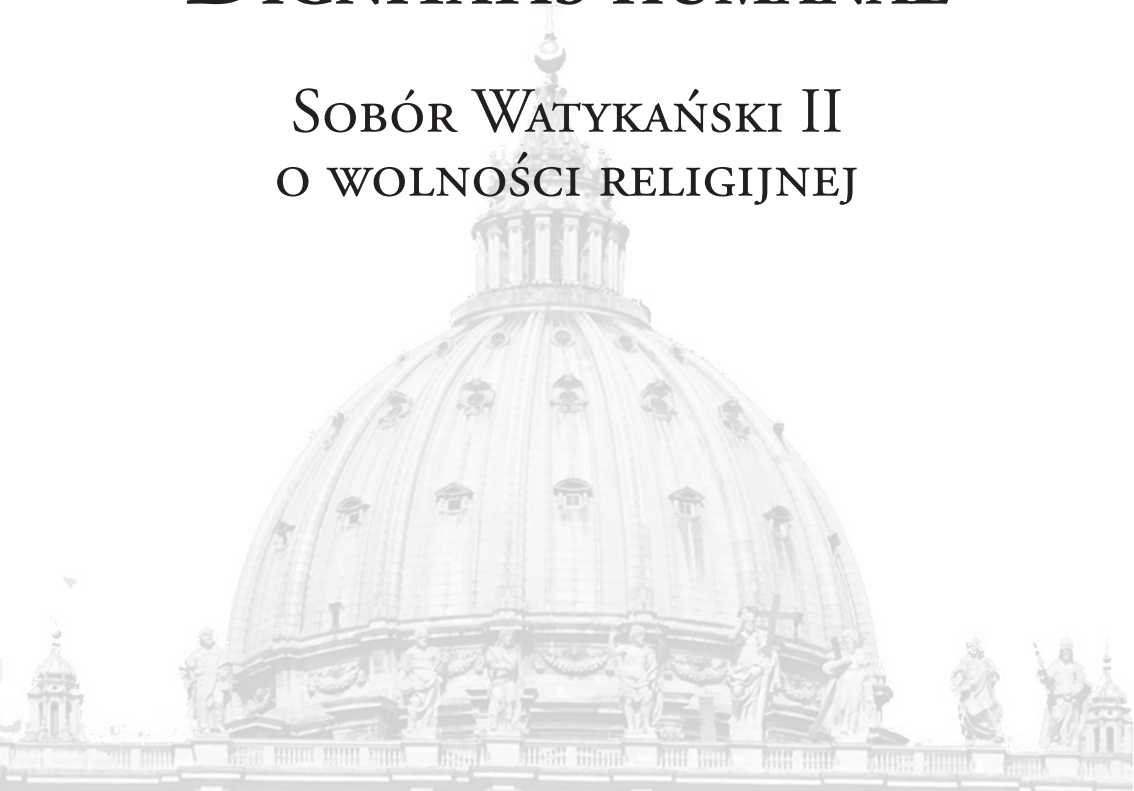


Marek Gilski ♦ Damian Wąsek
Antoni Nadbrzeżny

DIGNITATIS HUMANAЕ

SOBÓR WATYKAŃSKI II
O WOLNOŚCI RELIGIJNEJ



II

SOBÓR NA NOWO ODCZYTANY
PRZESZŁOŚĆ – TERAŹNIEJSZOŚĆ – PRZYSZŁOŚĆ

SOBÓR NA NOWO ODCZYTANY
PRZESZŁOŚĆ – TERAŹNIEJSZOŚĆ – PRZYSZŁOŚĆ



SOBÓR NA NOWO ODCZYTANY
PRZESZŁOŚĆ – TERAŹNIEJSZOŚĆ – PRZYSZŁOŚĆ



W serii ukazały się:

Damian Wąsek, Marek Gilski, *Optatam totius*, Kraków 2021, ss. 252.

Marek Gilski, Damian Wąsek, Antoni Nadbrzeźny, *Dignitatis humanae*,
Kraków 2024, ss. 468.

Marek Gilski ♦ Damian Wąsek
Antoni Nadbrzeżny

DIGNITATIS HUMANAЕ

SOBÓR WATYKAŃSKI II O WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Wydawnictwo «scriptum»
Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II
w Krakowie

Kraków 2024

© Copyright by Marek Gilski, Damian Wąsek, Antoni Nadbrzeźny 2024

© Copyright by Wydawnictwo «scriptum», 2024

Recenzja naukowa

ks. prof. dr hab. Szymon Drzyżdżyk

ks. dr hab. Krystian Kałuża, prof. UO

Recenzja wydawnicza:

ks. dr Paweł Głowacz



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



NAUKA DLA
SPOŁECZEŃSTWA

Publikacja dofinansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Nauka dla Społeczeństwa II” nr projektu NdS-II/SN/0050/2023/01, kwota dofinansowania 512 600,00 zł., całkowita wartość projektu 512 600,00 zł.

Korekta:

Sylwia Sperling

Opracowanie graficzne, dtp, projekt okładki

Tomasz Sekunda

Wydanie I

ISBN 978-83-68252-23-1

ISBN 978-83-8370-039-7 (online)

DOI: <https://doi.org/10.15633/9788383700397>

Wydawnictwo «scriptum»

tel. 604 532 898

e-mail:

scriptum@wydawnictwoscriptum.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

31-348 Kraków · ul. Bobrzyńskiego 10
wydawnictwo@upjp2.edu.pl

www.wydawnictwoscriptum.pl

<https://monografie.upjp2.edu.pl>

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów	8
----------------------	----------

Wstęp	9
--------------	----------

Rozdział I

Kontekst historyczny	17
-----------------------------	-----------

1. Wolność religijna w tradycji biblijnej	17
---	----

2. Wolność religijna w starożytności chrześcijańskiej	23
---	----

3. Wolność religijna w okresie średniowiecza	28
--	----

4. Wolność religijna w czasach nowożytnych	35
--	----

5. Wolność religijna w pierwszej połowie XX w.	49
--	----

Rozdział II

Geneza dokumentu	65
-------------------------	-----------

1. <i>Vota</i> nadesłane na Sobór	65
-----------------------------------	----

1.1. Episkopaty lokalne	66
-------------------------	----

1.1.1. Europa	66
---------------	----

1.1.2. Azja	108
-------------	-----

1.1.3. Afryka	114
---------------	-----

1.1.4. Ameryka Północna i Środkowa	120
------------------------------------	-----

1.1.5. Ameryka Południowa i Oceania	136
-------------------------------------	-----

1.2. Wyżsi przełożeni zakonni	141
-------------------------------	-----

1.3. Kongregacje Kurii Rzymskiej	144
----------------------------------	-----

1.4. Uniwersytety _____	150
1.5. <i>Vota</i> z Polski _____	158
2. Prace w komisjach i dyskusje nad schematami _____	163
2.1. Druga sesja Soboru _____	173
2.2. Trzecia sesja Soboru _____	183
2.3. Czwarta sesja Soboru i promulgacja dokumentu _____	206
3. Wnioski _____	243

Rozdział III

Analiza lingwistyczna _____	245
1. Godność (<i>dignitas</i>) _____	245
2. Wolność (<i>libertas</i>) _____	247
3. Prawda (<i>veritas</i>) _____	252
4. Sumienie (<i>conscientia</i>) _____	254
5. Przymus (<i>coercitio, coercitivus, coerceo, cogo, vis</i>) _____	255
6. Dobro wspólne (<i>bonum commune</i>) _____	258
Podsumowanie _____	259

Rozdział IV

Analiza i ewaluacja deklaracji _____	261
1. Wstęp (1) _____	262
2. Część pierwsza: Ogólna zasada wolności religijnej (2–8) _____	267
3. Część druga: Wolność religijna w świetle objawienia (9–14) _____	289
4. Zakończenie (15) _____	313

Rozdział V

Recepcja i perspektywy _____	319
1. <i>Dignitatis humanae</i> jako studium przypadku dla właściwie rozumianej hermeneutyki ciągłości i reformy _____	320
2. Dynamiczna i obiecująca recepcja deklaracji <i>Dignitatis humanae</i> _____	335
3. Relacja między wolnością sumienia a obiektywnym prawem moralnym _____	345
4. Źródła teologicznej refleksji o wolności _____	354
5. Wolność religijna a relacja państwo – Kościół _____	363
Zakończenie _____	381

Aneks I

Wolność religijna w tradycjach chrześcijańskich, religiach i dokumentach międzynarodowych _____	389
(Przemysław Artemiuk)	

Aneks II

Wolność w posłuszeństwie, posłuszeństwo w wolności: godność osoby a posługa władzy w Kościele _____	419
(Tereza Huspeková CHR)	

Bibliografia _____	429
---------------------------	------------

Indeks osobowy _____	453
-----------------------------	------------

Abstrakt / Abstract _____	463 / 465
----------------------------------	------------------

WYKAZ SKRÓTÓW

Dokumenty Soboru Watykańskiego II

- SC Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*
LG Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*
DV Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*
GS Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym
Gaudium et spes
- IM Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica*
OE Dekret o Kościołach wschodnich katolickich *Orientalium ecclesiarum*
- UR Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*
CD Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus dominus*
- PC Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*
OT Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*
AA Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*
AG Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*
PO Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*
- GE Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*
NA Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*
DH Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*

WSTĘP

Debata o wolności religijnej oraz jej wynik, deklaracja *Dignitatis humanae*, to jedno z najważniejszych, a zdaniem niektórych najważniejsze wydarzenie Soboru Watykańskiego II¹. Ta ranga związana jest z zagadnieniem, którego deklaracja ta dotyczy, a więc tytułową wolnością. Kenneth L. Grasso i Robert P. Hunt uszczegółowili ten temat, pisząc, że problemem współczesnego świata nie jest jego dążenie do wolności, ale raczej rozumienie wolności, które stanowi podstawę tego dążenia². Wniosek amerykańskich badaczy wydaje się bardzo trafny, szczególnie w odniesieniu do społeczeństw, które nie zmagają się z wojnami i totalitarnymi władzami. W tych bowiem przypadkach wolność najczęściej definiowana jest jako pozbycie się okupanta lub demokratyzacja ustroju politycznego. Jeśli jednak kontekstem jest pokój zewnętrzny, to wpisane w ludzką naturę pragnienie wolności nie przestaje się odzywać, choć trudno precyzyjnie określić, w jakich kierunkach szuka realizacji. Potrzeba przemyślenia

¹ Por. J. Ratzinger, *Osiągnięcia i problemy trzeciej sesji* [w:] *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie - Przekaz - Interpretacja. Część I*, M. Górecka, K. Góźdz (red.), W. Szymona (tłum.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, t. 7/1, s. 378.

² Por. K.L. Grasso, R.P. Hunt, *Introduction* [w:] *Catholicism and religious freedom. Contemporary reflections on Vatican II's Declaration on religious liberty*, K.L. Grasso, R.P. Hunt (eds.), Sheed & Ward, Lanham 2006, s. xviii.

na nowo wielowymiarowej definicji wolności jest więc pierwszym z powodów realizacji projektu badawczego, którego ta książka jest owocem. Skoro powstała ona na gruncie teologii katolickiej, naturalnym punktem wyjścia dla naszych poszukiwań stała się Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* Soboru Watykańskiego II.

Drugi powód związany jest z toczącą się w wielu krajach debatą nad miejscem Kościoła katolickiego, a nawet religii w ogóle, w przestrzeni publicznej. Wielu, patrząc z perspektywy władz państwowych, stawia dziś pytania o finansowanie inicjatyw religijnych z pieniędzy podatników, obecność katechezy lub lekcji religii w szkołach, utrzymanie kapelanów różnych instytucji, eksponowanie symboli religijnych w urzędach, zewnętrzne manifestowanie wiary przez strój i biżuterię, czy też organizowanie wydarzeń religijnych poza budynkami kościelnymi. Patrząc wewnątrz Kościoła, niektórzy duchowni i świeccy liderzy religijni zastanawiają się, jak mogliby wpływać na władze państwowe, by ustawodawstwo odzwierciedlało wartości obecne w Ewangelii. Szczególnie w krajach takich jak Polska, które niedawno weszły na drogę demokracji, oraz w tych miejscach, gdzie proces sekularyzacji postępuje najszybciej, nie da się uniknąć powyższych tematów. Osoby, które podejmują te zagadnienia, potrzebują narzędzi merytorycznych, których wciąż jest bardzo mało w literaturze przedmiotu. Emilio Martinez Albesa, Oscar Sanguinetti i Alberto García Gomez uważają, że obok *Gaudium et spes* i *Nostra aetate*, *Dignitatis humanae* najbardziej wpłynęła na relacje między światopoglądem katolickim a współczesną koncepcją życia, wprowadzając innowacje pastoralne³. Idąc za ich intuicją, zakładamy, że omawiany dokument soborowy, który mocno koncentruje się na społecznych wymiarach misji Kościoła, może dostarczyć wspomnianych narzędzi.

³ Por. E.M. Albesa, O. Sanguinetti, A.G. Gomez, *Introduzione* [w:] *Dignitatis humanae e libertà religiosa. A cinquant'anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*, A.G. Gomez, O. Sanguinetti, E.M. Albesa (eds.), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2017, s. 12.

U podstaw naszej refleksji stoi też aktualny stan badań nad dziedzictwem Soboru Watykańskiego II, szczególnie na gruncie literatury polskiej. Choć od tego wydarzenia minęło już sześćdziesiąt lat, nie doczekaliśmy się kompleksowego komentarza do soborowych dokumentów. Analizując polskojęzyczny *status quaestionis* w odniesieniu do *Dignitatis humanae*, poza nielicznymi artykułami, które dotyczą wybranych aspektów szczegółowych i implikacji dla różnych dziedzin wiedzy, na uwagę zasługują dwa teksty o charakterze ogólnym. Pierwszy z nich to opracowanie Rafała Dudały, zawarte w monografii *Żywe dziedzictwo Soboru. Komentarze do tekstów Vaticanum II*. Autor w sposób syntetyczny dotyka historii prac soborowych nad deklaracją, krótko analizuje jej treść w oparciu o cztery pojęcia: podmiot, natura, przedmiot i fundament oraz wskazuje na wybrane kierunki recepcji i wyzwania⁴. Tekst ma charakter wprowadzenia do tematu, a nie kompleksowej i wielowymiarowej analizy.

Drugie, warte zauważenia opracowanie wykonał Paweł Milcarek. Na łamach „Christianitas” zarysował on historię dokumentu, dodał własne komentarze na marginesach polskiego tłumaczenia i aneksy dotyczące treści dokumentów podanych w przypisach do deklaracji, wybór sprawozdań komisji soborowej, antologię tekstów Magisterium Kościoła w zakresie tradycyjnej nauki katolickiej o moralnym obowiązku ludzi i społeczeństw wobec prawdziwej religii i jedyne Kościoła Chrystusowego i zawierających kościelne potępienia wolności sumienia i kultu oraz fragmenty Katechizmu Kościoła Katolickiego, które nawiązują do *Dignitatis humanae*⁵. Tekst Milcarka zawiera wiele ciekawych elementów, choć w dużej mierze składają się na niego tłumaczenia innych tekstów, a nie autorskie wnioski i analizy. Istnieje

⁴ Por. R. Dudała, *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”* [w:] *Żywe dziedzictwo Soboru. Komentarze do tekstów Vaticanum II*, R.J. Woźniak, P. Roszak (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2023, s. 621–653.

⁵ Por. P. Milcarek, *Czytamy Vaticanum II wewnątrz Tradycji (1). Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, „Christianitas” 2012, nr 48–49, s. 89–319.

powszechna zgoda, że omawiana w tej publikacji deklaracja należy do najważniejszych osiągnięć *Vaticanum II*, więc konieczne wydawało się wypełnienie luki w polskiej bibliografii.

Lepiej prezentuje się stan badań w literaturze obcojęzycznej. Z kompleksowych opracowań warto zwrócić uwagę na cztery. Pierwsze z nich zostało opublikowane niedługo po Soborze Watykańskim II i zawiera wprowadzenie historyczne oraz analizę deklaracji punkt po punkcie z perspektywy osoby, która była bardzo blisko soborowych debat⁶. Drugi interesujący komentarz wydano w ramach serii soborowych opracowań wydawnictwa Herder. Choć kontekst został tam potraktowany bardzo syntetycznie i niewiele w nim perspektyw badawczych, sama analiza treści deklaracji eksponuje najważniejsze zagadnienia w niej zawarte⁷. Trzecie, warte docenienia i prawdopodobnie najlepsze z dotychczasowych opracowań powstało na gruncie języka włoskiego. Składa się ono z wprowadzenia⁸ i komentarza do poszczególnych punktów, zawierającego cenne informacje zarówno z etapu debat soborowych, jak i późniejszej recepcji deklaracji⁹. Autorem czwartego studium jest Jeffrey Gros i znajdziemy je w serii

⁶ Por. P. Pavan, *Declaration on Religious Freedom* [w:] *Commentary on the documents of Vatican II. Vol. 4: Declaration on Christian Education; Declaration on Religious Freedom; Decree on the Church's Missionary Activity; Decree on the Ministry and Life of Priests*, H. Vorgrimler (ed.), Herder and Herder-Burns & Oates, New York-London 1969, s. 49–86.

⁷ Por. R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae* [w:] *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, t. 4, P. Hünermann, B.J. Hilberath (eds.), Herder, Freiburg 2005, s. 125–218.

⁸ Por. P. Coda, *Dignitatis humanae. Introduzione* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II: Ad gentes, Nostra aetate, Dignitatis humanae*, S. Noceti, R. Repole (eds.), seria „Commentario ai documenti del Vaticano II”, nr 6, Edizioni Dehoniane, Bologna 2018, s. 571–610.

⁹ Por. P. Gamberini, *Dignitatis humanae. Commento* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II: Ad gentes, Nostra aetate, Dignitatis humanae*, S. Noceti, R. Repole (eds.), seria „Commentario ai documenti del Vaticano II”, nr 6, Edizioni Dehoniane, Bologna 2018, s. 611–695.

Rediscovering Vatican II. Jego wartością są przede wszystkim odniesienia do różnych kontekstów geograficznych soborowej i posoborowej debaty nad wolnością¹⁰. Te oraz inne mniejsze komentarze zostały szczegółowo uwzględnione głównie w czwartym rozdziale tej książki. Wszystkie te publikacje, choć w każdej jest wiele ważnych spostrzeżeń i analiz, nie dostarczają kompleksowej perspektywy. Zauważyliśmy więc potrzebę opracowania, które będzie wartością dodaną do istniejących na rynku wydawniczym.

Planowane efekty i cele, które stawiamy sobie w tej książce, można więc określić jako wielopłaszczyznowe. Po pierwsze, z uwagi na dyskusje wokół ciągłości nauczania na temat wolności religijnej, chcemy wskazać na kluczowe momenty historyczne, które doprowadziły do soborowego rozwiązania.

Po drugie, choć Silvia Scatena dokładnie przeanalizowała etapy kształtowania się tego dokumentu podczas obrad¹¹, chcieliśmy ukazać złożoność tych debat, pluralizm poglądów i opinii nie tylko na auli soborowej, ale także na poziomie *vat* nadsyłanych z całego świata oraz w materiałach archiwalnych, do których udało nam się dotrzeć. Pierwsza z wymienionych grup źródeł została potraktowana bardzo kompleksowo i wydobyliśmy wszystkie odcienie wolności, które pojawiły się w dwunastu tomach *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria*. Tak szczegółowego opracowania tego etapu prac nie ma w żadnej z dostępnych publikacji. Równie wnikliwie potraktowane zostały debaty nad poszczególnymi schematami, które wzbogaciliśmy dodatkowo o teksty odkryte przez nas w archiwum w Centre for the Study of the Second Vatican Council w Leuven, gdzie znajduje się między innymi interesująca

¹⁰ Por. S.B. Bevans, J. Gros, *Evangelization and religious freedom: Ad gentes, Dignitatis humanae*, Paulist Press, New York 2009, s. 149–251.

¹¹ S. Scatena, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione „Dignitatis humanae” sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Il mulino, Bologna 2003.

spuścizna Emiela-Jozefa De Smedta¹², oraz w archiwum Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII w Bolonii, które dysponuje cennymi maszynopisami z kolekcji Françoisa Charrière’a¹³.

Po trzecie, mając świadomość, że intencje autorów i główne tendencje w treści mają odzwierciedlenie w słowach, jakich najczęściej używano w procesie redakcji, dokonujemy – nieobecnej w innych opracowaniach – krótkiej analizy kontekstów, w których w deklaracji pojawiały się najważniejsze dla autorów terminy.

Po czwarte, dopiero na tym etapie podejmujemy się szczegółowej analizy wszystkich punktów Deklaracji o wolności religijnej, uwzględniając to, co dotychczas zostało dostrzeżone, i dodając własne spostrzeżenia i oceny. Na marginesie chcemy zaznaczyć, że trzeci i czwarty cel realizujemy w oparciu o krytyczne wydanie tekstu soborowego, opublikowane w trzecim tomie *Corpus Christianorum Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta* (CCCODG)¹⁴. Odwołujemy się również do polskiego przekładu z 2002 roku¹⁵.

