sfery publicznej charakterystyczna dla modelu separacji opiera się tymczasem na binarnej logice publiczne-prywatne. Ma zatem charakter redukcyjny. W wypowiedziach odwołujących się do idei separacji wyraźnie wyodrębniona zostaje sfera prywatna jako sfera indywidualnego „ja” tudzież rodzinnych i nieistotnych ogólnospołecznie kontaktów[20], natomiast sfera publiczna stanowi to wszystko, co nie jest sferą prywatną, łącząc w praktyce w jednym zbiorze sferę polityczną, społeczną, państwową, a nawet gospodarczą. Rozdział Kościoła od państwa postrzegany jest w konsekwencji jako rozdział Kościoła i całej, niejasno w istocie sprecyzowanej, lecz jednoznacznie dominującej, sfery publicznej. W konsekwencji w „pełnym rozdziale” chodzi nie tylko o rozdział instytucji Kościoła i instytucji politycznych państwa, ale o rozdział religii i tych aspektów życia społecznego, które mają jakiegokolwiek publiczne znaczenie.

Rozdział Kościoła od państwa postrzegany jest jako rozdział Kościoła i całej, niejasno w istocie sprecyzowanej, lecz jednoznacznie dominującej, sfery publicznej

Tak rozumiana logika separacji ideowo sięga, z jednej strony, do tych nurtów liberalizmu, które czerpiąc z tradycji

indywidualistycznych i nominalistycznych, poszukują wolności jednostki w jej relacji względem państwa, zapoznając rolę ciał i struktur

pośredniczących. Wiązać go zatem można z klasyczną logiką kontraktualną, postrzegającą państwo i społeczeństwo jako swoisty artefakt indywiduów, ale już nie z tymi nurtami liberalnymi, które – jak komunitarianie czy republikanie przywiązują „wagę do uzasadniania problematyki wolności również w oparciu o trzeci, obok jednostek i władzy, element rzeczywistości politycznej”[21]. Dość wspomnieć w tym kontekście poglądy Johna Locke’a, uznającego, iż Kościoły są po prostu jednym z typów porozumień między jednostkami, określających główne zasady wiary. W tym ujęciu tak stosunek jednostki do Boga, jak i wspólnota wiernych należy jednoznacznie do sfery prywatnej, poddanej ogólnie obowiązującym publicznym normom, kreowanym przez władzę polityczną. W nawiązaniu do Woltera i Helvetiusa stwierdza się tu również, iż skoro „państwo nie istnieje dla religijnych celów [...] Kościół nie może wpływać na jego decyzje, gdyż sfera jego działania jest inna”[22].

Drugim źródłem ideowym modelu separacji są nurty myślenia demokratycznego, nawiązujące do J. J. Rousseau. Czyniąc lud wyrazicielem woli powszechnej i źródłem ładu prawnego, nurt ten znosi, kluczowe dla europejskiej historii myśli politycznej, napięcie między lojalnością względem Boga i cesarza. W tym ujęciu sfera publiczna – przynajmniej potencjalnie – nie posiada granic. W konsekwencji, sfera prywatna okazuje się ciężka do jednoznacznego zabezpieczenia (jak również wyodrębnienia) spod omnipotencji suwerena[23].

Za trzecie źródło ideowe modelu separacji uznać można, nawiązującą do myśli Marksa i tzw. socjalizmu naukowego, tradycję socjalistyczną i komunistyczną. Rozwijając i reinterpreterując zarysowane powyżej tradycje ideowe, zakładała ona docelowe zniesienie sfery prywatnej w

społeczeństwie bezklasowym. Nawet jeśli, w okresie przejściowym dopuszczano istnienie tej sfery, dbano o to, by nie mogła ona oddziaływać na kształtujące się społeczeństwo komunistyczne. Stąd, w praktyce marksizmu-leninizmu duchownych z definicji zaliczano do liszeńców, tj. osób pozbawionych praw politycznych i organizowania życia społecznego[24]. Ateistyczna sfera publiczna jednoznacznie obejmowała tutaj swoją kontrolą obszar strefy prywatnej.

Rola i funkcja religii oraz Kościoła w logice separacji

Z ideowymi źródłami logiki separacji wiąże się również charakterystyczna dlań teoria religii. Konstytuuje ją, po pierwsze, pochodzące od luminarzy oświecenia przekonanie, iż religia jest swoistym spiskiem na rzecz utrzymania ludzi w niewiedzy, zniewoleniu i ucisku[25]. Po drugie, sam Kościół, już od czasów rewolucji francuskiej, jawi się separatystom jako siła w dwojnasób polityczna: nie tylko przez długi czas był religią panującą w Europie, ale sama organizacja Kościoła „ma jeszcze w innym sensie wyraźne cechy polityczne: papież, głowa państwa [...] ucieleśniał lepiej niż jakakolwiek inna ziemską instancja polityczną rolę tego, co religijne”[26]. Przekonanie o polityczności religii to, w nieco innej wersji, podzielała i wzmocniła tradycja socjalistyczna widząc w religii twór jednoznacznie ideologiczny[27]. W konsekwencji, w wypowiedziach zwolenników separacji spotkamy się ze szczególną mieszanką przekonań o opresyjnym i ideologicznym charakterze religii, podważającym wręcz polityczną lojalność członków Kościoła[28].