Po piąte, wyszliśmy z założenia, że oficjalne dokumenty Magisterium Kościoła, a więc i ta deklaracja, otwierają szerokie przestrzenie dla dopowiedzeń i aktualizacji. Próbujemy zarysować te z nich, które naszym zdaniem mają największy potencjał oddziaływania we współczesnym Kościele i świecie oraz stanowią wciąż nieodkryte bogactwo soborowego nauczania o wolności. Również tego typu refleksji brak w opublikowanych już komentarzach.

¹² Inwentarz zebranych tam dokumentów można znaleźć w: *Emiel-Jozef De Smedt, papers Vatican II. Inventory*, A. Greiler, L. de Saeger (eds.), Bibliothek van de Faculteit Godgeleerdheid, Leuven 1999.

¹³ Inwentarz zebranych tam dokumentów można znaleźć w: *Il concilio inedito. Fonti del Vaticano II*, M. Faggioli, G. Turbanti (eds.), Il mulino, Bologna 2001.

¹⁴ *Dignitatis humanae* [w:] *Concilium Vaticanum II – 1962–1965*, A. Melloni (ed.), CCCODG 3, Brepols, Turnhout 2010, s. 475–485.

¹⁵ Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”* [w:] *Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje. Nowe tłumaczenie*, Pallotinum, Poznań 2002, s. 410–421.

Patrząc całościowo, chcemy w sposób maksymalnie szeroki odpowiedzieć na pytania: Jak w świetle *Dignitatis humanae* rozumieć wolność? Co wynika z faktu, że wolność wpisana jest w naszą ludzką naturę? Jak odpowiedzialnie korzystać z tego daru? Według jakich kryteriów rozpoznawać nadużycia na polu wolności, zarówno w zakresie jej ograniczania, jak i niewłaściwego nią dysponowania?

Z nakreślonymi powyżej celami koresponduje struktura książki. Składa się ona z pięciu rozdziałów, które poruszają zagadnienia z zakresu historii idei wolności religijnej, zmagających o ostateczny kształt deklaracji, analizy lingwistycznej, hermeneutyki tekstu soborowego i esejistycznego rysowania perspektyw. Całość dopełniają dwa aneksy, które poruszają zagadnienia niewynikające wprost z analizowanych tekstów, ale są interesujące w perspektywie budowania szerokich kontekstów dla myślenia o wolności religijnej. Pierwszy z nich to spojrzenie, jak główny temat deklaracji funkcjonuje w innych wyznaniach chrześcijańskich, religiach i prawodawstwie międzynarodowym. Drugi aneks dotyka bardzo delikatnego problemu relacji między wolnością sumienia a posłuszeństwem przełożonym w zgromadzeniach zakonnych.

Warto w tym miejscu wspomnieć krótko o dwóch inicjatywach ściśle związanych z tą monografią. Po pierwsze, stanowi ona drugi tom z publikowanej w wydawnictwie Scriptum serii komentarzy do tekstów Soboru Watykańskiego II: *Sobór na nowo odczytany. Przeszłość – terażniejszość – przyszłość*. Dotychczas ukazało się opracowanie Dekretu o formacji kapłańskiej *Optatam totius*. Zgodnie z opisany mi w pierwszym tomie założeniami serii, chodzi w niej o związane z konkretnym dokumentem zarysowanie stanu teologii sprzed lat sześćdziesiątych XX wieku, by nadać szerszy kontekst rozważanym zagadnieniom, odtworzenie kierunków myślenia tych, którzy nad konstytucjami, dekretami i deklaracjami pracowali, oraz tych, którzy zajmowali się ich implementacją, a także, na podstawie tych analiz, poszukanie kierunków myślenia o nowych wyzwaniach i kontekstach.

Te wytyczne w dużym stopniu zdeterminowały metodologię naszej pracy nad *Dignitatis humanae*.

Po drugie, za publikowanymi w książce treściami stoją badania realizowane w projekcie *Kościół przestrzenią dialogu: Sobór Watykański II na nowo odczytany*, finansowanym ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki w ramach programu *Nauka dla Społeczeństwa II*. Głównym celem tego projektu jest wykazanie – w oparciu o dokumenty Soboru Watykańskiego II – że dialogiczność jest elementem „kodu DNA” Kościoła katolickiego, więc może on stać się animatorem dialogu nie tylko w ramach wspólnoty kościelnej, ale w szerszym kontekście społecznym. Oddajemy więc do rąk Czytelnika opracowanie, które z założenia ma pomóc osobom wierzącym w argumentowaniu na rzecz wpisanej w katolicyzm otwartości na świat, a tym wszystkim, którym Kościół kojarzy się z instytucją sprawującą autorytarne rządy, wymagającą przede wszystkim posłuszeństwa i zamkniętą na pluralizm myślenia, może pozwolić dostrzec inne jego oblicze.

Marek Gilski
Damian Wąsek
Antoni Nadbrzeżny

w Krakowie i Lublinie, 2024 rok

ROZDZIAŁ I

KONTEKST HISTORYCZNY

Przełomowe znaczenie Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* Soboru Watykańskiego II nie może być w pełni zrozumiane bez ukazania jej kontekstu historycznego. Kwestia wolności religijnej była bowiem bardzo różnie przedstawiana w dziejach myśli chrześcijańskiej i w tradycji kościelnego nauczania. Zarówno rozwój refleksji nad fenomenem wolności religijnej, jak też jej praktyczne urzeczywistnienie na przestrzeni wieków pozwoli nam dostrzec szczególną wartość soborowego ujęcia oraz uwypuklić jego nowatorski charakter. Celem pierwszego rozdziału niniejszego opracowania będzie zarysowanie zasadniczej linii rozwojowej w coraz głębszym pojmowaniu idei wolności przez Kościół. Zostanie ona zaprezentowana według kryterium chronologicznego, które pozwoli wyraźniej dostrzec zarówno samą dynamikę myślenia o wolności religijnej, jak też ewolucję semantyczną tego pojęcia w perspektywie diachronicznej.

1. WOLNOŚĆ RELIGIJNA W TRADYCJI BIBLIJNEJ

Łatwo zauważyć, że Biblia nie zawiera żadnej teorii wolności ani nie podaje jej integralnej definicji. Stanowi raczej inspirujące świadectwo

wiary w Boga objawiającego się w dziejach Izraelitów jako skuteczny Wyzwoliciel. Abstrakcyjna koncepcja wolności nie jest przedmiotem namysłu autorów biblijnych. Pragną oni przede wszystkim ukazać wyzwalającą moc Boga, który uwalnia Hebrajczyków z niewoli egipskiej (zob. Wj 1–15). Cała dynamika wyzwolenia ludu z opresji politycznej wiąże się z kategorią odkupienia rozumianego jako zwycięskie uwolnienie bez konieczności składania żadnego okupu egipskim gnębiicielom. Jahwe, Święty Izraela, po raz pierwszy i w sposób paradygmatyczny manifestuje swoją realną obecność w historii jako Wybawiciel ludu (hebr. *Goel*)¹.

Następujące po sobie liczne bolesne wydarzenia w dziejach Izraela, m.in. zburzenie Jerozolimy i deportacja Izraelitów do Babilonu, skutkują ponownym uciemżeniem narodu wybranego, wobec którego Bóg Przymierza znów objawia swoje wyzwolenicze działanie. Zarówno pierwsze, jak i drugie uwolnienie Izraela jest absolutnie niezasłużone. Ukazuje szczególną relację między Bogiem i jego ludem, wyrażając ją w kategoriach zaczerpniętych z życia rodzinnego. Tytuł *Goel* (zob. Iz 40–55) wskazuje na szczególnie trwałą oblubieńczą więź między Jahwe i Izraelem, będącą owocem zawartego przymierza (Iz 50,1). Na jego podstawie Bóg ma obowiązek bronić swoją oblubienicę przed wszelkim zniewoleniem oraz wyzwalać ze stanu ewentualnej niewoli. Wolność Izraela w rozumieniu biblijnym nie jest wartością autonomiczną, rzeczywistością samą w sobie lub samą dla siebie, lecz wiąże się ściśle z przynależnością narodu wybranego do Jahwe. Ma więc istotny wymiar religijny i stanowi konieczny warunek trwania Izraela w wiernym oblubieńczym przymierzu z Bogiem².

¹ Por. X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, K. Romaniuk (tłum.), Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1990, s. 1099–1100; Paul J. Achtemeier (red.), *Encyklopedia biblijna*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1999, s. 1357.

² Por. X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, s. 1100. Zob. T. Jelonek, *Biblijna nauka o wolności i wyzwoleniu*, „Polonia Sacra” 2001, t. 5, nr 8, s. 203–206.

Należy zauważyć, że pierwsze wyzwolenie Izraela, czyli wyprowadzenie z niewoli egipskiej, stanowi niejako gwarancję i zapowiedź wszystkich innych form ocalenia doświadczanych przez naród wybrany w ciągu swej historii. W miarę upływu wieków wśród Izraelitów nasilają się oczekiwania na ostateczne wyzwolenie, które ma polegać na uwolnieniu Ziemi Obiecanej, Kanaan, spod jarzma narodów pogańskich. Na obszarze objętym Torą, co pierwotnie oznaczało „ziemię świętą”, pogański kult nie mógł być tolerowany. Trzeba pamiętać, że Lud Boży Starego Testamentu, zorganizowany jako naród mający świadomość swego wybraństwa, funkcjonuje w ramach starożytnej tradycji zakładającej jedność religii i struktury politycznej. Przestępstwa religijne są surowo piętnowane przez prawo, ponieważ jedność ludu jest zasadniczo gwarantowana przez praktykę religijną. Dlatego bluźnierstwo (Kpł 24,1–16), bałwochwalstwo (Pwt 13,6–16; 17,2–16) i fałszywe prorocstwo (Pwt 13,2–6) są zagrożone najcięższymi karami, w tym karą śmierci³. Chociaż polityczny wymiar wyzwolenia wydaje się dominujący, to jednak do głosu dochodzą także koncepcje ukazujące jego aspekt religijno-moralny. W tym znaczeniu Jahwe będzie Wybawicielem, który przede wszystkim odkupi Izraela z jego nieprawości (Ps 130,8). Pełne i prawdziwe wyzwolenie obejmuje zatem konieczność moralnego oczyszczenia reszty Izraela, która została wezwana do uczestnictwa w świętości Boga.

W ujęciu biblijnym wyzwolenie dokonane przez Boga dotyczy nie tylko całego ludu, lecz także jednostki. Przedłuża się i aktualizuje w życiu każdego wyznawcy (2 Sm 4,9). Wyzwolenie to obejmuje człowieka będącego w stanie niebezpieczeństwa o charakterze zarówno egzystencjalnym, jak i religijnym. Żadna z możliwych alienacji nie stanowi jednak dla Izraelitów nieodwracalnego fatum. Cała trady-

³ Por. R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae* [w:] *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, t. 4, P. Hünermann, B.J. Hilberath (eds.), Herder, Freiburg 2005, s. 132.

cja biblijna zakłada, że człowiek jest w stanie podejmować decyzje w sposób wolny, może wybierać między błogosławieństwem a przekleństwem, między życiem a śmiercią, może podjąć w sposób wolny i świadomy decyzję o nawróceniu. Chociaż niektóre teksty biblijne bardzo mocno podkreślają absolutną suwerenność woli Bożej i konieczność posłuszeństwa ze strony człowieka, to jednak należy brać pod uwagę fakt, że w świadomości semickiej wszystkie zjawiska są ściśle i wprost powiązane z Bogiem jako przyczyną pierwszą. Podporządkowanie Bogu całej istniejącej rzeczywistości nie oznacza wszakże negowania możliwości dokonywania wolnego wyboru przez człowieka, o czym świadczy opowiadanie o grzechu pierworodnym. W tekstach biblijnych uwidacznia się antynomia między absolutną suwerennością Boga a ludzką wolnością. Należy przy tym pamiętać, że wymagane przez Boga posłuszeństwo Jego woli powinno mieć charakter dobrowolny, a nie przymusowy. Teksty biblijne stanowią dostateczną podstawę do tego, aby wolności człowieka nie uważać za rzeczywistość iluzoryczną⁴.

Nowy Testament ukazuje Chrystusa jako zapowiadanego Wyzwolicieła, który przynosi prawdziwą wolność dla wszystkich należących do Niego przez wiarę i miłość, zarówno spośród Żydów, jak i pogan. „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5,1). Wolność w rozumieniu chrześcijańskim nie jest wynikiem intelektualno-moralnego naśladowania stoickiego mędrca w dążeniu do całkowitego zapanowania nad sobą i osiągnięcia wewnętrznego pokoju. Nie jest skutkiem filozoficznego poznania, lecz owocem historycznego wydarzenia zbawczego, jakim była Pascha Chrystusa. Chrześcijanin uczestniczy w paschalnym zwycięstwie poprzez sakramentalne misterium chrztu, w którym wraz z Chrystusem umiera dla grzechu i zmartwychwstaje do życia w łasce (Rz 6,11). Wyzwolenie dokonane przez Chrystusa prowadzi wierzących do osiągnięcia stanu wolności dzieci Bożych.

⁴ Por. X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, s. 1098–1099, 1103–1104.

Prawdziwa wolność oznacza więc nową egzystencję chrześcijanina, którą można nazwać życiem w Chrystusie (Ga 2,20). Owa wolność jest więc owocem działania Syna Bożego, który jako uosobiona Prawda (J 14,6) wyzwala ludzi po to, aby w Nim i przez Niego mogli osiągnąć pełną jedność z Ojcem, pokonując alienacje spowodowane przez grzech, śmierć i Prawo. Wskazują na to wyraźnie słowa Chrystusa: „Poznacie prawdę, a Prawda was wyzwoli” (J 8,32)⁵. Wolność w Chrystusie i dzięki Chrystusowi staje się więc powołaniem wierzących (Ga 5,13) oraz ich zbawczym celem. Jest ona również owocem działania Ducha Świętego (2 Kor 3,17), który poprzez miłość uwalnia człowieka od Prawa i staje się normą chrześcijańskiego postępowania, źródłem życia według Ducha Chrystusowego. Otdąd Chrystus staje się dla nas prawem, które streszcza się w miłości⁶.

Wolność chrześcijańska nie stanowi zatem abstrakcyjnego, teoretycznego konceptu, lecz realizuje się w praktyce, w postawie odważnej ufności i właściwie rozumianej dumy. Jest to w istocie postawa przybranego dziecka Bożego, która stanowi antytezę „ducha niewoli” (Rz 8,15). Należy przy tym pamiętać, że wolność chrześcijanina nie oznacza anarchii, samowoli ani libertynizmu. Jego wolność pozostaje ściśle złączona z przynależnością do Chrystusa i oczekiwaniem na przyszłe zmartwychwstanie. Stąd też wolność chrześcijanina nie polega na absolutnej możliwości czynienia wszystkiego, co staje się przedmiotem pragnienia, lecz jest uwarunkowana koniecznością realizacji dobra (1Kor 6,12). Sama zdolność wyboru nie określa jeszcze istoty wolności, która w rozumieniu biblijnym zdaje się mieć charakter teleologiczny. Jej celem jest służba Bogu i bliźnim przez miłość na wzór Chrystusa – Sługi (Mk 10,45). Wolność nie tylko nie wyklucza

⁵ Zob. A. Kubiś, *Związek między Janowymi koncepcjami prawdy i wolności w świetle J 8,31–36*, „Scripturae Lumen” 2012, t. 4, s. 59–85.

⁶ Por. X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, s. 1101; H. Witczyk, *Wyzwolenie* [w:] *Nowy Słownik Teologii Biblijnej*, H. Witczyk (red.), Wydawnictwo Naukowe KUL, Wydawnictwo Jedność, Lublin–Kielce 2017, s. 979.

postawy służebnej, lecz stanowi jej nieusuwalny warunek i wyraz⁷. W związku z tym nietrudno zauważyć, że dokonane przez Chrystusa wyzwolenie człowieka wierzącego prowadzi do istotnej zmiany jego życia, które odtąd staje się *proegzystencją*, czyli życiem dla innych⁸. Jej paradoksalny charakter wyraża się w tym, że człowiek wierzący, dobrowolnie stając się sługą, a nawet niewolnikiem wszystkich, nie przestaje jednocześnie być najbardziej wolnym, wszystko czyniąc dla Ewangelii (1 Kor 9,19–23). Najgłębszym motywem i zarazem treścią wolności chrześcijanina jest naśladowanie Syna Bożego, który sam dobrowolnie przyjął postać Sługi (Flp 2,7). Objawił w ten sposób najwyższy stopień wolności i zarazem posłuszeństwa zbawczej woli Ojca. Chrystusową naukę o wyzwalającej mocy prawdy połączonej z odpowiedzialną miłością świetnie zrozumiał i urzeczywistnił św. Paweł Apostoł⁹. W swojej dialogicznie nastawionej działalności misyjnej pokazał, że gorliwa ewangelizacja może respektować zasadę wolności sumienia i religii, nie rezygnując przy tym z kategorycznego wzywania do nawrócenia.

Interpretacja wolności w świetle Nowego Testamentu pozwala sformułować kilka zasadniczych tez. Otóż, w aspekcie negatywnym jest ona wolnością od poczucia zniewalającego fatum, wolnością od grzechu, nieprawości i potępienia, wolnością od formalizmu, rutyny i skostnienia w religijności oraz wolnością od iluzji ludzkiej wszechmocy, nieskończoności i bezgranicznej kreatywności. W aspekcie zaś pozytywnym wolność chrześcijanina oznacza możliwość realnego podejmowania dobrowolnych decyzji, wiąże się z taską, prawdą i dobrem, jest zarówno darem od Boga, jak i praktycznym zadaniem do zrealizowania przez człowieka. Wolność wyraża się w służbie Bogu

⁷ Por. X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, s. 1102.

⁸ Por. A. Napiórkowski, *Proegzystencja Kościoła*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2018, s. 55–56.

⁹ Por. W. Wasiak, *Wolność religijna w mowach św. Pawła w Dziejach Apostolskich*, „Studia Gdańskie” 2023, t. 53, s. 34–35.

i bliźnim, jest owocem Paschy Chrystusa i permanentnego działania Ducha Świętego. Nie stanowi wartości samej dla siebie, lecz jest ukierunkowana na osiągnięcie stanu pełnego zbawienia w wymiarze eschatologicznym. Orędzie Chrystusa zapisane na kartach Nowego Testamentu można więc śmiało określić mianem „Ewangelii wolności”. Jej przyjęcie wymaga osobistego aktu wiary, jej kościelne głoszenie – zewnętrznej swobody przekazu, jej zaś prawdziwe owocowanie – szacunku dla ludzkiego sumienia.

2. WOLNOŚĆ RELIGIJNA W STAROŻYTNOSCI CHRZEŚCJAŃSKIEJ

W starożytności wszystkie państwa basenu Morza Śródziemnego kierowały się zasadą monizmu religijno-politycznego¹⁰. Polegała ona na utożsamieniu władzy politycznej z władzą religijną oraz skupieniu jej w osobie monarchy, który pełnił funkcję zarówno głowy państwa, jak i najwyższego kapłana. Przypisywano mu najczęściej atrybuty boskie i domagano się od poddanych aktów czci należnej bogom. W takim systemie religia stawała się czynnikiem politycznie integrującym państwa wielonarodowe i wielokulturowe. Religie politeistyczne były istotną częścią ideologii państwowej, służąc umacnianiu autorytetu władców i posłuszeństwa poddanych. Wierzenia stanowiły zaś skuteczny instrument politycznego wychowania i jednoczenia obywateli¹¹.

W kulturowo zróżnicowanym Cesarstwie Rzymskim każdy lud mógł swobodnie wyznawać i praktykować własną religię. „Nowe bóstwa” czczone przez podbite narody Rzymianie chętnie włączali do swego panteonu. Jednakże dla zachowania jedności politycznej wprowadzono zasadę kultu cesarza, do której zobowiązywano wszystkie

¹⁰ Por. K. Warchołowski, *Rozwój idei wolności religijnej od początków chrześcijaństwa do czasów nowożytnych*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2005, t. 8, s. 143.

¹¹ Por. K. Kącka, *Geneza i źródła wolności religii w europejskiej przestrzeni politycznej i prawnej*, „Seminare” 2013, t. 34, s. 155–156.

provincje imperium. Wolność religijna, a raczej tolerancja, była wówczas rozumiana jako prawo (czy też przywilej) przysługujące społecznościom, ludom i narodom, które w drodze wyjątku mogły zachować swoje wierzenia i tradycje¹². Pojęcie wolności religijnej w wymiarze indywidualnym (osobistym) nie było w starożytności znane. Przyjmowano natomiast zasadę tolerancji religijnej, głównie z powodów pragmatycznych, traktując ją jako czynnik budowania jedności i pokoju między narodami w pluralistycznie zorganizowanych imperiach. Wymóg poszanowania przez władzę państwową wolności sumienia jednostki ludzkiej i respektowania jej prawa do wykonywania praktyk religijnych był w tym okresie zupełnie nieznanymi¹³.