Drugim źródłem separatystycznej wizji religii jest przekonanie o sprzeczności religijności z nowoczesnością. W konsekwencji, tradycje religijne i wspólnoty wyznaniowe stanowią dla zwolenników separacji, w najlepszym razie, „archaiczne relikty przedwspółczesnych społeczeństw”, nie posiadając jednakże żadnego wewnętrznego uzasadnienia dla swego istnienia we współczesnym świecie[29]. Wypowiedzi o charakterze religijnym nie mają tutaj zatem, *ex definitione*, żadnego znaczenia dla świeckiej przestrzeni publicznej, podobnie jak zanikające języki nie odgrywają żadnej roli w procesie komunikacji społecznej. Nietrudno odnaleźć w tych założeniach refleks uwag Feuerbacha, twierdzącego, iż „chrześcijaństwo [...] nie jest niczym więcej, jak tylko *idée fixe*, będącą w najjaskrawszej sprzeczności z takimi instytucjami, jak nasze zakłady ubezpieczeń [...], z naszymi kolejami żelaznymi i lokomotywami, naszymi pinakotekami...”[30]. Przekonanie to, od strony naukowej, wzmacniała socjologia religii lat ’70 ubiegłego wieku, wieszcząc nadchodzący zanik religii[31]. Na gruncie socjologii hipotetyczny (a nie paradygmatyczny) charakter tez o zaniku i prywatyzacji religii wykazał dopiero José Casanova w połowie lat 90.

Czerpiąc z powyższych inspiracji, logika separacji postrzega świat życia publicznego (w zarysowanym wyżej, szerokim sensie sfery publicznej) jako w swej racjonalistycznej strukturze ateistyczny. Funkcjonuje on wedle – znanej z logiki rewolucji naukowej – dewizy „tak jakby Boga nie było”. W konsekwencji, Kościół – jako organizacja wiernych – nie jest pojmowany jako szczególna organizacja życia społecznego. Więcej, jak zauważał Bryan Wilson, z perspektywy tak pojmowanej świeckości „nie istnieją żadne Kościoły”, wszystkie zaś wspólnoty wyznaniowe narażone są na dryf w kierunku sekty[32]. W konsekwencji, w modelu idealnym, jeśli Kościół odróżnialny byłby od innych form stowarzyszeń,

Tradycje religijne stanowią dla zwolenników separacji, w najlepszym razie, „archaiczne relikty przedwspółczesnych społeczeństw”, nie posiadając żadnego wewnętrznego uzasadnienia dla swego istnienia we współczesnym świecie

to jedynie ze względu na fakt, iż nie przyznaje mu się nawet *de facto* prawa do pełnienia roli instytucji pośredniczącej. Jego rola zredukowana zostać powinna do sprawowanych w sferze prywatnej czynności kultycznych, co pozwalałoby niejako

rozszepić tożsamość człowieka wierzącego na świeckiego obywatela i religijnego domownika. Albowiem – głosi sekularna teza – o ile Kościół katolicki ma szansę „zyskania czegoś w sferze liturgii, eklezjologii i teologii”, o tyle świeckie społeczeństwo „nie zniesie tradycyjnego typu ingerencji” w obszarze etyki[33]. W przeciwieństwie do innych modeli świeckości, w których publiczne znaczenie religii nie jest podważane, koncepcja rozdziału zapoznaje etyczny i publiczny wymiar wierzeń religijnych. Prawnym refleksem tego podejścia jest we Francji utracenie przez Kościoły charakteru organizacji publicznoprawnych.

Niekompatybilność „pełnej separacji” i chrześcijaństwa

Źródłem niekompatybilności zarysowanej wyżej teorii religii z katolicyzmem jest fakt, że religia katolicka posiada odmienny charakter niż oczekuje tego teoria separatystyczna[34]. Nie jest mianowicie,

religią prywatną, a publiczną, co jednak wcale nie podważa tezy o autonomii państwa i Kościoła.

Istotę podejścia Kościoła do polityki symbolizuje, niekiedy nadinterpretowana, odpowiedź Jezusa na pytanie o zasadność płacenia podatku Cezarowi (Mk 12,13-17). Faryzeusze i herodianie pytający Pana próbują ustawić alternatywę: mamy płacić czy nie płacić[35]. W istocie przywołują zatem specyficzną wersję logiki rozdziału: albo jesteś wierny Bogu (i Jego prawu) albo jesteś posłuszny państwu (które Prawdziwego Boga nie uznaje). Jezus ową logikę przekreśla. Prosząc, by mu pokazali denara, na którym był wizerunek Cezara, pyta swoich interlokutorów „czyj jest ten wizerunek i napis?”. Dopiero po ich odpowiedzi („Cezara”) odpowiada na postawione Mu na początku pytanie: „Co Cezara oddajcie Cezarowi, a co Bożego – Bogu!”. Wyjątkowość tego sformułowania odkryjemy, gdy rzeczywiście dostrzeżemy ukrytą analogię „wizerunku”. Na denarze widnieje wizerunek Cezara, stąd wiadomo, że moneta należy do niego. Co jednak należy do Boga? Odpowiedź przynosić się zdaje Księga Rodzaju głosząc, iż człowiek jako jedyne stworzenie został stworzony „na obraz i podobieństwo Boże”, a zatem on sam – człowiek – jest nosicielem *imago Dei* i do Niego cały należy[36].