Dopiero chrześcijaństwo przyniosło ze sobą ideę odróżnienia sfery świeckiej od religijnej, a w konsekwencji władzy religijnej od państwowej. Chrystusowy nakaz „oddajcie więc cesarowi to, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga” (Mk 12,17) przyczynił się do ukształtowania świadomości ludzkiej zdolnej do odróżnienia obowiązków człowieka wobec Boga od powinności względem państwa. W życiowej praktyce chrześcijan pierwszych trzech wieków uwidoczniła się nowatorska zasada dualizmu, polegająca na posłuszeństwie władzy cesarskiej w sprawach doczesnych, przy jednoczesnej odmowie podporządkowania się jej w sprawach religijnych. Sens takiego myślenia trafnie wyraził Teofil z Antiochii (II w.) słowami: „Będę bardziej czcił cesarza nie modląc się do niego, lecz za niego wznosząc modły”¹⁴. Należy podkreślić, że za odmowę udziału w obrzędach państwowego kultu religijnego chrześcijanie byli oskarżani o przestępstwo przeciwko państwu. Podstawą przeprowadzanych procesów były prawa wydane przez cesarza Oktawiana Augusta (63–14) przeciwko zakazanym

¹² Por. K. Warchołowski, *Rozwój idei wolności religijnej od początków chrześcijaństwa do czasów nowożytnych*, s. 144.

¹³ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. I, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 14–16.

¹⁴ Cyt. za H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, Warszawa 1986, s. 36.

stowarzyszeniom oraz reskrypt cezara Marka Aureliusza (161–180) zabraniający wprowadzania nowych religii¹⁵.

Praktykowane przez Rzymian tolerancja i otwartość wobec nowych religii posiadały jednak swoją nieprzekraczalną granicę. Był nią trynitarny monoteizm chrześcijański połączony z niezwykle gorliwością misyjną. W zderzeniu z tym fenomenem religijnym tradycyjna rzymska tolerancja, z definicji przychylna politeizmowi, wydawała się zbyt mało skutecznym narzędziem w umacnianiu i sakralizowaniu władzy politycznej. Stąd też pod wpływem lęku przed utratą swojej pozycji władcy imperium rzymskiego rozpoczęli krwawe prześladowania chrześcijan. Trwające od czasów Nerona (zm. 68) aż do okresu panowania Dioklecjana (284–305) okrutne represje były brutalną odpowiedzią na nowatorskie myślenie chrześcijan przyznające wolność religijną każdej osobie. Pokazały również, jak bardzo niebezpieczne wydawało się dla władzy politycznej Cesarstwa Rzymskiego chrześcijaństwo, które odważnie sprzeciwiało się sakralizacji imperatorów. Około 155 roku św. Justyn, filozof i męczennik, w swojej *Apologii* stanowczo wzywał cesarzy do zaprzestania prześladowań chrześcijan z powodu wyznawanej przez nich wiary. Dostrzegął również konieczność zagwarantowania ze strony państwa wolności religijnej wszystkim ludziom¹⁶. Apologeci chrześcijańscy (św. Justyn, Tertulian, św. Cyprian i wielu innych) po raz pierwszy w dziejach myśli ludzkiej stali się „szermierzami wolności sumienia”, broniąc w swych dziełach poglądu, że człowiek w dziedzinie religijnej nie powinien działać pod przymusem władzy państwowej, lecz według własnego przekonania i wolnego wyboru¹⁷. W ten sposób chrześcijaństwo stało się pierwszą religią głoszącą konieczność respektowania prawa do wolności religijnej. Wynika ono zarówno z Objawienia Bożego, jak i z poznania rozumowego. Chrześcijaństwo stworzyło nową etykę, która opierała się

¹⁵ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. I, s. 45.

¹⁶ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. I, s. 59.

¹⁷ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. I, s. 62.

na treściach Ewangelii i na prawie naturalnym, z którego wypływają wszystkie prawa i powinności ustanowione przez Boga. Wszczepione przez Stwórcę w ludzkie umysły prawo natury stanowi rzeczywistość uprzednią w stosunku do wszystkich praw stanowionych i skodyfikowanych. Dzięki temu te ostatnie mogą być oceniane według kryterium zgodności z Bożym prawem, wpisanym w ludzką naturę i dostępnym wszystkim ludziom posługującym się rozumem.

Przełomowe znaczenie dla ochrony wolności religijnej miał wydany w 313 r. przez cesarza Konstantyna Wielkiego edykt mediolański, potwierdzający nakaz tolerancyjny Galeriusza z 311 roku. Dekret Konstantyna wprowadzał całkowitą wolność religijną dla wszystkich poddanych w Cesarstwie Rzymskim, ze szczególnym uwzględnieniem chrześcijaństwa¹⁸. Dokument zawierał jasne wymogi dotyczące wolności religijnej: prawo do swobodnego wyznawania wiary, zerwanie formalnego związku między państwem a religią, wykluczenie sankcji i kar za przestępstwa religijne. Po raz pierwszy państwo przyjęło na siebie rolę gwaranta wolności religijnej przysługującej każdej osobie. Cesarz zrównał chrześcijaństwo w prawach z innymi religiami w imperium, ale nie ogłosił chrześcijaństwa religią państwową. Nakazał zwrot dóbr materialnych zagrabionych chrześcijanom, a zwłaszcza świątyń. Konstantyn wydał wiele dekretów, które pozwalały Kościołowi przyjmować darowizny i zapisy, przyznawały biskupom władzę sądowniczą, a duchowieństwu pomoc finansową. Dekrety Konstantyna na zawsze zerwały związek religii pogańskiej z państwem, a polityka religijna cesarza wyraźnie zmierzała w kierunku ograniczenia kultu pogańskiego (poprzez zakaz niemoralnych rytuałów), podniesienia poziomu i autorytetu duchowieństwa chrześcijańskiego, wspierania misyjnej działalności Kościoła (poprzez finansowanie budowy lub odbudowy licznych świątyń na koszt skarbu cesarstwa, np. bazyliki św. Piotra w Rzymie) oraz zreformowania panującego prawa w duchu

¹⁸ Por. P. Pierrard, *Historia Kościoła katolickiego*, T. Szafranski (tłum.), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1981, s. 42–43.

chrześcijańskim (m.in. poprzez zakaz publicznych prac w niedzielę, zabijania dzieci, czy karania przez krzyżowanie)¹⁹.

Następcy Konstantyna kontynuowali jego politykę. Odrzucona przez edykt mediolański koncepcja monizmu religijno-politycznego powróciła po kilkudziesięciu latach od jego wydania, tym razem wyrażając się w uznaniu chrześcijaństwa za religię państwową. W nowym kontekście religie pogańskie podzieliły dawny los chrześcijaństwa. Na mocy edyktu *De fide catholica*, wydanego przez cesarza Teodozjusza Wielkiego 27 lutego 380 r., chrześcijaństwo uzyskało status religii państwowej w imperium rzymskim²⁰. Wyznanie wiary stało się prawem cesarskim, heretycy zaczęli być uważani za wrogów państwa, a teologia przybrała formę kościelnej polityki realizowanej przez cesarza²¹. Obok licznych korzyści, fakt ten rodził wielkie niebezpieczeństwo w postaci tendencji do ingerowania władzy politycznej w sprawę Kościoła (cezaropapizm).

Przekonanie o koniecznym związku aktu religijnej wiary z wolnością było szeroko rozpowszechnione w pierwszych wiekach chrześcijaństwa i dobrze udokumentowane w wielu źródłach patrystycznych. Świadczą o tym jednoznaczne wypowiedzi m.in. Tertuliana, Laktancjusza czy Gracjana, którzy zdecydowanie odrzucali wszelkie formy przymusu państwowego lub kościelnego w przyjmowaniu chrześcijańskiej wiary, podkreślając znaczenie indywidualnej decyzji człowieka. Podejście św. Augustyna do kwestii wolności sumienia było natomiast zadziwiająco niekonsekwentne. O ile wcześniej apelował o tolerancję wobec religijnych dysydentów na podstawie uznania ich czynów za popełnione w „dobrej wierze” (*bona fides*), o tyle podczas sporu z donatystami opowiedział się wyraźnie za użyciem przez pań-

¹⁹ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. I, s. 106–108.

²⁰ Por. P. Pierrard, *Historia Kościoła katolickiego*, s. 44–45; B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. I, s. 115.

²¹ Por. R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae*, s. 135.

stwo siły wobec heretyków. Zdaniem Augustyna poprzez roztropny przymus wielu heretyków mogłoby odnaleźć drogę powrotu do Kościoła. Odrzucał jednak przy tym stosowanie kary śmierci i tortur²². Na podstawie alegorycznej interpretacji przypowieści o gospodarzu zapraszającym licznych gości na ucztę (Łk 14,15–24) biskup Hippony sformułował maksymę „compelle intrare” (por. Łk 14,23), stanowiącą wygodne biblijne uzasadnienie praktyki stosowania przymusu wiary w stosunku do pogan i heretyków. Zasada ta odegrała niestety fatalną rolę w historii chrześcijaństwa, stając się pretekstem do propagowania i usprawiedliwiania otwartego lub ukrytego przymusu w dziele chrystianizacji świata²³.

3. WOLNOŚĆ RELIGIJNA W OKRESIE ŚREDNIOWIECZA

O ile w cesarstwie rzymskim funkcjonowała już idea wolności religijnej, co prawda traktowana w sposób pragmatyczny, o tyle we wczesnym okresie średniowiecza trudno dostrzec jej obecność. Rozwijające się w szybkim tempie chrześcijaństwo coraz bardziej umacniało swoją pozycję i wpływy społeczno-polityczne. Proces instytucjonalizacji Kościoła sprzyjał skutecznej misji nawracania pogan. Idea jednej wiary zdobywała uznanie na dworach, a społeczeństwa średniowieczne budowały swą tożsamość na wartościach chrześcijańskich, tworząc coraz bardziej rozwiniętą kulturę, wyłącznie chrześcijańską. Prowadzone przez Kościół szkoły, szpitale, uniwersytety, przytułki i domy opieki umacniały przekonanie o pozytywnym znaczeniu chrześcijaństwa nie tylko w wymiarze wieczności, lecz również doczesności²⁴. Kościół ka-

²² Por. R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae*, s. 135–136.

²³ Por. H. Maier, *Compelle intrare: Teologiczne usprawiedliwienie przymusu wiary w zachodnim chrześcijaństwie*, „Communio” 2016, r. 36, nr 4, s. 99–100.

²⁴ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. III, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 203–208.

tolicki coraz bardziej stawał się instytucjonalnym centrum religijnym, wywierając decydujący wpływ na kształt życia społecznego i politycznego. Rola duchownych nie ograniczała się wyłącznie do sprawowania kultu religijnego. Duchowieństwo zyskiwało coraz większy wpływ na decyzje polityczne, nierzadko tworząc sieć silnych powiązań politycznych. Ponadto pojawił się w Europie pomysł organizowania wypraw krzyżowych i zakładania zakonów rycerskich (joannici, templariusze, Krzyżacy) w celu bardziej skutecznego propagowania wiary chrześcijańskiej, która nierzadko była narzucana siłą, z wykorzystaniem państwowych i kościelnych środków prawnych²⁵.

W okresie średniowiecza dominował pogląd, że jedność religijna istotnie wpływa na stabilność społeczeństwa. Prowadziło to do praktycznego odrzucenia współistnienia różnych religii w ramach wspólnoty. Chodziło o zachowanie jednolitego systemu religijnego. W konsekwencji wolność religijna została znacząco ograniczona, a różnorodność wyznaniowa traktowana była jako zagrożenie. Umocnieniu jedności religijnej ówczesnej Europy miała służyć powołana w XIII wieku instytucja kościelnej Inkwizycji, której zadaniem była bezwzględna walka z heretykami. Zorganizowany przez papieża Grzegorza IX trybunał inkwizycyjny został w 1231 roku powierzony dominikanom. Trzeba przyznać, że trybunał był instytucją okrutną, pozbawioną ducha miłości chrześcijańskiej, odpowiedzialną za wiele nadużyć i ludzkich krzywd. Średniowiecze mocno podkreślało, że objawiona przez Boga prawda religijna wymaga ze strony Kościoła zdecydowanej ochrony, nie wykluczając przy tym pomocy państwa i stosowania środków przymusu (na mocy *Dekretu Gracjana*). Jeszcze w połowie XIII w. św. Tomasz z Akwinu kategorycznie odrzucał zmuszanie Żydów i pogan do przyjęcia wiary chrześcijańskiej, gdyż jest ono aktem wolnej woli. Twierdził zaś, że można ich jedynie zmusić do nieprzeszkadzania w szerzeniu chrześcijaństwa. Dopuszczał natomiast użycie siły i przymusu wobec heretyków, którzy zabijają duszę

²⁵ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. III, s. 75–85.

i niszczą państwo²⁶. Należy ich dyscyplinować, aby przestrzegali prawowiernych zasad wcześniej poznanych. Trzeba jednak przyznać, że głos Akwinaty w tamtym czasie był odosobniony²⁷.

Wbrew utartym poglądom, średniowiecze nie było monolitem, lecz epoką naznaczoną różnorodnością w aspekcie religijnym. Brak tolerancji i prześladowania mniejszości były w tamtym czasie zjawiskiem dość częstym. Wystarczy wspomnieć, że społeczność żydowska w średniowiecznej Europie tylko częściowo mogła liczyć na ochronę ze strony lokalnych władz danego kraju, które korzystały głównie z ich zdolności handlowych i finansowych. Pod presją nowej polityki królów wizygockich synody toledańskie w VII w. nakazywały przymusowe nawracanie Żydów na chrześcijaństwo, wypędzanie z Hiszpanii nieochrzczonych Żydów i zamianę bożnic na kościoły chrześcijańskie. W niektórych państwach, jak Polska i Litwa, Żydzi znaleźli schronienie i mogli funkcjonować w stosunkowo tolerancyjnym środowisku. W innych regionach (Francja, Bawaria, Austria, Czechy, Morawy) ich sytuacja była trudna i niejednokrotnie dochodziło do prześladowań oraz wypędzeń. Władcy wprowadzali też pewne ograniczenia w zakresie działalności gospodarczej Żydów. Nakładali na nich specjalne podatki, a także ograniczali możliwość posiadania ziemi²⁸.

Należy podkreślić, że ówczesna wiedza na temat poglądów i praktyk innowierców (Żydów i Saracenów) była bardzo powierzchowna. Opierała się często na pogłoskach, stereotypach i fałszywych oskarżeniach. Przykładem są zarzuty formułowane pod adresem Żydów o rzekome zatrucie studni, roznoszenie zarazy, wykradanie hostii czy praktykowanie mordów rytualnych. Pod wpływem nauczania św. Tomasza z Akwinu dzielono innowierców na trzy grupy. Pierwszą sta-

²⁶ Por. R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae*, s. 137.

²⁷ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. III, s. 214–216.

²⁸ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. IV, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 192–194.

nowili Saraceni, którzy odrzucili wiarę bez jej poznania. Do drugiej należeli Żydzi, którzy nie przyjęli wiary zapowiadanej w Starym Testamencie. Do trzeciej zaś zaliczono heretyków, którzy odrzucili wiarę wcześniej przyjętą²⁹.

O ile jeszcze w XI i XII wieku Żydzi i chrześcijanie potrafili ze sobą twórczo dyskutować na temat Pisma świętego, o tyle już w XIII wieku pod wpływem wypraw krzyżowych traktowano Żydów jako grupę niewiernych przeznaczonych do nawrócenia. Dochodził do tego jeszcze motyw obarczania Żydów odpowiedzialnością za śmierć Chrystusa oraz krytyka ich stylu życia, który wyraźnie kontrastował z ówczesnym ascetycznym modelem życia chrześcijańskiego. Czasami nieodpowiedzialne słowa kaznodziejów wypowiedziane na temat Żydów przyczyniały się do wzbudzenia wobec nich niechęci i złości, o czym świadczy agresywna postawa ludności podczas pierwszej wyprawy krzyżowej. W XIII wieku w oficjalnych wypowiedziach Stolicy Apostolskiej Żydzi byli uważani za naród okryty hańbą i upadły. Papież Grzegorz IX, twórca pierwszego zbioru prawa kanonicznego, w adhortacji skierowanej do biskupów francuskich w 1233 r. nauczał: „Mimo że niewierność Żydów zasługuje na potępienie, ich stosunki z chrześcijanami są użyteczne, a nawet konieczne, ponieważ noszą oni w sobie obraz Zbawiciela naszego i zostali stworzeni przez Stwórcę rodzaju ludzkiego. Zgodnie z wolą Bożą nie mogą zostać wytraceni przez istoty przez Niego stworzone, niezależnie od tego, jak podłą była ich postawa; ich ojcowie byli przyjaciółmi Boga, a ich potomkowie będą zbawieni”³⁰. Sytuacja religijna Żydów w okresie średniowiecza była skomplikowana i zmienna. Spotykali się zarówno z tolerancją, jak i dyskryminacją. Z jednej strony wspólne uznawanie Starego

²⁹ Por. K.A. Mrozek, *Stosunek Kościoła katolickiego do Żydów w czasie pontyfikatu Grzegorza IX (1227–1241). Analiza problemu na podstawie C. 1–19, X, V, 6*, „*Studia Europaea Gnesnensia*” 2016, t. 13, s. 45.

³⁰ Cyt. za K.A. Mrozek, *Stosunek Kościoła katolickiego do Żydów w czasie pontyfikatu Grzegorza IX (1227–1241)*, s. 40.

Testamentu sugerowało bliskość obu religii, z drugiej zaś wyznawcy judaizmu byli przez chrześcijan powszechnie uznawani za winnych śmierci Chrystusa. Ambiwalentny stosunek do judaizmu stawiał się z kolei zarzewiem złych emocji i niekiedy dramatycznych konfliktów.

Podobne trudności przeżywały wspólnoty muzułmańskie. Po podboju Hiszpanii przez muzułmańskie wojska w VIII w. na całym Półwyspie Pirenejskim było tylko jedno, względnie autonomiczne, chrześcijańskie Królestwo Asturii, w znacznym jednak stopniu zależne od władców arabskich. Przez wiele dziesięcioleci istniał tzw. Kalifat Kordoby (państwo rządzone przez dynastię Umajjadów, funkcjonujące w latach 929–1031), pod wpływem którego mnożyły się konwersje na islam. Pod panowaniem Arabów chrześcijanie cieszyli się wolnością religijną, która ograniczała się wyłącznie do swobody kultu, bez prawa do działalności zewnętrznej, z koniecznością zatwierdzania biskupów przez arabskich władców. Jako centrum islamskiego świata zachodniego Kalifat Kordoby znacznie przyczynił się do wzrostu tolerancji wobec społeczności muzułmańskiej. Niestety próby nawracania z islamu na chrześcijaństwo wciąż karano śmiercią. Opór wobec rozszerzania się islamu zrodził się w szeregach niższego duchowieństwa w IX roku, doprowadzając do gwałtownych sporów religijnych między chrześcijanami a muzułmanami. Ciężar rodzącej się rekonkwisty przejęła na siebie górzysta Asturia. Rozpoczęty proces powolnego wypierania muzułmanów z Półwyspu Iberyjskiego wzmógł się w XI wieku i trwał przez kilka stuleci³¹. Wyznawcy islamu doświadczali wówczas ciężkich prześladowań, a ich ostateczne wypędzenie zostało przypieczętowane zdobyciem Grenady w 1492 r. Muzułmanów traktowano, podobnie jak Żydów, jako ludzi obcych, niewiarygodnych i potencjalnych wrogów. Ich religia była generalnie ukazywana w sposób negatywny. Nie zabrakło jednak teologów chrześcijańskich, którzy wbrew dominującym tendencjom wyrażali potrzebę podjęcia dialogu z islamem.

³¹ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. II, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 48–49, 98.

W tym kontekście warto wspomnieć Mikołaja z Kuzy (XV w.), który dostrzegając w Koranie pewne wątki biblijne dostrzegał możliwość doktrynalnego dialogu między obiema religiami. Dużym uznaniem cieszyli się również średniowieczni arabscy lekarze i matematycy, podziwiani m.in. przez Gerberta z Aurillac i Daniela z Morley³².

Rozważając zagadnienie wolności religijnej w epoce średniowiecza, warto zasygnalizować stosunek chrześcijaństwa do pogan. Należy odróżnić odniesienie Kościoła do pogan zamieszkujących tereny imperium rzymskiego od jego podejścia do ludów barbarzyńskich, które atakowały cesarstwo z zewnątrz. Najazdy barbarzyńców stanowiły impuls do podjęcia dzieła przymusowej chrystianizacji tej ludności. Stosowanie środków przymusu najczęściej tłumaczono troską o zbawienie pogan. Chrystianizacja pogan rzadko przebiegała w sposób pokojowy, a buntujące się wobec nowej religii ludy poddawane były krwawym prześladowaniom. Najdłużej, bo aż do XIII wieku, opierały się przyjęciu chrztu takie ludy jak Prusowie, Jadźwingowie, Litwini i Żmudzini. W celu ich nawracania sprowadzono do Prus w 1226 r. zakon krzyżacki, którego metody działania zostały określone mianem ewangelizacji za pomocą „ognia i miecza”³³.

Brak tolerancji wobec wyznawanych poglądów dotyczył również średniowiecznych heretyków. Powstanie w XII i XIII w. heterodoksyjnych prądów i ruchów religijnych (albigensów, katarów, waldensów) było postrzegane jako zagrożenie dla państwa i porządku publicznego. Herezję zaczęto uznawać nie tylko za winę moralną, lecz także za wykroczenie przeciwko społeczności³⁴. W średniowieczu herezje uznawane były za przestępstwo przeciwko państwu, należało je więc za wszelką cenę eliminować, dopuszczając również środki przymu-

³² Por. J. Grygiel, *Tolerancja w średniowieczu – mity i rzeczywistość*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 2011, t. 61, s. 50.

³³ Zob. G. Wejman, *Modele chrystianizacji ludów Basenu Morza Bałtyckiego – podobieństwa i różnice*, „Studia Paradyskie” 2014, t. 24, s. 247–261.

³⁴ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. III, s. 214.

su. Mimo zdecydowanej walki z herezjami możemy znaleźć nieliczne przykłady tolerancji w stosunku do nich. Warto w tym miejscu przywołać porozumienie (tzw. kompaktaty praskie)³⁵ zawarte w 1436 r. przez stany czeskie z cesarzem Zygmuntem Luksemburskim. Na jego podstawie uznano istnienie w Czechach wyznania husyckiego (utrakwistów), które posiadało własną doktrynę i odrębną kościelną strukturę instytucjonalną³⁶.

Idea tolerancji (*tolerare* – cierpliwie znosić, ścierpieć) w rozumieniu współczesnym była zasadniczo obca epoce średniowiecza. W aspekcie negatywnym oznaczała cierpliwe znoszenie odmienności drugiego człowieka jako dolegliwej przykrości. W aspekcie praktycznym zaś wymuszana była przez okoliczności życiowe, takie jak relacje dyplomatyczne bądź kontakty handlowe z ludźmi należącymi do różnych religii. W kontekście licznych wojen religijnych, z którymi zmagala się Europa, idea tolerancji i wolności stawała się coraz bardziej atrakcyjna, zyskując grono zwolenników. Należał do nich m.in. włoski teolog i filozof Marsyliusz z Padwy, który w swoim słynnym dziele *Defensor Pacis* z 1324 r. zaprezentował koncepcję państwa, w którym władza oparta jest na zgodzie i umowie społecznej, a nie na autorytecie Kościoła. Podkreślał przy tym konieczność oddzielenia władzy świeckiej od kościelnej oraz opowiadał się za prawem każdego człowieka do swobodnego wyznawania swojej wiary i przekonań bez jakiegokolwiek presji lub ingerencji ze strony rządzących i Kościoła. Jego nowatorskie poglądy zostały zdecydowanie odrzucone przez Kościół katolicki. Oskarżony o antyklerykalizm został następnie ekskomunikowany³⁷.

³⁵ Zob. Pierrard, *Historia Kościoła katolickiego*, s. 165.

³⁶ Por. K. Kącka, *Średniowieczne koncepcje wolności religijnej*, <https://laboratoriumwolnosci.pl/slownik/sredniowieczne-koncepcje-wolnosci-religijnej/> (dostęp: 21.09.2024).

³⁷ Por. K. Kącka, *Średniowieczne koncepcje wolności religijnej...*

Warto przypomnieć, że w średniowiecznej debacie na temat wolności religijnej wybrzmiał również głos Pawła Włodkowica, ówczesnego rektora Akademii Krakowskiej. Na soborze w Konstancji (1414–1418) jasno wyraził pogląd, że mniejszości religijne powinny mieć zagwarantowane prawo do swobodnego praktykowania swojej wiary. Sprzeciwiał się przymusowej zmianie religii i wszelkim prześladowaniom z powodu wyznawanej religii³⁸. Zdecydowanie potępił chrystianizację Żmudzinów prowadzoną przez Krzyżaków w sposób krwawy i bezwzględny. Wypowiedzi wybitnego polskiego prawnika nie znalazły aprobaty, niosły bowiem treści zbyt nowatorskie i rewolucyjne. Chociaż biskupi zebrani na soborze odrzucili poglądy Włodkowica, to jednak w historii Kościoła pozostał on symbolem polskiej tolerancji i odwagi publicznego upominania się o prawo do wolności religijnej³⁹.

4. WOLNOŚĆ RELIGIJNA W CZASACH NOWOŻYTNYCH

Wybuch reformacji w 1517 roku i zdecydowana reakcja ze strony katolickiej doprowadziły do zaostrzenia sporów doktrynalnych, które niestety szybko przerodziły się w krwawe prześladowania i wojny religijne. Reformatorzy domagali się, co prawda, wolności dla głoszenia własnych poglądów religijnych, ale monistyczny paradygmat jedności państwa i religii nie tylko nie został przez nich odrzucony, lecz nadal się pogłębiał, na co wskazuje przykład bezwzględnego prześladowania anabaptystów. Zarówno Luter, jak i Kalwin zajmowali wrogie stanowisko wobec innych wyznań. Jedną z prób rozwiązania narastających konfliktów międzywyznaniowych był pokój religijny w Augsburgu, podpisany w 1555 roku między katolikami skupionymi wokół króla Karola V a protestanckimi panami Rzeszy. Przyznawał suwerenowi

³⁸ Por. Z. Zarzycki, *Wolność religijna w pierwszych polskich konstytucjach do połowy XIX w.*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2010, t. 13, s. 26.

³⁹ Por. K. Kącka, *Średniowieczne koncepcje wolności religijnej...*

władzę decydowania o wyborze religii dla swoich poddanych. Próbę utrwalenia pluralizmu wyznaniowego w obrębie podzielonego chrześcijaństwa podjęto przy pomocy wdrożenia kompromisowej zasady *cuius regio, eius religio* (czyja władza, tego religia)⁴⁰. W praktyce oznaczało to prawo wielkich panów Rzeszy, w tym elektorów, do narzucania swoim poddanym preferowanego przez siebie wyznania. Wbrew idei wolności religijnej zasada ta wzmacniała zależność przyjmowanej przez ludzi wiary od czynnika państwowego. Zapewniała wolność religijną wyłącznie panującym.

Chociaż Marcin Luter początkowo uważał, że moc Słowa Bożego stanowi wystarczający czynnik w podtrzymywaniu wiary chrześcijańskiej, to jednak od 1524 roku coraz bardziej opowiadał się za wzmocnieniem roli władzy świeckiej w obronie protestantyzmu⁴¹. Wbrew radykalnym poglądom Karlstadta i Münzera, postulującym usunięcie wszelkich elementów Kościoła widzialnego, Luter tworzy kościelną liturgię, odrzuca skrajny „demokratyzm” i poszukuje wsparcia dla reformacji u książąt, którzy przyjęli luteranizm⁴². Działania te nie sprzyjały szerzeniu idei tolerancji. Z racji tego, że ewangelicka eklezjologia rozumie Kościół przede wszystkim jako wydarzenie duchowe, władza świecka nie ma prawa rządzić sumieniem wierzących. Może jednak powinna także troszczyć się o kształt doktryny i kultu. W tym zakresie suweren otrzymuje prawo do ingerencji i podejmowania decyzji. Postanowienia pokoju augsburskiego, choć początkowo nieco łagodziły napięcia religijne w Rzeszy, nie tylko nie doprowadziły do zakończenia konfliktów, lecz w pewnej mierze je wzmacniały. Ostatecznie wojny religijne zakończyły się dopiero po ustaniu wojny trzydziestoletniej w XVII wieku⁴³.

⁴⁰ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. V, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004, s. 64–65.

⁴¹ Por. R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae*, s. 138.

⁴² Por. Pierre Pierrard, *Historia Kościoła katolickiego*, s. 185–186.

⁴³ Por. Pierre Pierrard, *Historia Kościoła katolickiego*, s. 192–193.

Ważną rolę w propagowaniu idei tolerancji religijnej odegrali nowożytni humaniści europejscy (Tomasz Morus, Erazm z Rotterdamu i inni), którzy upatrywali w niej skuteczne remedium na zakończenie wojen o podłożu religijnym. Głosząc potrzebę powrotu do prostej wiary opartej na Chrystusowym etosie oraz postulując konieczność odróżniania jedności świeckiej od religijnej, wzywali do zastąpienia przymusu i agresji duchem chrześcijańskiej łagodności i miłości⁴⁴. Warto podkreślić, że w Polsce za panowania Zygmunta Starego i Zygmunta Augusta doszła do głosu idea tolerancji religijnej, która swój wyraz znalazła w Konfederacji Warszawskiej z 1573 r., gwarantującej wolność różnym wyznaniom chrześcijańskim, lecz zarazem ograniczającej ten przywilej wyłącznie do mieszczan i szlachty. Postawie nietolerancji mocno sprzeciwiał się Andrzej Frycz Modrzewski, przypisując wolność religijną wszystkim ludziom, niezależnie od przynależności stanowej. Ważną rolę w krzewieniu prawa do swobodnego wyznawania religii odegrali arianie – bracia polscy, którzy postulat wolności religijnej zawarli w Katechizmie Rakowskim z 1605 roku.

Pod koniec XVII wieku nastąpił wzrost zainteresowania tematem wolności religijnej na polu refleksji filozoficznej. Obok Kanta, Woltera i myślicieli oświeceniowych, do filozoficznych pionierów namysłu nad istotą i zakresem wolności należy niewątpliwie John Locke. W dziele *List o tolerancji* (1689) uznał wolność religijną za naturalne prawo człowieka i postulował równouprawnienie wszystkich religii. Radykalnie sprzeciwiał się praktykom zmuszania ludzi do wiary, uzasadniając swój pogląd zarówno na podstawie Biblii, jak i rozumu opartego na prawie naturalnym. Akcentował też prawo sprzeciwu wobec niesprawiedliwego władcy. Mimo deklarowanej tolerancji wyznaniowej, opartej na rozdziale państwa i Kościoła, w praktyce odmawiał jej katolikom, zarzucając, że sami są nietolerancyjni i bardziej wierni papieżowi niż władcom świeckim.

⁴⁴ Por. R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae*, s. 139–140.

Europejskie ideały wolnościowe przedostały się również do Ameryki, przenikając – nie bez pewnych oporów – do ustawodawstwa poszczególnych niepodległych stanów. Liczne grupy chrześcijan określane mianem „Kościołów wolnych”, a niekiedy „sekt” (kongregacjoniści, baptyści, purytanie, kwakrzy i inni) – po oderwaniu się od narodowych Kościołów ewangelickich i odrzuceniu struktury episkopalnej – musiały emigrować ze Starego Kontynentu do Ameryki ze względu na dotkliwe przejawy nietolerancji ze strony macierzystych wspólnot. Poszukując lepszych warunków życia na nowej ziemi, najpierw musiały przezwyciężyć wzajemne uprzedzenia, ucząc się zasady życzliwej tolerancji. Dzięki temu doświadczeniu przedstawiciele różnych denominacji mogli łatwiej zdefiniować relacje między Kościołem a państwem w radykalnie pluralistycznym społeczeństwie amerykańskim⁴⁵.

Ogłoszona w 1776 roku Deklaracja Praw Wirginii (*Bill of Rights*) była punktem zwrotnym w rozwoju historii prawa, wprowadzając po raz pierwszy kategorię praw człowieka do dokumentu konstytuującego ustrój państwowy⁴⁶. Chociaż Konstytucja Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej z 1787 r. nie zawierała szczegółowych gwarancji praw człowieka, to jednak ich kodyfikacja została szybko wprowadzona w „Dziesięciu Poprawkach do Konstytucji”, które Kongres Stanów Zjednoczonych przyjął w 1791 roku. Znalazły się w nich m.in. gwarancje wolności religii, wolności słowa, pokojowych zgromadzeń, nietykalności osoby, dokumentów i mienia⁴⁷. Warto podkreślić, że pierwsza poprawka do Konstytucji stwierdza, iż Kongres nie ma prawa ustanawiania jakiegokolwiek religii państwowej ani jej ograniczania. Oznacza to, że państwo (władza) nie jest upoważnione do decydo-

⁴⁵ Por. R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae*, s. 141.

⁴⁶ Por. P. Tomczyk, *Podstawy praw człowieka w Deklaracji Praw Wirginii w świetle myśli Johna Locke’a*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2016, t. 68, z. 2, s. 109–110.

⁴⁷ Por. T. Jurczyk, *Geneza rozwoju praw człowieka*, „Homines Hominibus” 2009, t. 5, nr 1, s. 33.

wania w sprawach religijnych, co stanowi dziś podstawową normę polityczną. Poprawka rozszerzyła wolność mniejszości religijnych, jednocześnie odrzucając zasadę religii państwowej, a także zabroniła zakazywania wyznawania dowolnej religii. Rozdział Kościoła od państwa nie ma jednak charakteru wrogiego, lecz życzliwy, pragmatyczny, otwarty na współpracę. Służy bowiem zagwarantowaniu ludziom wolności wyznania przy jednoczesnym uznawaniu przez państwo wartości religii jako takiej. Konstytucja nie jest więc neutralna w odniesieniu do Boga, lecz gwarantuje wszystkim wolność wyboru religii. Od czasu ogłoszenia w 1776 roku Deklaracji Niepodległości Stanów Zjednoczonych – sformułowanej m.in. przez Thomasa Jeffersona, a nawiązującej do poglądów Johna Locke’a – Kościół katolicki w USA przeszedł długą drogę w procesie recepcji idei wolności religijnej i tolerancji⁴⁸. Nie powinien więc dziwić fakt, że amerykańscy uczestnicy Soboru Watykańskiego II na bazie własnego doświadczenia chcieli podkreślić znaczenie wolności religijnej dla Kościoła powszechnego.

Chociaż w osiemnastowiecznej Europie, głównie pod wpływem idei oświeceniowych i czynników ekonomicznych, wyłonił się potężny ruch wolnościowy kulminujący w radykalnych zmianach związanych z Wielką Rewolucją Francuską (upaństwowienie dóbr kościelnych, ograniczenie liczby diecezji, sekularyzacja działalności duchownych i antyklerykalna polityka), to jednak dążenie do wolności religijnej nie znalazło większego poparcia ani w Kościele katolickim, ani w Kościołach protestanckich. W dokumentach Magisterium Kościoła w czasach nowożytnych zasadniczo znajdujemy wypowiedzi krytycznie oceniające wolność religijną. Z kolei w ogarniętej rewolucyjną gorączką Francji Narodowe Zgromadzenie Konstytucyjne ogłosiło 26 VIII 1789 roku *Deklarację Praw Człowieka i Obywatela*, proklamując pełną wolność obywatelską i religijną. W kwietniu 1790 roku francuskie Zgromadzenie podjęło ponadto kwestię tolerancji religij-

⁴⁸ Por. R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae*, s. 142–144.

nej, zapewniając wszystkim swobodę religijnych przekonań, a następnie wprowadziło słynną konstytucję cywilną duchowieństwa. W reakcji na te działania Pius VI (1775–1799) wydał w 1791 roku breve *Quod aliquantum*, w którym uznaje on konstytucję cywilną Republiki Francuskiej za nieważną i nieobowiązującą⁴⁹. Odrzuca również nakazany przez Zgromadzenie Narodowe obowiązek złożenia przez duchownych przysięgi na konstytucję cywilną. Papież potępia zawartą w konstytucji ideę wolności absolutnej, która w jego rozumieniu oznacza brak prawa do jakiegokolwiek ingerowania w poglądy religijne i uznanie całkowitej swobody bezkarnego myślenia, mówienia i drukowania wszystkich poglądów religijnych, jakie tylko zrodzą się w wyobraźni człowieka. Pius VI uważał, że konstytucja została napisana w celu zniszczenia religii katolickiej, a wolność religijna miała być wykorzystywana do promowania treści antyklerykalnych, antykościelnych i przeciwnych wierze⁵⁰.

W ostrzejszym tonie wypowiadał się papież Grzegorz XVI (1831–1846), którego pontyfikat określano jako „wielki w służbie konserwatywnych ideałów”⁵¹. W swojej inauguracyjnej encyklice *Mirari vos* z 1832 roku sprzeciwiał się herezji indyferentyzmu, rozumianej jako pogląd, że każda religia prowadzi do zbawienia, jeśli wyznający ją człowiek prowadzi dobre życie. Papież przestrzegał, że pod przykrywką wolności nie wolno propagować błędnych poglądów religijnych. Przeciwstawiał się zasadzie wolności sumienia, sądząc, że przyczyni się ona do zniszczenia religii i państwa. Podkreślał, że nieuniknioną konsekwencją wolności sumienia będzie indyferentyzm religijny. Grzegorz XVI przewidywał, że cały wiek XIX będzie naznaczony mocnym atakiem na wiarę i papieżstwo. Główne źródło zła upatry-

⁴⁹ Por. P. Pierrard, *Historia Kościoła katolickiego*, s. 243–244.

⁵⁰ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. VI, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 184–186

⁵¹ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. VII, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991, s. 16.

wał w istnieniu tajnych organizacji propagujących antychrześcijańskie poglądy i wzorce życia. W związku z tym potępiał wolność sumienia, ponieważ w kontekście ówczesnych nowych prądów kulturowych postrzegał ją raczej jako wolność od głosu sumienia, jako przyznanie człowiekowi prawa do arbitralnego negowania wartości sumienia lub ignorowania jego głosu.

Nauczanie papieża Grzegorza XVI paradoksalnie wpłynęło na dziewiętnastowieczne przebudzenie demokratyczno-wolnościowe we Francji, którego nieformalnym rzecznikiem stał się ks. Félicité Robert Lamennais (1782–1854), historyk, teolog i działacz społeczno-polityczny. Jako ultramontanista pragnął on Kościoła, który broniłby ludzkiej wolności bez potrzeby ingerencji państwa. W polemiczny sposób walczył z napoleońskim despotyzmem, religijnym racjonalizmem i sceptycyzmem, mocno krytykował gallikanizm, podkreślając wagę prymatu papieża jako najwyższej władzy w Kościele, zdolnej utrzymać jego trwałą jedność. Stopniowo coraz bardziej podkreślał znaczenie szeroko rozumianej wolności jako niezbędnego warunku skutecznej realizacji posłannictwa Kościoła. W tym celu głosił potrzebę sojuszu katolików z liberałami. Jako zagorzały republikanin propagował zasadę rozdziału Kościoła od państwa, popierając amerykański model relacji państwo – Kościół.

Ksiądz Lamennais krytykował Marcina Lutra za jego indywidualizm, państwo natomiast – za wyzysk ekonomiczny i fiskalny ucisk obywateli. Zdecydowanie opowiadał się za wolnością słowa i prasy, sprzeciwiał się wszelkiej cenzurze, w tym również kościelnej, wspierał wolność zrzeszania się i nauczania, a także postulował jawność procedur sądowych. Rozdział Kościoła od państwa, wolność prasy i wolność sumienia uważał za fundament katolicyzmu liberalnego. W miarę upływu lat radykalizował swoje poglądy antypapieskie. Pod adresem jego osoby kierowana była coraz większa krytyka, zarzucano mu indyferentyzm religijny, naturalizm eklezjologiczny, kult postępu, propagowanie uniwersalnej religii wolności i braterstwa, sympat-

tie rewolucyjne, socjalistyczne i wolnomularskie. Jego poglądy zostały potępione przez papieża Grzegorza XVI pośrednio już w encyklice *Mirari vos*, bezpośrednio zaś w encyklice *Singulari nos* z 1834 roku. Krótkotrwałe ożywienie liberalne wygasło wraz z marginalizacją nauczania ks. Lamennaisa, który zerwawszy z Kościołem ideowo zbliżył się do socjalizmu, żyjąc w osamotnieniu aż do śmierci w 1854 roku⁵².

Rewolucja lutowa we Francji w 1848 roku zapoczątkowała serię ruchów rewolucyjnych nazwanych przez Niemców Wiosną Ludów. Ogarnęła ona niemal całą Europę, w tym również ziemie polskie. Do wystąpień nie doszło jedynie w Rosji i Wielkiej Brytanii. Stanowiła niejako zamach na porządek ustalony na kongresie wiedeńskim. Podczas ogarniających niemal cały kontynent protestów i demonstracji miały miejsce liczne wystąpienia reprezentantów różnych stanów wyrażających radykalne żądania społeczne, polityczne i narodowe. Wyraźnie uwidoczniły się tendencje republikańskie, wolnościowe i reformatorskie. Ponadto Karol Marks i Fryderyk Engels ogłosili wspólnie *Manifest komunistyczny*, wydany drukiem w Londynie na początku 1848 roku, w którym twierdzili, że eliminacja religii jest koniecznym warunkiem prawdziwego wyzwolenia i promocji człowieka. Wraz z rozbudzeniem włoskiej świadomości narodowej, dążącej do jedności państwowej, powróciła kwestia statusu Państwa Kościelnego, którego wszystkie prowincje poza rzymską przyłączyły się do Królestwa Włoskiego. W liberalizujących się państwach europejskich pojawiło się ustawodawstwo wprowadzające dawny model Kościoła państwowego. Model ten – wbrew amerykańskiej konstytucji – przyznaje państwu kompetencje w zakresie spraw religii.