Co z tego konkretnie wynika dla relacji religii i polityki? Historia europejska wskazuje, iż droga do odpowiedzi nie jest jednoznaczna, ale z pewnością nie oznacza „prywatności” religii. W swej pierwszej historycznej odsłonie, symbolicznie datowanej od czasów Edyktu Konstancyjna, Kościół stał zasadniczo na stanowisku nadrzędności władzy duchownej nad władzą polityczną. W ramach *Christianitas* oczywiste było, iż władza, która chce być postrzegana jako władza prawowita[37], rozumieć musi siebie jako uczestnika misji Kościoła, co

nie pozwalało na rozróżnienie na władzę świecką i religijną[38]. Można bronić tezy, jak to ujął o. Maciej Zięba, że Kościół tęsknił jeszcze w XIX wieku do złotej legendy *civitas Christiana*, próbując stworzyć choćby jego namiastkę na obszarze poddanym jego duchowej władzy[39].

Kościół jednoznacznie sytuuje siebie, jako hierarchiczną instytucję, w przestrzeni publicznej, jak również – poprzez wiernych świeckich – w przestrzeni bezpośrednio politycznej

Na Soborze Watykańskim II Kościół wypracowuje ostatecznie, kształtującą się wyraźnie od pontyfikatu Leona XIII inną odpowiedź odnośnie do relacji tego co religijne i

polityczne. Uznając konsekwentnie, iż polityka jest sprawą „tego świata”, z definicji zatem poddana decyzji człowieka i daleka od ładu idealnego, Kościół podkreśla zarazem, iż nie może ona – bez zaprzeczenia swojej istocie – emancypować się od rzeczywistości duchowej, której podlega każdy człowiek. Uznając się za gwaranta transcendentnej godności człowieka[40], Kościół głosi, iż „nie proponuje żadnych modeli” rozwiązań społecznych, gospodarczych czy politycznych[41], ale jednocześnie podkreśla, iż wykonywanie władzy publicznej „winno się zawsze odbywać w granicach porządku moralnego”[42]. Religia i polityka spotykają się zatem zasadniczo za pomocą „neutralnego” czy raczej naturalnego pośrednika – etyki. Nie pozbawia to jednak religii znaczenia dla przestrzeni polityki. Choć chrześcijanie są zainteresowani niezależnością dwóch porządków: świeckiego i religijnego, to jednocześnie mają świadomość, iż nauczanie Pisma Świętego „oświeca porządek społeczności ludzkiej”[43]. Religia postrzegana jest tu zatem jako czynnik pełniący

oczyszczającą rolę względem publicznego rozumu w jego poszukiwaniach moralnych. W konsekwencji, choć Kościół przystaje po Soborze Watykańskim II na rozdzielenie władzy religijnej i politycznej, to nie godzi się na zerwanie relacji między religią i szeroko rozumianą polityką. Jednoznacznie sytuuje siebie, jako hierarchiczną instytucję, w przestrzeni publicznej, jak również – poprzez wiernych świeckich – w przestrzeni bezpośrednio politycznej.

Logika separacji, nie akceptując w ramach swojej teorii, tego czym rzeczywiście jest chrześcijaństwo, w naturalny sposób ewoluuje w kierunku ideologii antyreligijnej. Rzecz można, że samo istnienie Kościoła w jego realnej postaci stanowi dla zwolenników rozdziału, również współcześnie, potencjalne źródło nielojalności obywatelskiej. W związku z zarysowaną wizją religii i sfery publicznej, szczególnym obszarem walki o świeckość dla zwolenników separacji pozostaje współcześnie obszar rozstrzygnięć etycznych, tradycyjnie zakotwiczonych w, czerpiącej z religii, moralnej tradycji. Charakterystyczny dla logiki separacji sposób myślenia nie rozróżniać w istocie moralności i ideologii, a w konsekwencji przedstawia rolę Kościoła jako fenomenu *ex definitione* ideologicznego[44]. Każda, a zwłaszcza krytyczna, publiczna aktywność hierarchii Kościoła – nawet bazująca na jednoznacznie moralnych przesłankach – uznawana jest za działanie o charakterze opresyjnym, przekraczającym kompetencje Kościoła, które nie może być tolerowane w publicznej dyskusji[45].

Niekompatybilność „pełnej separacji” i świeckiego państwa

Jeżeli areligijność czy bezwyznaniowość państwa można uznać za cechę konstytutywną państwa świeckiego[46], model pełnej separacji, w konsekwencji zarysowanych powyżej cech, dąży do „pogłębienia” świeckości poprzez odarcie przestrzeni publicznej z jakiegokolwiek wpływu religii. W idei pełnego rozdziału nie chodzi zatem jedynie o fakt, iż państwo nie „wyznaje” wiary i nie realizuje celów religijnych, co jest charakterystyczne dla państwa świeckiego, ale o sprzeciw wobec jakiegokolwiek formy manifestacji religii w przestrzeni publicznej. Logika separatystyczna nie jest zatem logiką areligijną czy agnostyczną, a antyreligijną.

Jeśli w swym antyreligijnym charakterze idea rozdziału stanowi ewidentny refleks dziedzictwa rewolucji francuskiej, rozwiniętego następnie w swej ateistycznej wersji w państwach komunistycznych[47], to zasada się on na zaprzeczeniu, charakterystycznej dla „normalnego” państwa świeckiego, idei neutralności czy bezstronności państwa i pogwałceniu zasady wolności religijnej. Jako iż narzucana w logice rozdziału wizja religii w sposób oczywisty jest nie do przyjęcia dla Kościoła, postrzegającego swoje zadanie jako „gwarant transcendentnej godności osoby ludzkiej” (*Gaudium et spes*), kierujący się logiką rozdziału politycy czują się powołani do ingerowania w sprawy kościołów. W imię ograniczenia pola ich oddziaływania do przestrzeni życia prywatnego próbują „przykroić” ich misję do własnych wyobrażeń. Może to przybierać w praktyce różne formy: od pouczeń kierowanych pod adresem Kościoła, przez antyklerykalne wypowiedzi, po różne formy finansowego lub prawnego nacisku. Przykładowo, bazujące na doktrynie moralnej Kościoła wypowiedzi przez zwolenników rozdziału traktowane są jako niedopuszczalne w sferze publicznej[48], za dopuszczalne natomiast traktują oni ograniczanie stosowania klauzuli sumienia ze względu na

„społeczne” interesy (np. wolności sumienia lekarzy w celu zapewnienia dostępu do „usług aborcyjnych”)[49]. Wolność religijna jest tu gwarantowana w pełni jedynie w ujęciu negatywnym[50]. Stoi to w jawnej sprzeczności z ideą państwa świeckiego, które – jak zauważa Michał Pietrzak – „przyjmuje jako podstawową przesłankę swojego postępowania [...] pełne respektowanie zasady wolności sumienia i wyznania”, uznając, iż „gdy dochodzi do sprzeczności między świeckością państwa a wolnością sumienia i wyznania, przewagę uzyskują uprawnienia z tej wolności wynikające”[51].

*Jako iż narzucana w logice
rozdziału wizja religii w
sposób oczywisty jest nie do
przyjęcia dla
Kościoła, kierujący się logiką
rozdziału politycy czują się
powołani do ingerowania w
sprawy kościołów*

Wspomniana sprzeczność idei separacji z ideą państwa świeckiego występuje na jeszcze głębszym poziomie. Cechą charakterystyczną dla państwa świeckiego jest uznanie swojej niekompetencji w

najważniejszych obszarach życia ludzkiego[52], czyli, jak to formułuje J.H.H. Weiler, państwowy agnostycyzm[53]. Stoi ono u podstawy otwarcia państwa na dialog m.in. z instytucjami religijnymi i, niekiedy, uznania ich szczególnego statusu[54]. W relacjach państwa z kościołami dominuje zatem logika dialogu, niekiedy, jak np. w przypadku opodatkowania działalności kulturowo-religijnej, również uprzywilejowania w związku z rolą religii w kształtowaniu fundamentów społecznego ładu[55]. W perspektywie rozdziału sytuacja jest odwrotna: państwo czuje się kompetentne do określania

właściwych stanowisk odnośnie do najważniejszych obszarów ludzkiego życia, pozbawiając inne stanowiska przymiotu racjonalności, czego dobrą egzemplifikacją jest choćby opisany pokrótce we wstępie sposób podejścia do moralnego stanowiska Kościoła w sporze o *in vitro*. Jak trafnie zwraca uwagę o. Jacek Salij OP, mamy tu do czynienia z próbami nadania prawom stanowionym przez ludzi znamion boskich[56]. Podobnie zatem jak klasyczne państwo wyznaniowe opierało się na religii, narzucając obowiązującą w danym państwie wizję egzystencji obywatelom, którzy jedynie „w ukryciu” mogli praktykować odmienną od państwowej religię i przekonania, podobnie państwo radykalnego rozdziału chce narzucić wszystkim obywatelom *de facto* ateistyczny obraz świata w przestrzeni życia wspólnego, pozwalając łaskawie „prywatnie” kultywować poglądy uznane przezeń za anachroniczne i nieracjonalne. W konsekwencji, państwo „pełnego rozdziału” czuje się również uprawnione do jednostronnego określania zasad relacji państwo – Kościół, bez uwzględniania specyfiki charakteru wspólnoty religijnej. Każdą formę preferencji dla wspólnot religijnych postrzega bowiem jako zaprzeczenie równego traktowania prywatnych stowarzyszeń. Logikę dialogu zastępuje w konsekwencji logika, mniej lub bardziej jawnego, konfliktu. Tak rozumiane państwo świeckie przestaje być zatem we właściwym sensie świeckie, a zatem neutralne czy – jak to formułuje polska konstytucja – bezstronne. Staje się państwem konfesyjnym *à rebours*.