Burzliwe wydarzenia związane z Wiosną Ludów i nowe prądy ideowe głoszone na europejskim areopagu mocno wpłynęły na poglądy Piusa IX (1846–1878). W encyklice *Quanta cura* z 1864 (do której dołączono *Syllabus* błędów modernizmu) papież potępił ideę wolności sumienia rozumianej w duchu racjonalizmu. W myśl owej

⁵² Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. VII, s. 21–23.

racjonalistycznej interpretacji sumienie nie podlega żadnym prawom pochodzącym od Boga, zostaje zamknięte wyłącznie w sferze naturalnego rozumu. Z obawy przed indyferentyzmem religijnym oraz osłabieniem wiary papież odrzucił wolność prasy i nauczania, a także rozdzielił Kościół od państwa, uznając go za groźną próbę podporządkowania społeczności kościelnej władzy świeckiej. Potępił również prawo każdego człowieka do wolności kultu, które miałyby być zagwarantowane wszystkim obywatelom w dobrze zorganizowanym społeczeństwie. W prawie do całkowitej wolności sumienia i kultu papież widział niebezpieczne przyzwolenie dla krzewienia religijności fałszywej, zabobonnej i synkretycznej.

Ostatecznie trzeba przyznać, że głównym motywem działania Piusa IX było dążenie do właściwego rozumienia przez katolików wolności religijnej, która nie powinna stanowić pretekstu do przyjmowania relatywizmu i subiektywizmu doktrynalnego. Papież z pewnością obawiał się, że przyznanie obywatelom prawa do całkowitej wolności, nieograniczonej przez żadną władzę kościelną lub rządową, szybko doprowadzi do naturalizmu ontologicznego, relatywizmu poznawczego i moralnego, religijnego egalitaryzmu, a może nawet do społecznej i kościelnej anarchii. Dążąc do wewnętrznego wzmocnienia Kościoła, narażał się jednocześnie na izolację ze strony nieprzyjaznego świata⁵³. W związku z tym w encyklice *Quanta cura* ostrzegł:

W naszych czasach wielu jest takich, co stosując do ludzkiej społeczności przewrotną zasadę tak zwanego naturalizmu ośmielają się głosić, iż najlepsza struktura społeczeństwa i rozwój państwa zgoła wymagają, by ludzka społeczność była kształtowana i zarządzana bez żadnego uwzględnienia religii, jakby ona w ogóle nie istniała, a przynajmniej nie czynią żadnego rozróżnienia między religią prawdziwą a fałszywą. Ponadto nie wahają się twierdzić, wbrew nauce Kościoła i Świętych Ojców, że najlepszą jest taka struktura społeczeństwa, w której władzy państwowej nie przyznaje się obowiązku nakładania ustalonych

⁵³ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. VII, s. 210.

kar na tych, co występują przeciwko religii katolickiej, z wyjątkiem sytuacji, w których domaga się tego spokój publiczny. Na podstawie tego całkowicie fałszywego pojęcia o władzy w społeczeństwie nie cofają się przed popieraniem owego błędnego poglądu, że wszech miar zgubnego dla Kościoła katolickiego i narażającego dusze ludzkie na utratę zbawienia, a przez świętej pamięci Grzegorza XVI, Naszego Poprzednika, nazwanego szalonym pomysłem, a mianowicie, że wolność sumienia i kultu jest własnym prawem każdego człowieka, które powinno być ogłoszone i sformułowane w ustawie w każdym właściwie ukonstytuowanym społeczeństwie. A nadto, że obywatele mają prawo do wolności w każdej dziedzinie życia, które nie może być ograniczane przez jakąkolwiek władzę, czy to świecką czy to kościelną. Dzięki temu prawu mogą oni swoje poglądy jawnie i publicznie głosić, zarówno poprzez ustne wypowiedzi jak też za pośrednictwem publikacji, czy w jakikolwiek inny sposób. Tak zaś nierozważnie twierdząc, nie zważają zupełnie na to i nie biorą wcale pod uwagę tego, że głoszą *swobodę zatracenia* i że, jeśliby zawsze wolno było bez ograniczeń wygłaszać ludzkie opinie, to nigdy nie zabraknie takich, którzy ośmielą się sprzeciwić prawdzie i ufać w słowa ludzkiej mądrości, podczas gdy z samej nauki Pana Naszego Jezusa Chrystusa wiara i mądrość chrześcijańska winna wywnioskować, jak należy unikać tej, ze wszech miar szkodliwej, próżności⁵⁴.

Potępiając niebezpieczne doktryny (liberalizm, socjalizm, naturalizm, panteizm, indyferentyzm), papież i biskupi nie dostrzegli jednak w wystarczającym stopniu, że przyczyną postępującej dechrystianizacji mas nie były wyłącznie błędne ideologie, lecz również potężna niesprawiedliwość ekonomiczna zamykająca robotników w „przeklętym trójkącie” – fabryka, barak mieszkalny, szynk – który powoduje u nich gwałtowną degradację intelektualną i duchową⁵⁵. Warto jednak pamiętać, że nawet w czasach, kiedy mentalność katolicka była mocno kształtowana w duchu *Syllabusa*, wybrzmiał w Kościele głos popierają-

⁵⁴ Pius IX, Encyklika *Quanta cura*, Watykan 1864, <https://www.ekai.pl/dokumenty/encyklika-quanta-cura/> (dostęp: 23.09.2024).

⁵⁵ Por. P. Pierrard, *Historia Kościoła katolickiego*, s. 283.

cy wolność wiary w wolnym społeczeństwie. Został on wyrażony przez kardynała Johna Henry'ego Newmana (1801–1890), zwolennika wolności sumienia i wiary, które stawiał ponad ślepe posłuszeństwo kościelnemu autorytetowi. Odważnie przestrzegał przed niebezpieczeństwem, że wiara religijna narzucana narodowi przez prawo państwowe szybko prowadzi do hipokryzji, moralnego zepsucia, legalizmu i duchowej stagnacji⁵⁶. Ta rozsądna myśl kardynała Newmana, ukazująca wartość wolności religijnej, była dla wspólnoty Kościoła ważnym punktem odniesienia w ciągu następnych dekad, zwłaszcza wtedy, gdy refleksję nad fenomenem wolności ograniczano niemal wyłącznie do jej aspektów politycznych, społecznych i gospodarczych.

Gdy po śmierci Piusa IX w 1878 r. papieżem zostaje Leon XIII, kraje Zachodu doświadczają wstrząsu spowodowanego rozwojem nauki. Jakobińska burżuazja dochodzi do władzy, a proletariat robotniczy zyskuje świadomość bycia klasą społeczną. Wraz z pontyfikatem Leona XIII (1878–1903) dawna kwestia społeczna powraca w nowej odsłonie. Papież bada wnikliwie różne koncepcje społeczno-polityczne, usiłując przynajmniej niektóre z nich pogodzić z katolicką doktryną o godności, wolności i obowiązkach osoby ludzkiej. Pragnie wznieść się ponad uprzedzenia swej epoki, poszukuje dróg pojednania ze światem podlegającym procesowi dechrystianizacji, rezygnuje z retoryki apriorycznie potępiającej współczesność. Klarownie ukazuje to, co trwałe w strumieniu zmienności. Mając świadomość radykalnych zmian kulturowo-religijnych, które w XIX wieku zaszły na kontynencie europejskim, podejmuje próbę zbliżenia Kościoła katolickiego z Kościołem anglikańskim, popiera rozwój katolicyzmu w Stanach Zjednoczonych, przestrzegając przy tym przed bezkrytycznym dostosowywaniem doktryny katolickiej do nowoczesnego stylu życia, naczynego niewiarą, pragmatyzmem i sceptycyzmem⁵⁷. W sprawie

⁵⁶ Por. R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae*, s. 151–152.

⁵⁷ Por. P. Pierrard, *Historia Kościoła katolickiego*, s. 289.

rozwiązania kwestii społecznej papież w encyklice *Rerum novarum* (1891) wyraża stanowisko pośrednie między liberalizmem a socjalizmem, opierając się głównie na nauce św. Tomasza z Akwinu⁵⁸.

W encyklikach *Immortale Dei* (1885) i *Libertas praestantissimum* (1888) roku papież ukazuje pozytywne znaczenie wolności zarówno dla poszczególnych jednostek, jak i całych ludów. Przestrzega równocześnie przed wolnością rozumianą jako konsekwencja odrzucenia praw Bożych. Zdaniem papieża nie można afirmować takiej wolności, która wyraża pogardę wobec prawa Bożego lub prawowitej władzy. Przystaje ona wtedy być prawdziwą wolnością, bowiem przekształca się w swawolę, nazwaną przez św. Augustyna „wolnością zatracenia”⁵⁹.

W *Immortale Dei* Leon XIII naucza, że Kościół pochwała wolność godziwą i godną człowieka, czyli zmierzającą do jego udoskonalenia. Odrzuca natomiast wolność nieumiarkowaną, pozbawioną granic, oderwaną od prawdy i dobra. Z tej racji papież krytycznie odnosi się do nieograniczonej wolności słowa i prasy, które przestają być dobrodziejstwem dla ludzi, jeśli tracą związek z prawdą. Podkreśla, że Kościół jest przeciwny wszelkim formom zmuszania ludzi do przyjęcia wiary katolickiej. Nie może jednak zaakceptować wolności religijnej rozumianej jako zrównanie innych wyznań z prawdziwą religią katolicką. W takiej sytuacji Leon XIII wprowadza zasadę tezy – hipotezy. Zdaniem papieża Kościół katolicki pełni funkcję jedyne go prawdziwego interpretatora Objawienia Bożego i prawa naturalnego. Z tego powodu katolicyzm zasługuje na status religii państwowej (teza). Jeśli opcja podstawowa (teza) nie może być zrealizowana, wówczas rządzący mogą tolerować istnienie innych wyznań dla realizacji dobra wspólnego i przeciwdziałania złu, a także zachowania porządku publicznego (hipoteza). Tolerancja jest więc tylko stanowionym prawem państwowym, które oznacza zawsze warunkowe dopuszczanie

⁵⁸ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. VII, s. 299.

⁵⁹ Zob. J. Salij, *Wolność w refleksji św. Augustyna*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2015, t. 29, s. 213–223.

pewnego zła w sytuacji braku możliwości pełnego urzeczywistnienia społeczeństwa idealnego. Wspomniany model teza – hipoteza wynika z przyjętego przez papieża fundamentalnego rozróżnienia między Kościołem a państwem. Rozróżnienie to pozwala tolerować inne religie i wyznania przy niezmiennym nastawieniu na stworzenie katolickiego państwa wyznaniowego. Celem papieskiego nauczania nie jest bowiem doprowadzenie do rozdziału Kościoła od państwa, lecz stworzenie między nimi ścisłej harmonii⁶⁰.

W swej wnikliwej ocenie przemian społecznych Leon XIII dostrzega i zdecydowanie krytykuje niebezpieczne tendencje ze strony państwa do ograniczania wolności Kościoła i uniemożliwiania realizacji niektórych zadań powierzonych mu przez Chrystusa. Papież wyraźnie sprzeciwia się fałszywym oskarżeniom, że Kościół potępia *en bloc* wszystkie zdobycze współczesności i z natury swej neguje wartość ustroju nowoczesnych państw. Zapewnia, że Kościół uznaje wolność badań naukowych, dzieł sztuki i rozwoju techniki, a sprzeciwia się wyłącznie irracjonalnym twierdzeniom, przestępczym zamiarom i programowej ateizacji. Dlatego wbrew pesymizmowi typowemu dla mentalności końca wieku swoją krytykę nowoczesności łączy z pełną nadziei doktryną społeczną, po raz pierwszy określając społeczne prawa człowieka i żądając ich respektowania⁶¹.

W encyklice *Libertas praestantissimum* Leon XIII stwierdza, że wolność jest wielkim dobrem właściwym człowiekowi jako istocie rozumnej. Zagrożeniem nie jest więc wolność jako wartość, lecz jej fałszywe rozumienie rozpowszechniające się w świecie. Istotą prawdziwej wolności stanowi życie w zgodzie z prawem i rozumem. Kościół wielokrotnie w historii chrześcijaństwa bronił właściwego rozumienia wolności, zwalczając błędne poglądy manicheizmu, jansenizmu i wszelkie

⁶⁰ Por. R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae*, s. 149–150.

⁶¹ Por. R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae*, s. 148.

przejawy fatalizmu. Dana człowiekowi wolność woli powinna podążać za rozpoznanym przez rozum dobrem, lecz z racji moralnej słabości człowieka narażona jest na wybór zła, co sprawia, że przeradza się ona w niewolę. Potrzebuje zatem różnych form wsparcia, do których należy przede wszystkim prawo naturalne (*lex aeterna*), wzmocnione Bożą łaską. Wieczyste prawo Boga wpisane w ludzką naturę stanowi zatem normę dla wolności nie tylko pojedynczych ludzi, lecz całych społeczności. Największymi zagrożeniami dla prawdziwej wolności są w ocenie papieża liberalizm i naturalizm, które odrzucając prawo Boże absolutyzują ludzką wolność ugruntowaną jedynie w indywidualnym lub zbiorowym rozumie, tworzącym prawa zmienne i podlegające wyłącznie kapryśnej woli większości społeczeństwa. Skutkiem tego będzie państwo bez religii, eliminujące chrześcijańskie ustawodawstwo i kierujące się zasadą zupełnej obojętności wobec wszystkiego, co religijne. Tak pojmowany laicyzyczny liberalizm prowadzi, zdaniem papieża, do totalitaryzmu, ponieważ dąży do urzędzenia życia bez odniesienia do Boga, zastępując Go subiektywnym i skłonny do buntu rozumem niesłusznie podniesionym do rangi najwyższego prawodawcy⁶².

W kontekście rozwijającego się liberalizmu, naturalizmu, racjonalizmu i antyklerykalizmu Leon XIII w swoim nauczaniu sformułował dwie podstawowe zasady. Pierwsza dotyczy niezależności oraz suwerenności Kościoła i państwa, społeczności różnych, autonomicznych, kierujących się własnymi prawami, lecz wezwanych do harmonijnej współpracy dla dobra wspólnego. Druga odnosi się do wolności sumienia jako gwarancji praw osoby ludzkiej i do dobra wspólnego jako normy postępowania wobec państwa⁶³. Mimo pewnych dialogicznych i prodemokratycznych elementów obecnych w nauczaniu Leona XIII, ówczesny świat zachodni nadal okazywał nieufność wobec Kościoła, postrzegając go jako wroga wolności w rozumieniu nowożytnym i sprzymierzeńca środowisk konserwatywnych.

⁶² Leon XIII, *Encyklika „Libertas praestantissimum”*, s. 34–36.

⁶³ Por. P. Pierrard, *Historia Kościoła katolickiego*, s. 290.

5. WOLNOŚĆ RELIGIJNA W PIERWSZEJ POŁOWIE XX W.

Skomplikowana sytuacja społeczno-polityczna i religijna stanowiła wyzwanie dla następcy Leona XIII. Pontyfikat Piusa X (1903–1914), którego dewiza brzmiała *Instaurare omnia in Christo* („odnowić wszystko w Chrystusie”) przebiegał w niezwykle burzliwej atmosferze. Rząd francuski w 1905 roku wypowiedział konkordat i ogłosił radykalny rozdział Kościoła od państwa. Pojawiające się w niektórych krajach partie katolickie lub chrześcijańskie (głównie w Belgii i Austrii), podobnie jak doktryny socjalistyczne, nie zyskały sympatii ze strony papieża. Kwestionował on samą możliwość pogodzenia demokratycznej „partii katolickiej” z hierarchicznym ustrojem Kościoła, gdyż taka partia – jego zdaniem – *ex definitione* musiałaby zostać bezpośrednio podporządkowana episkopatowi. Papież otwarcie potępił demokrację chrześcijańską we Francji i we Włoszech, zarzucając im brak autentycznego religijnego zaangażowania. Po odrzuceniu idei demokratycznych rozwiązania kwestii społecznej upatrywał w poparciu paternalistycznej protekcji⁶⁴.

Papieskie potępienie zarówno działalności wydawniczej „księży-demokratów”, jak i samego ruchu „Le Sillon”, założonego przez dziennikarza francuskiego Marca Sangniera (1873–1950)⁶⁵, spowodowało w Kościele wzrost polaryzacji w kręgach progresistów i inteligentów, modernistów i tradycjonalistów, republikanów i monarchistów, naukowców i eklezjalnej hierarchii. Ostatecznie, ostre zderzenie tradycyjnego nauczania Kościoła z najnowszymi osiągnięciami w wielu gałęziach nauki (w tym również w teologii i naukach biblijnych) doprowadziło do wybuchu jednego z największych kryzysów ideowych w historii Kościoła, zwanego kryzysem modernistycznym. Swym zasięgiem objął on cztery kraje: Włochy, Wielką Brytanię, Niemcy

⁶⁴ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. VII, s. 216.

⁶⁵ Zob. L. Arbour, *Le Sillon: A Lay Catholic Movement that Transformed France*, iUniverse, Bloomington 2022.

i Francję. Postacie takie jak Romolo Murri, Antonio Fogazzaro, George Tyrrell, Hermann Schell i Alfred Loisy⁶⁶ szybko zyskały miano czołowych „jeźdźców” modernizmu. W obliczu niespotykanej dotąd żywiołowej walki ideowej i eskalacji kościelnego napięcia papież Pius X – w odróżnieniu od swego poprzednika – zdecydował się na stanowcze rozwiązania dyscyplinarne, ogłaszając najpierw dekret Świętego Oficjum *Lamentabili* (3–4 lipca 1907 roku), a następnie encyklikę *Pascendi dominici gregis* (8 września 1907 roku). W dokumentach tych potępiono liczne heretyckie poglądy modernistyczne, dotyczące kwestii egzegetycznych, teologicznych, historycznych i filozoficznych, między innymi: wyłączenie naukowej egzegezy spod oceny Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, sentymentalizm religijny, progresywizm prawd wiary, immanentyzm i symbolizm teologiczny, fenomenalizm historyczny i agnostycyzm filozoficzny⁶⁷. Wprowadzono przysięgę antymodernistyczną dla duszpasterzy i profesorów katolickich uczelni. Trzeba przyznać, że negatywna ocena radykalnego wystąpienia Piusa X przeciwko modernizmowi formułowana z dzisiejszego punktu widzenia wydaje się uzasadniona, zwłaszcza w kontekście obecnej wrażliwości na problem wolności badań naukowych. Nie brakuje zatem opinii, że zahamowanie rozwoju nowatorskich ujęć teologicznych, spowodowane potępieniem wielu twórczych myślicieli, na długi czas wykopało przepaść między Kościołem a nowoczesną kulturą⁶⁸.

W ferworze teologicznych dyskusji między opozycyjnymi frakcjami, przyjmujących nierzadko formę ideologicznych polemik, zabrakło zapewne woli i zdolności do precyzyjnego odróżniania nowoczesności od modernizmu, ortodoksji od stagnacji, integralności od integryzmu, eklezjalnej misji od indoktrynacji. Atmosfera lęku przed recepcją nowych paradygmatów w teologii, nierzadko prymat oskarżeń nad merytoryczną dyskusją, a także spadek wzajemnego zaufania

⁶⁶ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. VII, s. 311–313.

⁶⁷ Por. P. Pierrard, *Historia Kościoła katolickiego*, s. 290–296.

⁶⁸ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. VII, s. 216, 314.

w spolaryzowanych środowiskach kościelnych nie sprzyjał rozwojowi kultury dialogu oraz głębszej refleksji nad istotą wolności i tolerancji religijnej. Ostra i prawie całkowicie negatywna reakcja Piusa X na kryzys modernistyczny świadczyła o tym, że Stolica Apostolska potrzebowała znacznie więcej czasu, aby głębiej poznać istotę i przewidywane skutki nowych prądów naukowych i filozoficznych, a następnie rozstrzygnąć o ich przydatności lub nieprzydatności dla rozwoju nauk teologicznych. Na tamtym etapie dziejowym, uwzględniając ambiwalentne okoliczności polityczne, kulturowe i społeczne, Pius X postanowił trzymać się mocno zakorzenionej w Kościele zasady, że tolerancja religijna w żaden sposób nie może dotyczyć poglądów błędnych (heretyckich), ponieważ wolność ze swej natury przysługuje wyłącznie prawdzie i dobru. Na głębszą refleksję doktrynalną nad prawem człowieka do wolności religijnej trzeba było czekać jeszcze kilkadziesiąt lat.

Druga dekada XX wieku była naznaczona tragizmem I wojny światowej. Chrześcijańskie narody europejskie, dotknięte wirusem nacjonalizmu i żądzą zemsty, stoczyły ze sobą krwawą walkę, która osłabiła je zarówno w aspekcie materialnym, jak i duchowym. Papież Benedykt XV (1914–1922), którego krótki pontyfikat przypadł m.in. na lata wojny, próbował zapobiec wybuchowi światowego konfliktu, apelując do wszystkich mocarstw o zaprzestanie okrutnych działań militarnych. Jego wezwanie nie tylko nie przyniosło pozytywnego skutku, lecz przyczyniło się do większej marginalizacji Stolicy Apostolskiej na forum Europy i wykluczenia jej z udziału w przyszłej konferencji pokojowej. Wybuch rewolucji komunistycznej w Rosji w 1917 roku, stworzenie III Międzynarodówki w Moskwie, ideologiczne i polityczne zawłaszczanie światowego proletariatu przez bolszewików budziły niepokój w katolickiej części zachodniej Europy, łatwo poddającej się procesowi amerykańskiej w sferze obyczajowej. Benedykt XV jako pierwszy z papieży, w motu proprio *Bonum sana* z 1920 roku, zdecydowanie potępia bolszewizm i jego krwawe rządy

w Rosji⁶⁹. Lęk przed opresyjnym ograniczaniem wolności religii przez państwa komunistyczne oraz lansowanie wypaczonej koncepcji wolności bez granic przez ideologię liberytynską wywołują skrajne postawy (od konserwatyzmu po skrajny liberalizm). Dochodząca do tego presja technologiczna, fascynacja pogaństwem, częste strajki robotników, potężne bezrobocie i coraz większa dechrystianizacja miast utrudniały budowanie powojennego ładu opartego na wierze chrześcijańskiej, sprawiedliwości, wolności i pokoju. Śmiertelnym niebezpieczeństwem zaczął być niemiecki nacjonalizm, który w duchu odwetu za przegraną wojnę pobudzał upokorzony naród do gloryfikacji Hitlera, widząc w nim przyszłego „zbawcę” politycznego. W tym mrocznym czasie nie zabrakło jednak małych, lecz aktywnych grup katolików, którzy w ramach katolickich stowarzyszeń młodzieży – kierując się społeczną nauką Leona XIII – działali w Belgii i Francji w celu przygotowania politycznych elit dla chrześcijańskiej demokracji. Służą temu organizowane w Hiszpanii, we Włoszech i w Kanadzie tygodnie poświęcone katolickiej nauce społecznej i twórczości katolickich pisarzy. Prężnie działające stowarzyszenia katolickie o profilu społecznym pragną twórczo połączyć wierność osobie i nauce papieża z wolnością chrześcijanina. Benedykt XV w głębi serca opowiadał się za ruchem ekumenicznym, dostrzegając w nim ważny znak czasu. Choć formalnie odrzucał zaproszenia do udziału w międzynarodowych konferencjach ekumenicznych organizowanych przez protestantów, to jednak sam fakt utworzenia Kongregacji Kościołów Wschodnich i Papieskiego Instytutu Studiów Orientalnych świadczy o jego woli zbliżenia Kościoła rzymskokatolickiego z Kościołami Wschodnimi⁷⁰.

Następca Benedykta XV, papież Pius XI (1922–1939), mając świadomość niebezpieczeństwa wybuchu kolejnej wojny światowej, wydał dwa odważne dokumenty przeciwko totalitaryzmom chcącym wyrwać kulturę i cywilizację ludzką z rzekomej niewoli religii i mo-

⁶⁹ B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. VIII, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004, s. 126.

⁷⁰ Por. P. Pierrard, *Historia Kościoła katolickiego*, s. 298–302.

ralności chrześcijańskiej. W potępiającej nazizm encyklice *Mit brennender Sorge*, wydanej 14 marca 1937 roku, papież podkreślał, że człowiek posiada niezbywalne prawo do wyznawania i praktykowania swojej wiary. Piętnując właściwy narodowemu socjalizmowi etatyzm, rasizm, nacjonalizm i powrót do starogermańskiego pogaństwa, papież odważnie stawał w obronie wolności zbawczego posłannictwa Kościoła i godności osoby ludzkiej. Przeciwstawiał się licznym formom religijnego zniewolenia, otwartym prześladowaniom, podsycanemu antysemityzmem dążeniu do ludobójstwa oraz bluźnierczej apoteozie wojny i brutalności programowo realizowanej przez niemieckich nazistów. Przestrzegał przed typową dla totalitaryzmów przewrotną strategią zniewalania umysłów ludzi wierzących poprzez radykalną zmianę znaczenia tradycyjnych pojęć chrześcijańskich. Apelowwał, aby nie utożsamiać Objawienia chrześcijańskiego z ideologią „krwi i rasy”, wiary religijnej z dumną ufnością narodu, nieśmiertelności duszy z doczesną nieśmiertelnością narodu, idei osobowego Trójjedynego Boga z apersonalnym fatum. W obliczu prowadzonej przez hitlerowski reżim przymusowej ateizacji, indoktrynacji i zastraszania młodzieży papież wzywał duchownych i świeckich do obrony prawa do wolności sumienia, do wychowania dzieci zgodnie z wartościami katolickimi oraz godnego świętowania niedzieli. Zdecydowanie przypominał, że wszystkie prawa stanowione, które uniemożliwiają lub utrudniają wyznawanie i praktykowanie wiary, są sprzeczne z prawem naturalnym⁷¹.

W wydanej 19 marca 1937 roku encyklice *Divini Redemptoris* Pius XI przestrzegał przed ułudą, że w krajach tradycyjnie głęboko wierzących komunizm przyjmie łagodną postać i zachowa wolność kultu i sumienia. Analizując główne błędy doktryny komunistycznej, papież wskazał nie tylko na ewolucyjnie interpretowany materializm historyczny i dialektyczny oraz rzekomo przynoszącą postęp krwawą walkę klas, ale również na fałszywą koncepcję wyzwolenia, postępu i dobrobytu. Błędnie pojmowany ideał braterstwa, równości i spr-

⁷¹ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. VIII, s. 131–132.

wiedliwości został okraszony fałszywym „mystycyzmem”, stając się niezwykle uwodzicielską ideologią. Papież przestrzega, że komunizm pozbawia człowieka wolności, sprowadzając go do funkcji trybika w wielkiej maszynie społecznej. Negując wolność, komunistyczna doktryna niszczy w człowieku duchowy fundament, odbiera osobie ludzkiej godność i moralne oparcie. Papież przypomina, że Bóg jest dawcą wszelkich praw przynależnych osobie ludzkiej, między innymi prawa do życia, integralności cielesnej, własności i zrzeczania się, prawa do małżeństwa i posiadania rodziny. Społeczeństwo nie może zniewalać jednostki i pozbawiać jej praw nadanych przez Boga. Pius XI piętnuje komunizm jako ateistyczny system bezprawia, którego celem jest pozbawienie człowieka praw i zniewolenie go poprzez fałsz i terror. Wskazuje na tragiczne skutki komunistycznych rządów w sowieckiej Rosji, Meksyku i Hiszpanii, do których zalicza niszczenie kościołów oraz torturowanie biskupów, kapłanów i świeckich⁷². Odpowiedzią na błędy komunizmu jest społeczna nauka Kościoła, która łączy sprawiedliwość z prawdą, autorytet z wolnością i godność jednostki z godnością państwa. Papież apeluje, aby państwo pozostawiło Kościołowi wolność spełniania powierzonego mu przez Boga posłannictwa.

Warto też wspomnieć, że już w 1931 roku w encyklice *Non abbiamo bisogno* Pius XI zdecydowanie nauczał, że nie można pogodzić chrześcijańskiej wiary z pogańskim kultem państwa, praktykowanym przez włoski faszizm. Dokonujące się w tym czasie we Włoszech represje wobec Akcji Katolickiej stanowiły, zdaniem papieża, zamach na wolność religii i sumienia. Ich obrona jest obowiązkiem Kościoła, który winien troszczyć się nie tylko o zachowanie wolności sumienia, lecz również o jej właściwe rozumienie. Nie może ona bowiem nigdy oznaczać absolutnej niezależności od Boga i jego prawa. Powołana do istnienia przez Piusa XI Akcja Katolicka miała – jako aktywny i uformowany apostołat świecki – dynamizować dialog katolików ze współczesnym światem, stając się krzewicielką chrześcijańskiej kon-

⁷² Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. VIII, s. 127.

cepcji wolności sumienia i religii. Śmierć papieża Piusa XI nastąpiła 10 lutego 1939 roku, niedługo przed wybuchem straszliwej wojny⁷³.

Tragiczne doświadczenia II wojny światowej dobitnie pokazały, że na skutek bezwzględnej agresji dwóch totalitaryzmów (niemieckiego nazizmu i sowieckiego komunizmu) słuszne ludzkie pragnienia prawdziwej wolności i sprawiedliwego pokoju mogą zostać brutalnie stłamszone i wyszydzone. Po zakończeniu wojny nie wszystkie europejskie narody, wykrwawione i duchowo wyniszczone działaniami militarnymi, mogły cieszyć się w pełni odzyskaną wolnością. Wyzwolenie spod okupacji niemieckiej dla krajów wschodniej części naszego kontynentu oznaczało w praktyce zastąpienie jej inną formą zniewolenia, dokonanego przez komunistyczną Rosję. Bolesny podział Europy na dwa przeciwstawne bloki ideologiczno-militarne (demokratyczny i totalitarny) stanowił ważny czynnik pobudzający zarówno do teoretycznej refleksji nad istotą, źródłem i zakresem autentycznej ludzkiej wolności, w tym wolności religijnej, jak również do praktycznych działań zmierzających do prawdziwej demokracji krajów bloku wschodniego.

W tym skomplikowanym pod względem politycznym i społecznym okresie przypadł pontyfikat Piusa XII (1939–1958), w aspekcie intelektualnym i duchowym papieża wybitnego, z kolei w debacie historycznej na równi krytykowanego, co pochwalanego za swoją postawę dyplomatycznego milczenia podczas wojny. Przygotowany przez niego list apostolski *Per hos postremos* (29 VI 1943) piętnujący zbrodnie hitlerowskie na narodzie polskim ostatecznie nie został ogłoszony. Otwarte potępienie narodowego socjalizmu przez papieża miało miejsce dopiero 2 VI 1945 roku podczas przemówienia do kardynałów⁷⁴. Trzeba jednak podkreślić, że postawie tej towarzyszyło ciche i wydatne wspieranie przez papieża osób prześladowanych, niezależnie od ich narodowości, religii i poglądów politycznych. Działając dyskretnie i bez rozgłosu, starał się uratować jak największą liczbę Żydów, za co otrzy-

⁷³ Por. P. Pierrard, *Historia Kościoła katolickiego*, s. 303–307.

⁷⁴ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. VIII, s. 132.

mał liczne wyrazy wdzięczności, w tym również od wysokich przedstawicieli środowisk żydowskich w świecie⁷⁵.

Nie tylko tragiczne wydarzenia wojenne, lecz także przedwojenny okres totalitarnych rządów faszystowskich, nazistowskich i komunistycznych wyraźnie pokazał, że koncepcja porządku społeczno-politycznego, w którym katolicyzm staje się religią państwową, a inne religie i wyznania mogą być tylko tolerowane ze względu na dobro wspólne, rodzi poważne trudności. Z jednej strony, pojawia się realne zagrożenie instrumentalnego traktowania religii/Kościola przez państwo dla własnych celów. Zwłaszcza państwa totalitarne dążą do całkowitego podporządkowania sobie religii i Kościoła, nagminnie posługując się terrorem. Z drugiej zaś strony, czysto pragmatyczne podejście do religii niechrześcijańskich i wyznań niekatolickich budzi wątpliwości ze względów moralnych. Okazana im przez państwo tolerancja nie oznacza bowiem szczerzej afirmacji dobra i prawdy, które one niosą, lecz jedynie cierpliwe ich znoszenie motywowane względami utylitarnymi. Tolerowanie innych religii i wyznań nie ze względu na to, że są w jakimś stopniu prawdziwe, lecz dlatego, że chociaż fałszywe mogą być wykorzystane do jakiegoś dobra, generuje poczucie moralnego dyskomfortu. Wydaje się bowiem, że tak rozumiana tolerancja niebezpiecznie zbliża się do akceptacji zasady „cel uświęca środki”, charakterystycznej dla makiawelizmu⁷⁶. Działanie systemów totalitarnych wyjaskrawiło zarysowane wyżej sprzeczności, których rozwiązaniem może być przyjęcie zasady pełnej wolności religijnej przy jednoczesnej rezygnacji z koncepcji religii państwowej.

Pius XII, analizując powojenną sytuację społeczno-polityczną, zdawał sobie sprawę z potrzeby dowartościowania prawa człowieka do wolności, w tym również wolności sumienia i religii. W ówczesnym świecie – z jednej strony – można było zaobserwować zwycię-

⁷⁵ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. VIII, s. 30–31.

⁷⁶ Por. R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae*, s. 150.

ski pochód komunizmu przez kolejne kraje (Chiny, Korea Północna, Wietnam, Kuba), burzliwy proces dekolonizacji krajów afrykańskich, postępującą dechrystianizację miast i metropolii, a także fascynację materializmem. Z drugiej zaś strony, papież dostrzegał wzrastający pluralizm nurtów teologicznych, odnowę liturgiczną, biblijną i pastoralną, polaryzację wewnątrz Kościoła i wzrost świadomości społeczno-eklezyjalnej osób świeckich.

Wspomniane wyżej zjawiska wytwarzały stopniowo w Kościele swoiste „ciśnienie” dialogiczne i demokratyczne. W swoim przemówieniu z okazji świąt Bożego Narodzenia w 1944 roku Pius XII jednoznacznie podkreślił pozytywne znaczenie demokracji, praworządności i respektowania praw człowieka, widząc w nich istotne czynniki skutecznej polityki budującej pokój w świecie. Demokratyczne państwo nie może jednak opierać się na arbitralnych ludzkich zachciankach, lecz musi być zbudowane na fundamencie chrześcijańskich wartości. Prawdziwa i zdrowa demokracja może funkcjonować zarówno w republikach, jak i monarchiach. W każdej swej formie winna ona respektować obiektywne prawa Boże i uznawać najwyższy autorytet Boga. Demokracja negująca prawo naturalne i objawienie Boże łatwo przeradza się w system absolutystyczny, czyli w tyranię⁷⁷.

Kierując się roztropną troską o pokój, w przemówieniu *Ci riesce* do uczestników V Zjazdu Związku Włoskich Prawników Katolickich 6 grudnia 1953 roku papież Pius XII ukazał konsekwencje wynikające z przystąpienia katolickiego państwa do międzynarodowej wspólnoty prawnej z innymi państwami, w których znaczna część społeczeństwa nie jest katolicka⁷⁸. Zdaniem papieża dla zachowania wyższego dobra, jakim bez wątpienia jest pokój, należałoby przyjąć właściwie rozumianą zasadę tolerancji religijnej i moralnej. Katolickie państwo ma

⁷⁷ Por. R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae* s. 150–151.

⁷⁸ Por. M. Chaberek, *Nauczanie Kościoła o wolności religijnej – zerwanie czy ciągłość Tradycji?*, „Collectanea Theologica” 2016, t. 86, nr 1, s. 117–119.

zawsze, zgodnie z sumieniem, obowiązek uznawać to, co jest obiektywnie prawdziwe i dobre. W odniesieniu natomiast do każdego religijnego błędu, państwo katolickie winno kierować się jedynie zasadą cierpliwej tolerancji ze względu na dobro wspólne, jakie można dzięki tej tolerancji uzyskać dla wspólnoty międzynarodowej i pośrednio dla państwa członkowskiego. Poglądy, które nie odpowiadają prawdzie i obiektywnej moralności, nie mają jednak same z siebie prawa do istnienia, rozpowszechniania i realizowania w praktyce. Człowiek zatem nie może przypisywać sobie rzekomego prawa do błędu religijnego lub/i moralnego. Zdaniem papieża w niektórych okolicznościach tolerowanie błędu wydaje się jednak lepszym sposobem na osiągnięcie większego dobra⁷⁹. Przy czym tolerancja nie utożsamia się z aprobatą, afirmacją i promocją. Chociaż stosunek Piusa XII do kwestii wolności religijnej zasadniczo nie wychodzi poza paradygmat wyznaczony przez Leona XIII (teoria tezy – hipotezy)⁸⁰, to jednak akcent wyraźnie przesuwają się w kierunku uznania wartości tolerancji i rezygnacji z zasady bezwarunkowego zwalczania błędu religijnego. Akceptacja tolerancji pozwala bowiem definiować dobro wspólne również w kategoriach doczesnych, a uniwersalną normę działania wyprowadzać z prawa moralnego, które nie wywodzi się wyłącznie z nauki wiary⁸¹.

Żywa wciąż pamięć o tragicznych ofiarach II wojny światowej i straszliwych skutkach totalitaryzmów, a zarazem dążenia ekumeniczne i osiągnięcia „amerykańskiej drogi” na polu definiowania stosunków między świeckim państwem i Kościołem katolickim pobudzały do głębszej refleksji teologicznej nad potrzebą rewizji dotychczasowego modelu odniesienia Kościoła do współczesnego świata. Ważną rolę w dyskusjach nad znaczeniem wolności religijnej odegrał ame-

⁷⁹ Por. Pius XII, *Ci riesce, Te Deum*, Warszawa 2004, s. 11–12.

⁸⁰ Por. R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae*, s. 151.

⁸¹ Por. P. Pierrard, *Historia Kościoła katolickiego*, s. 308–311.

rykański jezuita o. John Courtney Murray (1904–1967)⁸². Poczynając od 1948 roku opublikował serię artykułów naukowych w „Theological Studies”, próbując uzasadnić zbieżność amerykańskich zasad konstytucyjnych z katolicką doktryną na temat wolności, godności osoby ludzkiej i jej praw. Dostrzegał istotną różnicę między północnoamerykańskim i europejskim kontekstem kulturowym. Dokonane rozróżnienie traktował jako niezbędne kryterium w ocenie zakresu papieskiego nauczania o relacjach Kościoła – państwo. Uważał, że modele tych relacji zależą od sytuacji historycznej i dlatego są zmienne. Na podstawie kilkuletnich badań Murray doszedł do wniosku, że klasyczny model teza – hipoteza nie ma zastosowania na gruncie amerykańskim, ponieważ został uzasadniony historycznymi, społecznymi i politycznymi uwarunkowaniami XIX-wiecznej Europy, w której wystąpiło zjawisko agresywnego sekularyzmu skierowanego przeciwko Kościołowi. Postulował więc konieczność relatywizacji znaczenia tradycyjnej teorii tezy – hipotezy. Poglądy amerykańskiego jezuita opierały się na ważnym rozróżnieniu między społeczeństwem i państwem. Podczas gdy społeczeństwo jest tworzone przez narody, państwo jako polityczna organizacja pozostaje w służbie społeczeństwa. Murray podkreślał, że amerykański model państwa znacznie różni się od modelu europejskiego, mocno nawiązującego do laicystycznego liberalizmu oświeceniowego. Z tej racji proponował, aby wprowadzony przez Leona XIII model teza – hipoteza zastąpić ujęciem zgodnym z nowoczesnymi ramami politycznymi i konstytucyjnymi, opartymi na pełnej gwarancji wolności religijnej jako naturalnego prawa każdej osoby ludzkiej. Chodzi tu o wolność gwarantowaną przez państwo, które nie posiada kompetencji w sprawach religijnych⁸³.

⁸² Zob. B. Hudock, *Struggle, Condemnation, Vindication. John Courtney Murray's Journey toward Vatican II*, Liturgical Press, Collegeville 2015.

⁸³ Por. P. Coda, *Dignitatis humanae. Introduzione*, [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II: Ad gentes, Nostra aetate, Dignitatis humanae*, S. Noceti, R. Repole (eds.), seria „Commentario ai documenti del Vaticano II”, nr 6, Edizioni Dehoniane, Bologna 2018, s. 575–576.

Łatwo zauważyć, że na poziomie prawnym propozycja Murraya skutkowałą zakwestionowaniem sensu polityki konkordatowej, która przez ponad dwa stulecia stanowiła ramy dla wypowiedzi Kościoła na temat wolności, a zwłaszcza wolności kultu. Nie dziwi więc fakt, że koncepcja amerykańskiego jezuitę spotkała się z dużą krytyką ze strony między innymi o. Antonia Messineo, wyrażoną w serii artykułów opublikowanych po 1951 roku w „La Civiltà Cattolica”. Sytuację zaognił kardynał Alfredo Ottaviani, prefekt Kongregacji Świętego Oficjum, który w swoim wykładzie na Uniwersytecie Laterańskim w 1953 roku zdecydowanie odrzucił stanowisko Murraya, stwierdzając, że stoi ono w jawnej sprzeczności z oficjalnym nauczaniem *Magisterium Ecclesiae* na temat relacji Kościoła z państwem. Konfrontacja między Murrayem a Ottavianim doprowadziła ostatecznie do upomnienia amerykańskiego jezuitę przez Kongregację Świętego Oficjum w 1956 roku⁸⁴. Wcześniej, bo już w 1954 roku, Murray otrzymał od swoich przełożonych czasowy zakaz publikowania i wypowiadania się na temat wolności religijnej. Popierany jednak przez arcybiskupa Nowego Jorku kardynała Francisa Spellmana, ojciec Murray został w 1963 roku zaproszony w roli eksperta (*peritus*) do udziału w II sesji Soboru, wnosząc istotny wkład w przygotowanie Deklaracji o wolności religijnej⁸⁵.