Sprzeczność „pełnej separacji” z założeniami porządku konstytucyjnego RP

W kontekście powyższych refleksji nie dziwi specjalnie, że model radykalnej separacji nie znajduje zakotwiczenia w polskim porządku konstytucyjnym, którego fundamenty zawarte są art.25 Konstytucji RP.

W rozwiązaniach konstytucyjnych[57] nie tylko bowiem nie pojawia się zasada rozdziału, ale wprost wskazane zostaje, iż to kooperacja, uwzględniająca autonomię państwa i Kościoła, stanowi właściwą formę wzajemnych relacji.

Charakterystycznym rysem polskiej konstytucji jest przeświadczenie, iż jej polityczny ład zakotwiczony jest we wspólnocie aksjologicznej, opartej o uniwersalne wartości prawdy, dobra i piękna, które przynosi wiara w Boga, choć nie wszyscy jej obywatele nawiązują do tych źródeł. W sposób wyraźny artykułuje to preambuła do Konstytucji RP stwierdzając: „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 [...] ustanawiamy Konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej”. Na płaszczyźnie metapolitycznych założeń dostrzec warto, iż prefilozofia polskiej konstytucji radykalnie odbiega od prefilozofii separatyzmu. W przeciwieństwie do ateistycznego paradygmatu sfery publicznej charakterystycznego dla modelu separacji, ład polityczny opisany w Konstytucji RP funkcjonuje raczej „tak jakby Bóg istniał”, przyjmując życzliwy dla religii paradygmat agnostyczny.

Powyższe założenie ma swoje przełożenie na relacje państwa i kościołów. Nieprzypadkowo polska konstytucja starannie unika pojęcia neutralności, wprowadzając w jego miejsce specyficzne dla polskiego konstytucjonalizmu pojęcie bezstronności, które nie jest obarczone ideologicznym nalotem[58]. Niejako dla rozwiania wszelkich wątpliwości odnośnie nieideologicznego charakteru bezstronności, konstytucja precyzuje, iż „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”[59]. Niezależność i autonomia idą zatem w parze – na poziomie zasad konstytucyjnych – ze współpracą, której charakter w kontekście Kościoła katolickiego szczegółowo określa konkordat[60]. Przyjęta w konstytucji konstrukcja autonomii i współpracy państwa i Kościoła, dodajmy, odzwierciedla w tym miejscu nauczanie Kościoła zawarte w konstytucji *Gaudium et spes*[61].

Jak słusznie zauważa Aleksander Hall, w Polsce wypracowany został specyficzny, wyrastający z polskiej tradycji i realiów, model relacji państwa i Kościoła, zdecydowanie odbiegający od tradycji rozdziału[62]. Mieści się on w pełni w szeroko rozumianym paradygmacie separacyjnym, ale jednoznacznie odrzuca ideę sprowadzenia Kościoła do instytucji sfery prywatnej. Model ten – dodajmy – nie tylko „w latach 90. zyskał aprobatę większości Polaków i zapewnił pokój społeczny”, ale w swej istocie „został wypracowany z niemałym udziałem lewicy”[63], a zatem – jak się wydaje – ma charakter rzeczywistego konsensusu.

Patrząc z nieco szerszej perspektywy nie można, na koniec, nie skonstatować ewidentnego paradoksu. Powszechnie mówi się dzisiaj o postsekularyzmie; nawet autorytety lewicy, jak Jürgen Habermas dostrzegają, że „państwo liberalne samo jest zainteresowane tym, by w politycznym wymiarze sfery publicznej dać swobodę artykułowania poglądów religijnych, ponieważ nie wie ono, czy w przeciwnym razie świeckie społeczeństwo nie zostanie odcięte od kluczowych zasobów i

źródła, pozwalających kreować sens i tożsamość”[64]. I właśnie w tym kontekście w Polsce powraca, nieszczęśliwie zestrojona ani z polską tradycją, ani z polskim porządkiem konstytucyjnym, sekularystyczna pieśń. Chciałoby się, parafrazując Leszka Kołakowskiego, zawołać: „Cóż to za spektakl! Załamuje się wiek oświecenia i racjonalizmu, światła oświecenia gasną wszędzie, ale nie w Polsce”[65]. Biorąc zatem pod uwagę, że nawet rząd francuski, „poczynając od 1920 r., sam uznał w pewien sposób rolę, jaką w życiu społecznym odgrywa rzeczywistość religijna, religijne doświadczenie indywidualne i zbiorowe oraz ustrój hierarchiczny Kościoła”[66], przyznając *implicite*, że idea „pełnego rodziału” w praktyce nie działa, ciężko nie zadać na koniec pytania: czy naprawdę warto w Polsce podejmować się przygotowania do zamienienia państwa świeckiego w państwo konfesyjne a rebours? Społeczne koszty takich prób, nie tylko we Francji, ale również w Polsce, są dobrze znane.