Warto pamiętać, że do grona architektów soborowego dokumentu poświęconego wolności religijnej zaliczamy również arcybiskupa Karola Wojtyłę, którego myśl filozoficzna (etyczna) i teologiczna miała ważny wpływ na antropologiczno-aksjologiczny rys deklaracji *Dignitatis humanae*. Powróciwszy w 1948 roku do Krakowa, po studiach w Rzymie, ks. Wojtyła rozpoczął intensywną pracę naukową, koncentrując się głównie na badaniach nad możliwością zbudowania etyki chrześcijańskiej na podstawie filozoficznego systemu Maxa Schelera. Mimo licznych obowiązków kościelnych, związanych z nominacją na

⁸⁴ Por. P. Coda, *Dignitatis humanae. Introduzione*, s. 577.

⁸⁵ Zob. D. Gonnet, *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray SJ*, Cerf, Paris 1994.

biskupa pomocniczego archidiecezji krakowskiej (w 1958 roku), Karol Wojtyła nie tylko nie porzucił pracy naukowej, lecz ją zintensyfikował, publikując w 1960 roku dzieło *Miłość i odpowiedzialność*, w którym analizował doświadczenie zakochania i miłości przy zastosowaniu metody fenomenologicznej i w świetle chrześcijańskiej etyki⁸⁶.

Biskup Wojtyła przeczuwał, że zbliżający się Sobór będzie przełomem w życiu Kościoła, istotnym dla jego samorozumienia, przetrwania pod jarzmem komunizmu w Europie Środkowej oraz nawiązania dialogu ze współczesnym światem. Już na etapie przygotowawczym, w 1959 roku, Wojtyła wysłał do Watykanu swoje propozycje dotyczące tematów obrad. Rezygnując z typowego w tamtym okresie podejścia jurydycznego, zaproponował antropologiczny punkt wyjścia, pytając o aktualną kondycję ludzką, o przyczyny powojennego kryzysu humanizmu i o to, co istotnego Kościół może i powinien powiedzieć współczesnemu człowiekowi. Biskup z Krakowa był głęboko przekonany, że w obradach soborowych nie może zabraknąć refleksji nad osobą ludzką, jej godnością, duchowością, nad specyfiką humanizmu chrześcijańskiego na tle innych świeckich humanizmów epoki, obiecujących pełne wyzwolenie człowieka na drodze rozwoju nauki, rewolucyjnych przemian społecznych i/lub filozoficznego materializmu dialektycznego. Jego zdaniem wśród istotnych tematów nie można pominąć kwestii wolności, w tym również wolności religijnej, problemu niezwykle ważnego dla przyszłości Kościoła w coraz bardziej pluralistycznym i demokratycznym świecie⁸⁷.

Podczas gdy pewna część biskupów z europejskich krajów liberalnej demokracji (z abp. Marcelem Lefèbvre na czele) wyrażała dezaprobatę dla wolności religijnej, widząc w niej poparcie dla radykalnego sekularyzmu politycznego wypływającego z ideologii rewolucji francuskiej, arcybiskup Karol Wojtyła – podobnie jak wielu hierar-

⁸⁶ Por. R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1996, s. 69–70, 74–75.

⁸⁷ Por. G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 205–206.

chów z Europy Środkowo-Wschodniej – gorąco pragnął, aby sobór wyraźnie stanął w obronie wolności religijnej, wspierając ich w ten sposób w walce z komunizmem. W przeciwieństwie zaś do wspieranych przez o. Johna Murraya amerykańskich biskupów, aprobujących wolność religijną i podkreślających znaczenie konstytucyjnej gwarancji rozdziału Kościoła od państwa, metropolita krakowski mocno akcentował związek wolności (osobistej i społecznej) z prawdą, miłością i odpowiedzialnością, jej zakorzenienie zarówno w godności osoby ludzkiej, jak i w objawieniu Bożym, a także urzeczywistnianie poprzez ofiarność i służbę. Istotą wolności prawdziwej nie jest sama neutralna możliwość wyboru, lecz zdolność do świadomego wyboru prawdy i dobra (wolność dla wartości, a nie wolność przeciwko wartościom). Wolność religijna jest zatem koniecznym warunkiem realnego i owocnego dialogu Kościoła ze światem. Według arcybiskupa Wojtyły państwo nie ma kompetencji w dziedzinie prawd religijnych i z tej racji nie może ani zakazywać, ani nakazywać istnienia religijnych instytucji (kościółów, wspólnot, stowarzyszeń, szkół, uniwersytetów itp.), o ile nie naruszają one porządku publicznego. Wbrew komunistycznej, antyreligijnej propagandzie, metropolita krakowski postulował konieczność ukazania w nauczaniu soborowym pozytywnej roli religii w społeczeństwie, która nie prowadzi do alienacji człowieka, lecz do jego autentycznego spełnienia⁸⁸.

Większość z personalistycznych poglądów Karola Wojtyły na temat wolności religijnej znalazło swój wyraz w soborowej deklaracji *Dignitatis humanae*. Arcybiskup z Krakowa potrafił przekonująco uzasadnić, że w perspektywie antropologii personalistycznej właściwie rozumiana wolność religijna jest wartością, która nie musi prowadzić do indyferentyzmu, relatywizmu i promowania fałszywych poglądów, ponieważ wiąże się z odpowiedzialnością ludzkich sumień otwartych na prawdę. Stanowisko Karola Wojtyły na temat omawianej kwestii

⁸⁸ Por. G. Weigel, *Świadek nadziei*, s. 210–211.

można krótko wyrazić za pomocą formuły: *w wolności – przez dialog – szukając prawdy*⁸⁹.

Ostatnim ogniwem w rozwoju doktrynalnej refleksji nad wolnością religijną, przed ogłoszeniem deklaracji *Dignitatis humanae* Soboru Watykańskiego II, była ogłoszona 11 kwietnia 1963 roku przez Jana XXIII (1958–1963) encyklika *Pacem in terris*, nazywana niekiedy „katalogiem praw i obowiązków człowieka”, „testamentem starego papieża” lub „listem otwartym do świata”⁹⁰. Dotyczy ona pokoju między narodami, który winien być wprowadzany w oparciu o zasady prawdy, sprawiedliwości, miłości i wolności. Papież uznaje liczne podstawowe naturalne prawa człowieka: prawo do życia, do szacunku i dobrej opinii, do wolności w poszukiwaniu prawdy, do wolności słowa i swobodnej twórczości artystycznej oraz do prawdziwych informacji na temat życia publicznego. Jan XXIII otwarcie naucza o wolności religijnej, stwierdzając, że „do praw człowieka zalicza się również możliwość oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiem własnego prawego sumienia oraz wyznawania religii prywatnie i publicznie”⁹¹. Przypominając myśl swego poprzednika Leona XIII, papież stwierdza, że upragniona przez Kościół prawdziwa wolność dzieci Bożych jest najlepszą strażniczką ludzkiej godności i sprzeciwia się wszelkiej przemocy oraz bezprawiu. Dostrzegając pozytywne znaczenie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, uchwalonej przez ONZ w 1948 roku, Jan XXIII mocno akcentuje, że wszystkim prawom należnym osobie ludzkiej odpowiadają adekwatne obowiązki. W związku z tym, z prawa do wolności w poszukiwaniu prawdy wynika obowiązek dalszego poszerzania i pogłębiania tych poszukiwań. Potwierdzone przez papieża prawo do wolności religijnej wpisuje się w katalog tych wartości,

⁸⁹ Por. H. Rico, *John Paul II and the legacy of “Dignitatis Humanae”*, Georgetown Univ. Press, Washington 2002, s. 235–236.

⁹⁰ P. Pierrard, *Historia Kościoła katolickiego*, s. 313.

⁹¹ Jan XXIII, *Pacem in terris*, nr 14.

które należy uznać za konieczne czynniki w dziele budowania trwałego pokoju w świecie⁹².

Ukazanie pozytywnego znaczenia wolności religijnej jako niezbywalnego prawa człowieka i zarazem warunku jego integralnego rozwoju (materialnego i duchowego) zostało słusznie odebrane zarówno przez uczestników, jak i obserwatorów *Vaticanum II* jako papieskie poparcie dla inicjatywy wypracowania odrębnego dokumentu soborowego poświęconego tak delikatnej i trudnej kwestii. Nie będzie zatem przesadą stwierdzenie, że encyklikę *Pacem in terris* można uznać za preludeum do najbardziej dojrzałej, przełomowej i wciąż inspirującej wypowiedzi Kościoła na temat wolności religijnej zawartej w deklaracji *Dignitatis humanae* Soboru Watykańskiego II.

⁹² Zob. F. Mazurek, *Znaczenie i aktualność encykliki Jana XXIII „Pacem in terris”*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1988/1989, t. 16/17, z. 1, s. 103–116.

ROZDZIAŁ II

GENEZA DOKUMENTU

Na genezę dokumentu składają się dwa istotne etapy jego kształtowania. Pierwszy z nich to *vota* nadsyłane przed rozpoczęciem soboru. Nie stanowią one odpowiedzi na konkretne pytania, ale są w pewien sposób spontaniczną diagnozą sytuacji i potrzeb Kościołów lokalnych, które wyszły spod pióra biskupów i innych istotnych środowisk eklezjalnych, oraz określeniem kierunków potencjalnych reform. Drugi etap to debaty, które toczyły się nad poszczególnymi schematami dokumentu w komisjach przygotowawczych, na auli soborowej oraz w specjalnych komisjach soborowych.

1. VOTA NADESŁANE NA SOBÓR

Wachlarz propozycji, które napłynęły do Sekretariatu Soboru, a potem znalazły swoje odzwierciedlenie w Deklaracji o wolności religijnej, jest bardzo szeroki. Dokument soborowy podejmuje bowiem problematykę związaną zarówno z osobą ludzką – akcentując jej godność, wolność, sumienie i obowiązek poszukiwania prawdy – jak i z relacją człowieka do państwa, dobra wspólnego czy porządku publicznego. Te wszystkie zagadnienia pojawiły się w *votach* przesyłanych na niecałe trzy lata przed rozpoczęciem *Vaticanum II*.

1.1. EPISKOPATY LOKALNE

Szukając klucza do systematyzacji *not* w tej części rozdziału, zdecydowaliśmy się na układ geograficzny. Taki wybór pozwala dostrzec kontekstualność poszczególnych wypowiedzi, a przez to dopełnia obraz, który wyłania się ze wspólnie podejmowanych inicjatyw, opisanych w części poświęconej charakterystyce debat.

1.1.1. Europa

George Patrick Dwyer sporo miejsca poświęcił kwestii wolności i godności człowieka. Jest to jeden z najbardziej rozbudowanych głosów w tej kwestii. Biskup Leeds zwrócił uwagę na konieczność ponownej afirmacji godności ludzkiej natury (*re-affirmare dignitatem humanae naturae*), biorąc pod uwagę możliwości zarówno naturalne, jak i nadprzyrodzone odkupionej natury. Ta afirmacja godności człowieka i praw osoby ludzkiej nie może być utrzymana bez odniesienia do Boga, Stwórcy natury, i ostatecznego celu wszelkich stworzeń¹. Angielski biskup mocno podkreślił, że każdy człowiek jest osobą obdarzoną podstawowymi prawami, których nie może być pozbawiona (*Omnis homo est persona, sui iuris, fundamentalibus praedita quae alienari non possunt*). A ponieważ człowiek jest osobą, a nie tylko jednostką (*individuum*), dlatego ma prawa i obowiązki wobec rodziny i państwa. Człowiek nie jest jedynie rozwijającą się w jakiś sposób komórką (*cellula*), jak utrzymują ideologie totalitarne. I nie powinien być uznawany za czystą jednostkę, jak gdyby rodzina i inne wspólnoty ludzkie nie były społecznościami we właściwym sensie, a jedynie czysto przypadkowymi, jak utrzymują doktryny liberalne. To wszystko trzeba potwierdzić w opozycji do tyranii państwa, której nieuchronną konsekwencją jest doktryna totalitarna i liberalna. Z samego pojęcia człowieka jako osoby wynika afirmacja godności ludzkiej natury. Nic w tym nadzwyczajnego, skoro człowiek jest synem Boga².

¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 17.

² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 19.

Dwyer podjął również kwestię wolnej woli. Według niego – w opozycji do Freuda i teorii psychoanalitycznych – należałoby na nowo ogłosić, że człowiek jest obdarzony wolną wolą (*hominem praeditum esse libero arbitrio*) i nie jest zdeterminowany przez swoją historię. Za problem, którym trzeba się koniecznie zająć, uznał kwestie tolerancji dla błędzących i błędów. Postawił pytanie, jak powinna wyglądać ta tolerancja w kontekście dobra wspólnego (*propter bonum commune*)³.

Jeszcze dwóch biskupów z Anglii, jakkolwiek w dużo mniejszym zakresie, podjęło zagadnienia wspomniane przez Dwyera. Cyril Conrad Cowderoy rozwinął kwestię wolnej woli w relacji do grzechu. Za najgorszy błąd, któremu należy dać na Soborze zdecydowane odparcie, uznał nauczanie interpretujące upadki moralne jedynie za anomalie albo zachowania pozbawione winy, mające swe źródło w naturze albo defektach rozumu ludzkiego. W takim rozumieniu pojęcie grzechu jest zupełnie nieprzydatne, a nawet szkodliwe dla ludzi. Ten błąd – w przekonaniu biskupa z Southwark – bardzo się rozpowszechnił za pomocą książek i prasy. W przestrzeni publicznej, w radiu oraz telewizji, neguje się grzech jako przestępstwo wobec woli i czci Boga. Dlatego w opinii Cowderoya czymś odpowiednim byłoby potwierdzenie nauczania o wolnej woli, o powadze (*gravitas*) grzechu i o łasce Bożej, dzięki której można pokonać pokusy⁴.

Thomas Roberts zwrócił z kolei uwagę na fakt, że istnieją narody, w których obowiązuje wolność sumienia (*libertas conscientiae*). Wielu gorszy się jednak, że nie ma doktryny o prawach sumienia (*de iuribus conscientiae*)⁵.

Austriacki biskup Josef Schoiswohl podjął kwestię tolerancji. W jego przekonaniu najważniejszą rzeczą jest dziś danie świadectwa wzajemnej miłości, co pozwoli światu dostrzec w chrześcijanach uczniów Chrystusa. Dlatego postulował przewyciężenie wszędzie –

³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 20.

⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 40–41.

⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 40–41.

od Kurii Rzymskiej po ostatni dom parafialny – próżnej chwały, żądzdy panowania nad innymi, nietolerancji (*intolerantiam personalem*), fałszywej doczesnej roztropności, przebiegłości, czolobitności, tak aby wszyscy wszystkim służyli w miłości⁶.

Belgijski biskup Emiel-Jozef De Smedt proponował, aby Sobór, wzorując się na promulgowanej przez ONZ Deklaracji Praw Człowieka, ogłosił deklarację praw chrześcijanina (*declarationem iurium hominis christiani*)⁷.

Identyczny postulat zgłosił kardynał Jozef-Ernest van Roey⁸. Nuncjusz, pełniący wtedy urząd w Belgii, sugerował konieczność potępienia błędów (wśród których wymienił komunizm ateistyczny), które sprzeciwiają się zarówno wolności i godności człowieka, jak i prawom chrześcijańskiego sumienia. Przeciwdziałają się także prawom Boga, nie tylko wobec jednostek, ale i wobec społeczeństw. Ograniczają prawa rodziców w kwestii wychowania dzieci⁹.

Jean-Baptiste Musty postulował większą wolność (*maior libertas*) wyboru spowiednika przez siostry zakonne¹⁰.

Xavier Geeraerts domagał się potępienia totalitaryzmu i każdej doktryny o władzy, która gwałci słuszną ludzką wolność. Proponował także bardzo precyzyjną definicję ducha tolerancji, który w społeczeństwie obywatelskim powinien stać na straży wolności religii i wolności słowa (*libertati religionis et opinionis*)¹¹.

Francuski biskup Charles-Marie-Joseph-Henri de Provençères postulował ogłoszenie różnych uroczystych deklaracji (*variae declarationes in forma sollemni*), w których potępione zostałyby współczesne błędy. Zaliczył do nich zarówno: materializm, laicyzm, racjonalizm w najnowszej formie, komunizm ateistyczny, niektóre formy kapita-

⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 66.

⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 103.

⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 110.

⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 122.

¹⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 130.

¹¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 149.

lizmu prowadzące do materializmu, jak i deptanie zasad prawa naturalnego w odniesieniu do praw osoby ludzkiej i rodziny (*circa iura personae humanae et familiae*)¹².

Jean-Emmanuel Marquès dostrzegał konieczność proklamowania radykalnej równości (*radicalis aequalitas*) wszystkich ludzi, z której wywodzą się prawa wszystkich do dóbr zarówno cielesnych, jak i duchowych. W celu uniknięcia uzurpacji ze strony władz państwowych, należałoby – w przekonaniu biskupa Albi – zdefiniować prawa osoby i rodziny (*iura personae et familiae*) zwłaszcza w kwestii chrześcijańskiego wychowania dzieci¹³.

Według Jean-Baptiste Megnina istnieje konieczność podjęcia palącego problemu deprecjonowania wśród wielu moralistów wolności aktu ludzkiego (*propensio ad minuendam libertatem actus humani*). W jego opinii powoływanie się przez nich na presję społeczną, psychopatię wielu osób, gwałtowność niektórych skłonności obecnych w naturze ludzkiej, wpływ sił ukrytych w najgłębszych pokładach osoby, prowadzi do groźnego dla społeczności chrześcijańskiej przekonania o moralnym determinizmie. Dlatego też należałoby podkreślić obiektywną naturę chrześcijańskiej doktryny moralnej wobec tych nowinarzy, którzy proponują moralność sytuacyjną, oceniając wartość moralną czynu nie z perspektywy prawa boskiego czy słusznego prawa ludzkiego, ale w oparciu o ludzkie sumienie (*personalem conscientiam*)¹⁴.

W przekonaniu Henriego Maurice'a Alberta Audraina pogląd o wolności człowieka pobudza wielu do lekceważenia rzeczy nakazanych przez władzę (*praescripta ab Auctoritate respuant*)¹⁵.

Dostrzegając obecną w wielu państwach chrześcijańską demokrację, Pierre-Marie Gustave Lacoïnte postulował konieczność innego niż dawniej spojrzenia na relacje między Kościołem a państwem.

¹² Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 175–176.

¹³ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 182.

¹⁴ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 192.

¹⁵ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 202–203.

Według biskupa Beauvais trzeba się wystrzegać neutralności, zwłaszcza negatywnej, ograniczającej się do milczenia (*silentio et abstentio*). Proponował podjęcie przez Sobór kwestii relacji między Kościołem a władzami cywilnymi¹⁶. Dostrzegał także konieczność zwiększenia wolności w administrowaniu Kościołem powszechnym (decentralizacji). Chodziło mu o zwiększenie uprawnień poszczególnych biskupów np. w kwestii dyspens¹⁷.

Marcel Maria Dubois podkreślał, że prawdziwa wolność to wolność w Bogu i Jego przykazaniach. W przekonaniu biskupa Besançon najpoważniejsze i najliczniejsze błędy pochodzą z fałszywego pojęcia wolności (*ex falsa libertatis notione*)¹⁸.

Emile Maurice Guerry postulował potępienie doktryny o całkowitej (*sane*) laickości państwa. Ma ono bowiem obowiązki wobec Boga na mocy prawa naturalnego. Stąd też doktryna filozoficzna laicyzmu – skutkująca formalną negacją Boga i jego prawa moralnego, aż do otwartej wojny z Kościołem – którą państwo chce narzucić sumieniom w szkołach, administracji, służbach publicznych, powinna zostać potępiona. Do zaakceptowania jest natomiast zgodna z doktryną Kościoła autonomia dwóch porządków oraz pozytywne rozumienie pojęcia „laickość”, w którym zawiera się szacunek dla wolności sumienia i form wiary w imię dobra wspólnego (*reverensque conscientiarum et fidei formarum libertatem in nomine boni communi*). Nie chodzi jednak o oddzielenie (*separatio*) Kościoła i państwa¹⁹. Według biskupa Cambrai wolność nauczania stoi u podstaw wszelkich innych wolności (*libertas docendi omnes alias libertates sustinet*)²⁰.

Dla Guillaume-Mariususa Sembela przyznawanie sumieniu zbyt-niej wolności jest jedną z przyczyn osłabienia autorytetu Kościoła. Bi-

¹⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 214.

¹⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 215–216.

¹⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 220.

¹⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 256–257.

²⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 256–257.

skup Dijon widział problem w rozumieniu wolności sumienia jako wolności od kierowania się prawami i zasadami Kościoła – ponieważ niektóre z nich są przestarzałe i nieaktualne – oraz w postępowaniu zgodnie z własną wolą i obyczajami²¹.