Michał Gierycz

Tekst powstał na kanwie artykułu autora zawartego w raporcie pt. *Obecność Kościoła katolickiego w sferze publicznej demokratycznego państwa prawa* pod red. S. Sowińskiego, Warszawa 2013.

[1] Por. A. Szostkiewicz, *Na Trzech Króli – Nowacka*, [https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kraj/1777662,1,rozdial-kosciola-od-panstwa-pomysl-sluszny-ale-czy-realny.read](https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kraj/1777662,1,rozdzial-kosciola-od-panstwa-pomysl-sluszny-ale-czy-realny.read) [16.01.2019] który zwraca uwagę m.in., że dobrze się stało, że „autorzy projektu nie zażądali od razu wypowiedzenia konkordatu i wprowadzenia katechezy ze szkół państwowych. To byłoby politycznie podarunkiem dla prawicy, która dyskredytowałaby

inicjatywę IP pod hasłem, że to „lewacki” ekstremizm wojujący z Kościołem i wiarą katolicką, którą przecież wciąż deklaruje zdecydowana większość obywateli Polski”.

[2] *Rozdział Kościoła od państwa. Barbara Nowacka zapowiada*
<https://wiadomosci.wp.pl/rozdzial-kosciola-od-panstwa-barbara-nowacka-zapowiada-6334277914380417a> [16.01.2019].

[3] <http://polska.newsweek.pl/janusz-palikota-wystapil-z-kosciola--by-bronic-dziedzictwa-papieza,92091,1,1.html> stan na 14.09.2012.

[4] *Rozdział Kościoła od państwa...*

[5] Kościół był wówczas nie tylko wyzywany od bezczelnego agresora na wolności obywatelskie, ale również pouczany, że sprawy in vitro i związków partnerskich „w żaden sposób nie powinny obchodzić Kościoła”. <http://wiadomosci.onet.pl/kraj/kosciol-bezczelnie-sie-wtraca-jest-agresorem,1,4882428,wiadomosc.html> stan na 20.07.2012.

[6] N. Łyczko, Barbara Nowacka: *Ograniczenie in vitro to ideologiczny absurd. Dostęp do leczenia należy rozszerzyć*, <https://www.chcemybycrodzicami.pl/barbara-nowacka-ograniczenie-in-vitro-ideologiczny-absurd/> [16.01.2019].

[7] Z. Nosowski, *Zapateryzm na Krakowskim Przedmieściu*, „Więź” 1(639)/2012, s.34.

[8] Por. E. W. Boeckenfoerde, *Wolność – państwo – Kościół*, przeł. P. Kaczorowski, Znak, Kraków 1994, s.99-121.

[9] Nawet jeśli pewne wyjątki od tych zasad jeszcze spotykamy również na poziomie prawa krajowego. Przykładowo, Grecja posiada ustawodawstwo zabraniające prozelityzmu na jej terenie, a zatem państwo z mocy prawa ściga osoby, które Kościół prawosławny uznaje za heretyków, por. G. Haarscher, *Laickość*, przeł. E. Burska, Pax, Warszawa 2004, s. 81.

[10] Por. *Chrześcijańska Europa, W drodze*, Warszawa 2003.

[11] J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1998, s.7.

[12] J. Raws, *Liberalizm...*, s.10.

[13] Co jest naturalną konsekwencją uznania, iż kwestia prawdziwości *comprehensive doctrines* jest nierozstrzygalna.

[14] Jak zauważa Piotr Mazurkiewicz, chodzi tu zatem o „dwie uzupełniające się zasady: zakaz nadawania jakiegokolwiek Kościołowi charakteru państwowego oraz zakaz ograniczania swobody wykonywania praktyk religijnych” P. Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja*, PAX, Warszawa 2001, s.204.

[15] G. Haarscher, *Laickość...*, s.11.

[16] Por. J. Głodek OP, *Nagie forum. Religia w amerykańskiej przestrzeni publicznej według Richarda Johna Neuhausa*, W drodze, Poznań 2014.

[17] Na gruncie europejskim do takiego pojmowania rozdziału nawiązuje poniekąd m.in. Jürgen Habermas, wskazując, iż poszanowanie różnorodności obejmować musi poszanowanie religijnej wrażliwości obywateli i związane z nim prawo wyrażania się w debatach publicznych w sposób charakterystyczny dla ich tożsamości. Por. J. Habermas, *Religia w sferze publicznej*, „Krytyka Polityczna” No 9/10 2005, s. 240-251.

[18] Na marginesie dodać można, iż już A. de Tocqueville dostrzegać się zdawał źródła żywotności religii w życiu publicznym Ameryki w rozdziale tronu i ołtarza. Pisał: „Wiem, że w niektórych epokach do owej właściwej sobie siły religia może dodać sztuczną władzę ustaw i poparcie doczesnych władz, które kierują społeczeństwem. [...] Nie boję się jednak powiedzieć, że kiedy jakaś religia zawiera podobny sojusz, działa tak, jak mógłby to zrobić człowiek: poświęca przyszłość dla teraźniejszości i uzyskując władzę, do której nie ma prawa, naraża władzę, która jest jej należna”, *O demokracji w Ameryce*, przeł. H. Janicka, M. Król, Znak, Kraków, t.1, s.304

[19] J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Nomos, Kraków 2005, s. 86.

[20] Por. J. Casanova, *Religie...*, s.87.

[21] B. Szlachta, *Katolicyzm – liberalizm. Obszary dialogu i konfliktu*, [w:] *Liberalizm i katolicyzm dzisiaj*, DiG, Warszawa 1994, s.29.

[22] B. Szlachta, *Państwo – Kościół*, [w:] *Słownik społeczny*, WAM, Kraków 2004, s.844

[23] Dodać warto, iż za konsekwentną realizację takiej wizji wspólnotowości uznać należy totalitarne systemy ubiegłego wieku.

[24] A. Metzglewski i in., *Prawo...*, s.20

[25] Por. J. Casanova, *Religie...*, s.70

[26] G. Haarscher, *Laickość...*, s.12

[27] „Człowiek tworzy religię, nie zaś religia – człowieka. Religia jest to mianowicie samowiedza i poczucie samego siebie u człowieka, który bądź siebie jeszcze nie odnalazł, bądź już znów zagubił (...) To państwo, to społeczeństwo stwarzają religię, odwróconą na opak świadomość świata, są one bowiem same odwróconym na opak światem (...) Jest urzeczywistnieniem istoty ludzkiej w fantazji, dlatego że istota ludzka nie posiada prawdziwej rzeczywistości.” K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, Warszawa 2005, s. 3.

[28] Na gruncie polskim tego typu twierdzenia głosił np. prof. Jan Hartman, twierdząc, iż „biskupi [...] są bardziej lojalni wobec Watykanu i papieża niż państwa polskiego i prezydenta Komorowskiego”.
http://www.se.pl/wydarzenia/opinie/jan-hartman-kosciol-kosztuje-panstwo-miliardy-zlotych-rocznie_210301.html 14.09.2012.

[29] J. Habermas, *Religia w sferze publicznej*, „Krytyka polityczna” 9/10/2005, s.248

[30] L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, cyt za: J. Casanova, *Religie...*, s.76

[31] P. Berger, *Sekularyzacja – jej istota, geneza i badanie*, [w:] F. Adamski [red.], *Socjologia religii*, WAM, Kraków 1983, s.380-382.

[32] B. R. Wilson, *Religia w zsekularyzowanym społeczeństwie*, [w:] W. Piwowarski, *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Nomos, Kraków 2007, s. 355 a zatem „przekształcają się w małe, heretyckie ugrupowania, które wierzą i praktykują coś zupełnie obcego większości”.

[33] Tamże, s.356.

[34] Od czasów rewolucji francuskiej jawi się on nawet separatystom jako siła w dwójnasób polityczna: nie tylko przez długi czas był religią panującą w Europie, ale sama organizacja Kościoła „ma jeszcze w

innym sensie wyraźne cechy polityczne: papież, głowa państwa [...] ucieleśniał lepiej niż jakakolwiek inna ziemską instancją polityczną rolę tego, co religijne. G. Haarscher, *Laickość...*, s.12.

[35] Zgoda na płacenie oznacza stanięcie w opozycji do przynajmniej pewnej części gorliwych Żydów, uznających, „że ze względów religijnych nie należy płacić podatków”[35]. Ewentualny sprzeciw Jezusa wobec podatków to jawne wystąpienie przeciw prawu rzymskiemu i wystawienie się na oskarżenie przed Rzymianami.

[36] Por. P. Mazurkiewicz, *Europeizacja Europy*, Instytut Politologii UKSW, Warszawa 2001, s 302-311.

[37] A oczywistym jest, że chce, gdyż, o czym przypominała sugestywnie m.in. średniowieczna tradycja tańców śmierci, monarcha zdąża w tym samym kierunku, co wszyscy inni.

[38] J. Kłoczowski, *Europa. Chrześcijańskie korzenie*, Stentor, Warszawa 2002, s.34.

[39] Por. A. Dylus, *Kościół i wspólnota polityczna. Refleksje posoborowe*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” 1 (13) 2012, s.23 W konsekwencji jeszcze w *Syllabus errorum* Piusa IX znajdziemy, wśród jednoznacznie potępionych twierdzeń, również te głoszące, iż „Kościół ma być oddzielony od państwa, a państwo od Kościoła” oraz „w naszej epoce nie jest już użyteczne, by religia katolicka miała status jedynej religii państwowej, z wykluczeniem wszystkich innych wyznań” bł Pius

IX, *Syllabus błędów*,

http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_ix/inne/syllabus_08121864.html
23.11.2012.

[40] Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* (dalej *Gaudium et spes*), nr 76, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, brw., s.604.

[41] Por. Jan Paweł II, *Centesimus annus...* (nr 43), s.510.

[42] Sobór Watykański II, *Gaudium et spes...*, nr 74, s.602.

[43] Jan Paweł II, *Centesimus annus...* (nr 25), s.490.

[44] Por. M. Gierycz, *Przejawy instrumentalizacji religii w polskiej polityce*, [w:] P. Burgoński, S. Sowiński, *Ile polityki w Kościele, ile Kościoła w polityce?*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2009.

[45] Emblematyczna wydaje się w tym kontekście choćby wypowiedź Jerzego Urbana, który w Newsweeku odnosząc się do krytyki przez biskupów niektórych projektów ustawy dotyczącej *in vitro*, wyzywał Kościół od bezczelnego agresora na wolności obywatelskie, przy okazji pouczając, że sprawy *in vitro* i związków partnerskich „w żaden sposób nie powinny obchodzić Kościoła”.

<http://wiadomosci.onet.pl/kraj/kosciol-bezczelnie-sie-wtraca-jest-agresorem,1,4882428,wiadomosc.html> stan na 20.07.2012.

[46] Por. M. Pietrzak, *Demokratyczne państwo świeckie...*

[47] W tym kontekście zauważyć można, iż nie jest prawdopodobnie przypadkiem, iż istotna część zwolenników logiki rozdziału jest związana w Polsce z organizacjami postkomunistycznymi.

[48] Dość wspomnieć reakcje mediów na wypowiedź Papieża Benedykta XVI w sprawie wątpliwej roli ograniczenia AIDS w Afryce za sprawą prezerwatyw.

[49] Por. Przedstawiony w radzie Europy w 2010 roku McCafferty Report, który postulował derogacje od zasady wolności sumienia w przypadku wykonywania przez lekarza eutanazji czy aborcji.

[50] Państwo „gwarantuje prawo milczenia czyli zachowania w tajemnicy przekonań w sprawach religii”. M. Pietrzak, *Demokratyczne państwo świeckie...*, s. 221.

[51] Tamże, s.226.

[52] G. Weigel, *Czternaście tez o religii i życiu publicznym*, cyt za: P. Mazurkiewicz, *Kościół...*, s.205.

[53] Por. J.H.H. Weiler, *Chrześcijańska Europa, W drodze*, Warszawa 2003.

[54] W kontekście paneuropejskim por. art. 17 TfUE.

[55] Por M. Pietrzak, *Demokratyczne państwo świeckie...* s.226.

[56] J. Salij OP, Laickie „sakralizacje” prawa stanowionego, „Chrześcijaństwo-Świat-Polityka” No 22/2018, s.55.

[57] Polska konstytucja formułuje pięć zasad relacji państwa i związków wyznaniowych: zasadę równouprawnienia związków wyznaniowych, zasadę bezstronności władz państwowych w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych; zasadę poszanowania wzajemnej autonomii i niezależności związków wyznaniowych i państwa; zasadę współdziałania związków wyznaniowych i państwa dla dobra człowieka i dobra wspólnego; zasady dotyczące formy regulacji stosunków między państwem a Kościołem katolickim i innymi związkami wyznaniowymi.

[58] W. Janyga, *Przestępstwo obrazy uczuć religijnych w polskim prawie karnym w świetle współczesnego pojmowania wolności sumienia i wyznania*, Wyd. Sejmowe, Warszawa 2010, s.104-105. Zauważyć przy tym warto, iż art. 25 dotyczący relacji z kościołami, znajduje się już w pierwszym rozdziale konstytucji ogólnie charakteryzującym państwo polskie. Wskazywać się to zdaje na wagę tej kwestii dla pojmowania polityczności w Polsce.

[59] *Konstytucja...*

[60] Precyzuje on, iż kooperacja dotyczyć powinna m.in. „obrony i poszanowania instytucji małżeństwa i rodziny będących fundamentem społeczeństwa”[60], nauki religii w szkołach, opieki duszpasterskiej w wojsku czy szpitalach, edukacji prowadzonej w uczelniach katolickich, etc Por. Art. 11, Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28.07.1993 (ratyfikowany 23.02.1998), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAI/konkordat_rp.html (06.08.2012)

[61] Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, nr 76 [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, deklaracje*, Pallotinum, brw., s.605 Wydaje się wręcz, iż państwo przyjmuje *implicite*, iż inne związki wyznaniowe funkcjonować będą w sferze publicznej analogicznie do Kościoła katolickiego

[62] A. Hall, *Kościół w defensywie*, „Gazeta Wyborcza” z 23.01.2008, s.19

[63] Tamże.

[64] J. Habermas, *Religia w sferze publicznej*, „Krytyka polityczna” 9/10 2005, s.246

[65] Por. L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Znak, Kraków 2014, s.25

[66] Jan Paweł II, *List do biskupów francuskich*, 11.02.2005,
http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/francja_11022005.html
[17.01.2019]