Cyprien-Louis-Pierre-Clément Tourel z Montpellier z kolei dostrzegł zagrożenie w fałszywym przekonaniu ludzi (*falsa cogitatio humanae personae*), że mogą postępować nie według nadprzyrodzonego prawa, lecz zgodnie z własnymi przekonaniem. Określał ten typ myślenia mianem autodeterminizmu²².

Diagnostując współczesną relację Kościoła i państwa, Paul-Jules-Narcisse Rémond zwracał uwagę na nadużycia w tym obszarze. W niektórych krajach państwo chce sobie podporządkować Kościół i wykorzystać go do swojej władzy. Ludzie nieraz myślą władzę duchową z cywilną. Dlatego Kościół powinien być ponad partiami i frakcjami, a zwracać uwagę jedynie na kwestie wiary i niewiary. Największym niebezpieczeństwem dla Kościoła – w przekonaniu biskupa Nicei – jest mieszanie się w sprawy państwowe²³.

Według Georges-Auguste Louisa koniecznym warunkiem do zawarcia małżeństwa jest nie tylko wolność fizyczna i moralna, ale i psychologiczna²⁴.

Claude-Constant-Marie Flusin postulował przypomnienie doktryny o sprawiedliwości społecznej. Wśród różnych propozycji sugerował także odrzucenie socjalizmu jako pozbawiającego człowieka wolności (*humanam libertatem tollentis*)²⁵.

Jean-Julien Weber położył mocny akcent na działalność apostołską Kościoła, dostrzegając w świecie podatny grunt do przyjęcia nauczania Chrystusa. Według biskupa Strasburga świat szuka praw-

²¹ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 278.

²² Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 336–337.

²³ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 350.

²⁴ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 367.

²⁵ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 390.

dy, wolności i jedności. Głoszenie Ewangelii ma być odpowiedzią na pragnienia obecne w świecie. Jego pokłosiem winna być jedność wierzących w Chrystusie, która przygotowuje do jedności wszystkich ludzi²⁶. Odpowiedzią na liberalizm, rasizm, nacjonalizm i kapitalizm powinny być: afirmacja powszechnego braterstwa, godności i praw człowieka (*affirmatio hominum dignitatis et iurium*) i prawo miłości²⁷. W opinii Webera Sobór mógłby się zająć kwestią tolerancji i wolności religijnej. „Te problemy na naszych przemieszanych regionach – jak zaznaczył – są zawsze aktualne”²⁸.

Jedności Kościołów – w przekonaniu Pierre-Marie Théasa – będzie sprzyjać, jeśli Sobór postanowi i potwierdzi, że Kościół katolicki w żaden sposób nie jest związany ani z żadnym narodem, ani z żadną kulturą, ani z żadną szkołą filozoficzną, ani z żadnym systemem politycznym czy ekonomicznym²⁹.

Aimable Chassaing sygnalizował, że pisarze, zarówno świeccy, jak i duchowni, nadużywają wolności (*abusuntur libertate*) w publikowanych przez siebie książkach, periodykach czy dziennikach. Pod pozorem apostołatu dochodzi do rozpowszechniania wątpliwych treści³⁰.

Pełniący obowiązki nuncjusza apostolskiego we Francji Paolo Marella zaproponował, żeby Sobór – w odpowiedzi na kierowane pod adresem Kościoła oskarżenia o prześladowanie protestantów w Kolumbii, Hiszpanii i Włoszech – powtórzył i wyjaśnił zarówno kwestie doktrynalne, jak i praktykę Kościoła w kwestii tolerancji. Zasugerował także możliwość potwierdzenia przez Kościół prawa do nauczania i wychowania wbrew monopolowi państwa. Jednocześnie jednak należy usunąć podejrzenie, że Kościół chciałby takiego monopolu dla siebie i dlatego krytycznie odnosi się do szkół publicznych. W prze-

²⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 411.

²⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 414.

²⁸ *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 415.

²⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 424.

³⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 437.

konaniu nuncjusza należy się domagać nie tylko nauczania religii w szkołach państwowych, przynajmniej w krajach katolickich, lecz także, aby nie nauczano niczego sprzecznego z wiarą i moralnością ani nie przedstawiano Kościoła w fałszywym świetle, zwłaszcza w kwestiach historycznych³¹.

W przekonaniu Jean-Édouard-Luciena Rupp seminarzyści i kapłani studiujący na uniwersytetach cieszą się zbytnią wolnością, co rodzi niebezpieczeństwa w kwestii wiary, obyczajów oraz zmysłu kościelnego. Trzeba się strzec, aby zbytne otwarcie umysłu (*mentis aperturam*), którego pragnie się dla kapłanów, nie doprowadziło do utraty wielu powołań albo wprowadzenia jakiejś trucizny do środowiska duchownych. Rupp postulował ściśle uregulowanie w Kościele powszechnym kwestii studiów kościelnych, odbywanych czy to przez cudzoziemców, czy to przez studentów pochodzących z innych diecezji³². Podejmując kwestię apostołatu, postulował równe traktowanie różnych stowarzyszeń, bez dawania żadnemu z nich szczególnych przywilejów. Większa wolność co do możliwości nowych form apostołatu (nie tylko Akcji Katolickiej, ale i innych stowarzyszeń) może zrodzić wielki entuzjazm u znacznej części katolików, stworzyć nowe formy apostołatu, przywrócić ducha duchownym³³.

Z powodu niebezpieczeństwa rozwoju doktryny materializmu istnieje nagle konieczność – jak zaznaczył François-Louis Auvity – aby w sposób uroczysty przedstawić godność człowieka, adoptowanego dziecka Bożego (*dignitatem hominis, Dei filii adoptivi, solemniter proponi*)³⁴.

Według Alfred-Jean-Félixa Ancela Sobór winien jasno wyłożyć doktrynę o dobru wspólnym (*de bono communi lucide illustremus*). Należy opisać prawa i obowiązki jednostki względem społeczeństwa

³¹ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 466.

³² Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 485.

³³ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 486–487.

³⁴ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 493.

i społeczeństwa względem jednostki, obowiązki władzy wraz z koniecznością posłuszeństwa, poza przypadkiem totalitaryzmu³⁵. Zwrócił on uwagę, że często mamy do czynienia z ignorancją odnośnie do tego, czego wymaga dobro wspólne (*quod bonum commune poscat atque exigat*)³⁶.

Carl Maria Antonius Splett z Gdańska wskazywał na przydatność zajęcia się przez Sobór antropologią teologiczną. Wśród zagadnień szczegółowych, które należałoby podjąć, wymienił kwestie: godności człowieka i granic (*de eius dignitate et limitibus*), jego obowiązków względem Boga (*officiis erga Deum*), osoby własnej oraz osoby współbrata (*personam propriam personasque confratrum-hominum*), praw i obowiązków względem ziemskiej ojczyzny (*iuribus et obligationibus erga patriam terrenam*). W jego przekonaniu bardzo jasno należałoby wyjaśnić osobistą godność jednostki ludzkiej (*dignitas personalis individui humani*) i jej współczesne zagrożenia. Biskup Gdańska postulował także konieczność ogłoszenia przez Sobór, że w każdej sytuacji człowiek jest związany decyzjami swojego sumienia (*hominem in qualibet situatione teneri conscientiae suae decisionibus*) i dlatego zawsze ciąży na nim obowiązek troski o uzyskanie sumienia pewnego (*obligatum esse ad obtinendam semper conscientiam veram*)³⁷.

Lech Kaczmarek dostrzegł niebezpieczeństwo zatracania się osobowości człowieka (*personalitas hominis amittitur*), które określił mianem depersonalizacji (*depersonalisatio*). W przekonaniu biskupa pomocniczego z Gdańska jest ona wynikiem kultu techniki, która utrudnia człowiekowi wzniesienie myśli do spraw niebiańskich i prowadzi do rozwoju współczesnego ateizmu³⁸.

³⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 519.

³⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 520.

³⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 547.

³⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 556.

Niemiecki biskup Johannes Pohlschneider postulował wyłuszczenie przez Sobór katolickiej nauki o państwie i jego relacji do Kościoła, zwłaszcza w perspektywie współczesnego pluralizmu³⁹.

W przekonaniu Josefa Freundorfera istnieje konieczność otwarcia chrześcijańskiej filozofii na prawdziwą wiedzę i metody badań. Ma to sprzyjać ukazaniu najwyższych możliwości ludzkiego rozumu i najwyższej godności człowieka (*dignitas summa hominis naturalis*). Owocem tego będzie zaufanie do rozumu jako prawdziwego przywódcy, co będzie z kolei skutkowało obroną przed błędami wynikającymi z irracjonalizmu, witalizmu oraz egzystencjalizmu, które sprawiają nieufność wobec rozumu⁴⁰.

Josef Schneider wskazał na rozpowszechniające się błędne opinie odnośnie do człowieka i jego natury. Wśród nich wymienił przekonanie, że prawa i godność ludzkiej natury przysługują jedynie człowiekowi narodzonemu, dlatego nie można przyznać poczętemu płodowi prawa do życia. Za błąd uznał także pogląd, że mężczyzna i kobieta są sobie równi nie tylko godnością (*dignitate*), lecz także prawami, co w opinii arcybiskupa Bambergu oznaczałoby zakwestionowanie hierarchii w małżeństwie. Schneider krytycznie ocenił rozumienie człowieka jako wyłącznie sumy jego działań albo jako bytu społecznego i kolektywnego, a nie osoby, jednostki czy substancji⁴¹.

Julius August Döpfner przedstawił jeden z najbardziej rozbudowanych głosów spośród tych, które napłynęły z grona niemieckich biskupów. Na wstępie stwierdził, że kwestia człowieka (*de homine*), jego godności (*de dignitate hominis*), granic jednostki (*de limitibus individui*) i jego stosunku do społeczeństwa (*relatione ad societatem*) to zagadnienia, które są współcześnie dyskutowane na całym świecie. Kardynał z Berlina poddał wnikliwej diagnozie aktualną sytuację człowieka, który wyrwał się Bogu i sam jako autonomiczna jednostka

³⁹ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 562.

⁴⁰ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 570.

⁴¹ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 575–576.

zwrócił się ku ziemi, przywłaszczył sobie władzę nad tym światem, zanurzając się w anonimowej masie. To doprowadziło do zagubienia wśród ludzi wspólnoty i do pozbawiania ludzi praw obywatelskich przez państwa totalitarne. Stąd wynikają najgroźniejsze niebezpieczeństwa zagrażające człowiekowi, jego wolności, godności, prawu, prawdzie, a przede wszystkim rodzinie. Próżna, nacechowana optymizmem, oświeceniowa koncepcja ciągłego postępu całkowicie się rozpadła. To wszystko ma jednak w przekonaniu Döpfnera aspekt pozytywny, polegający na tym, że człowiek zdał sobie sprawę z tego zagrażającego niebezpieczeństwa i dlatego pragnąc bezpieczeństwa, chętniej skłania ucho ku prawdziwej Ewangelii⁴².

Kiedy rozwój nie jest dziełem jednostki, lecz socjalistycznego kolektywu – diagnozował następnie kardynał z Berlina – wtedy osoba staje się częścią działania jakby mechaniczną, a w konsekwencji albo zatracą swoją duchową duszę (*anima spiritualis*), osobistą godność (*dignitas personalis*) i ludzką wolność (*libertas humana*), albo naraża je na poważne niebezpieczeństwo⁴³.

Odpowiadając na zagrażające człowiekowi niebezpieczeństwa, Döpfner przedstawił szereg propozycji. Kościół – w jego mniemaniu – jako strażnik prawa naturalnego i zwiastun Objawienia, powinien odpowiedzieć na współczesne problemy i trudności, uroczyście proklamując godność człowieka. Taka proklamacja wzmocniłaby katolików, zjednoczyłaby ludzi, którzy są poza granicami Kościoła i na różne sposoby błędzą, a także dałaby poczucie bezpieczeństwa chrześcijanom odłączonym od Stolicy Apostolskiej. Należałoby zredagować wielką kartę praw człowieka (*magna Charta iurium hominis*), która zawierałaby normy Objawienia i Tradycji z uwzględnieniem czasów współczesnych.

Döpfner postulował zredagowanie Symbolu Antropologicznego (*Antropologicum Symbolum*), który zawierałby cztery zasady:

⁴² Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 579.

⁴³ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 581.

1. Człowiek jest stworzeniem (*creatura*). W ten sposób wyraża się zarówno godność, jak i ograniczenie człowieka. Do doświadczonych teologów będzie należeć decyzja, czy w tym miejscu należy rozważyć teorię pochodzenia, czy też należy dodać komentarz do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju.
2. Człowiek jest osobą (*persona*), ponieważ jest obdarzony duchową duszą. Dlatego jest obrazem Boga; z tego wypływa absolutnie wyjątkowe miejsce (*momentum*), jakie człowiek zajmuje we wszechświecie. Człowiek jako osoba jest obdarzony wolnością i przeznaczony jest do korzystania z wolności.
3. Człowiek jako stworzenie i osoba jest istotą religijną (*religiosum*), której istnienie pochodzi od Boga i do Boga prowadzi. Człowiek z natury jest także istotą moralną, zobowiązaną do czynienia dobra i związaną prawami sumienia (*legibus conscientiae*)⁴⁴.
4. Nie sprzeciwia się godności osoby, a raczej ze względu na nią jest przeznaczony do życia w społeczeństwie. Prawda ta plasuje się pośrodku między przesadnym indywidualizmem a kolektywizmem, które w równym stopniu niszczą godność człowieka⁴⁵.

Według Josepha Schröffera Sobór powinien zająć się prawdziwą koncepcją człowieka, który z jednej strony jest w pełni podporządkowany Bogu, a z drugiej cieszy się godnością, wolnością i innymi prawami, których powinien się domagać wbrew tym, którzy współcześnie gnębią ludzi⁴⁶.

Josef Frings proponował zajęcie się tematem ludzkich relacji. Nie rozwijał szerzej tych zagadnień, a jedynie sugerował podjęcie kwestii

⁴⁴ W tekście łacińskim mamy do czynienia z błędną numeracją punktów. Zamiast punktu 3. pojawia się jeszcze raz liczba 2.

⁴⁵ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 583.

⁴⁶ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 594.

personalizmu i solidarności (*De personalismo et solidarismo*) oraz wzajemnych relacji między rodziną a państwem⁴⁷.

Helmut Hermann Wittler postulował ukazanie przez Sobór poprawnego obrazu człowieka, który został współcześnie zniszczony przez komunizm i źle opisany przez liberalizm i socjalizm. Takie działanie sprawi, że Kościół zaprezentuje się jako ochrona (*refugium*) dla człowieka, jego godności i prawdziwej wolności⁴⁸.

W opinii Lorenza Jägera należałoby ukazać status świeckich w Kościele i ich godność wynikającą z sakramentu chrztu i bierzmowania⁴⁹. Domagał się także tolerancji państwa (*tolerantia civilis*) wobec niekatolików i ochrony ich wolności sumienia (*libertas conscientiae*) zgodnie z normą określoną w prawie kanonicznym: nikt nie powinien być zmuszany do przyjmowania wiary katolickiej wbrew swojej woli (*nemo invitus ad suscipiendam Catholicam Fidem cogatur*). W przekonaniu arcybiskupa Paderborn doktryna ta ma ogromne znaczenie w czasach nowożytnych, ponieważ pod wieloma reżimami wiara katolicka jest prześladowana, a wolność sumienia katolików (*catholicorum conscientiae libertas*) jest odrzucana i brutalnie tłumiona. Jäger powoływał się na zasady zawarte w książce Alberta Hartmanna pt. *Toleranz und christliche Glaube*⁵⁰.

Matthias Wehr postulował odkrycie godności świeckich (*dignitas laicorum*), którzy na mocy chrztu i bierzmowania stali się uczestnikami Królestwa i kapłaństwa Chrystusowego⁵¹. W jego przekonaniu status świeckich w Kościele powinien zostać szeroko omówiony. W obecnym czasie istnieje bowiem – w przekonaniu biskupa Trewiru – ogromna potrzeba regulacji, szczególnie dotyczących praw i obowiązków świeckich w życiu prywatnym i publicznym, ich odpowie-

⁴⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 617.

⁴⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 635.

⁴⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 647.

⁵⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 652.

⁵¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 665.

działności za dobro Kościoła i zbawienie dusz oraz ich obowiązków odnośnie do apostołatu i społeczeństwa. W tym kontekście należałoby – jak zaznaczył – wyraźnie wskazać, jakie urzędy mogą pełnić świeccy w Kościele⁵². Wehr dostrzegał także konieczność opisanie relacji między Kościołem a państwem w odniesieniu do kwestii małżeństwa, wychowania, stowarzyszeń oraz posłuszeństwa wobec władzy. Dlatego domagał się podjęcia przez Sobór zagadnienia praw człowieka (*iura hominum*) oraz opisanie okoliczności, zarówno tych, w których człowiek ma obowiązek posłuszeństwa wobec państwa, jak i tych, w których ma on prawo i obowiązek stawiania oporu wobec państwa (*de iure et obligatione in quibusdam adiunctis etiam resistendi*)⁵³.

Dla Aloisiusa Josepha Muencha istnieje współcześnie zagrożenie ze strony komunizmu i jego materializmu dialektycznego, który uderza w fundament godności, wolności i praw człowieka⁵⁴. Nuncjusz apostołski w Niemczech dostrzegał także spore zamieszanie w relacjach między Kościołem a państwem. Dlatego postulował wyjaśnienie pochodzenia, natury i celu państwa i Kościoła. W jego opinii państwo powinno uznawać prawa i wolności Kościoła (*iura et libertates Ecclesiae agnoscere*) i honorować zawarte między nimi umowy⁵⁵.

Jako odpowiedź na teizm, materializm, komunizm i przesadny nacjonalizm Wilhelm Sedlmeier proponował zdefiniowanie i ogłoszenie doktryny chrześcijańskiej o równości przed Bogiem wszystkich ludzi niezależnie od narodu i rasy⁵⁶.

Johannes Baptist Neuhäusler, zwracając uwagę na sygnalizowane przez Kościoły wschodnie i zachodnie oburzenie na brak wolności woli i sumienia w badaniu Pisma Świętego, postulował zniesienie centralizmu w tych kwestiach⁵⁷. Dostrzegał także konieczność jaśniejsz-

⁵² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 669.

⁵³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 666.

⁵⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 676.

⁵⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 678.

⁵⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 682.

⁵⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 692.

szego przedstawienia miejsca i roli świeckich jako członków Kościoła oraz ich wolności (*quanta ratione iidem sint liberi*), skoro są obdarzeni wolnością dzieci Bożych (*cum sint praediti libertate filiorum Dei*)⁵⁸. W przekonaniu biskupa pomocniczego Monachium herezja zwana liberalizmem, która utrzymuje, że religia jest sprawą całkowicie prywatną lub indywidualną, zasługuje na ponowne odrzucenie⁵⁹. Neuhäusler postulował także usunięcie wszelkiego stopniowania godności i opłat (*omnes dignitatis sive taxarum gradus tollendi sunt*) przy celebrowaniu uroczystości pogrzebowych⁶⁰.

Oprócz poszczególnych biskupów, także konferencja episkopatu Niemiec zebrana w Fuldzie, przesłała swój wspólny głos w sprawie tematów, jakimi winien zająć się Sobór⁶¹. Jest to w zasadzie zebranie razem i usystematyzowanie wysłanych wcześniej przez biskupów propozycji. Do Rzymu wysłał je kardynał Frings 27 kwietnia 1960 roku.

Biskupi zebrani w Fuldzie podpisali się pod postulatem uroczystego ogłoszenia doktryny o godności człowieka, zasugerowanym przez kard. Döpfnera⁶², zacytowali też dokładnie proponowany przez niego Symbol Antropologiczny⁶³. Osobna część została poświęcona kwestii godności człowieka w kontekście współczesnych błędów⁶⁴. W odpowiedzi na nie sugerowali proklamowanie następujących kwestii:

- a) Kościół, założony dla zbawienia i życia całego świata, troszczy się o człowieka, którego godność jest tak bardzo zagrożona (*dignitas (...) tam vehementer periclitatur*) przez świeckie ideologie rozproszone po całym świecie.

⁵⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 695.

⁵⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 700.

⁶⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 701.

⁶¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 734–771.

⁶² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 583 i 737. Tekst Döpfnera został przytoczony dosłownie.

⁶³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 583 i 737–738.

⁶⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 740–743.

- b) Kościół opłakuje nieskończoną liczbę ludzi dręczonych konsekwencjami tej ideologii, ponieważ zostali pozbawieni praw, zgodnie z wolą Bożą niezbywalnych (*iuribus inalienabilibus*), i uniemożliwia się im dostęp do prawdy i ruch duszy ku Bogu.
- c) Kościół, świadom swojej roli, jaką jest głoszenie prawdy Bożej – w porę i nie w porę – mając świadomość swojej odpowiedzialności także wobec tych, którzy nie żyją jeszcze w jedności z Chrystusem, oświadcza:

Każdy człowiek, bez względu na pochodzenie, rasę, stan społeczny i wyznanie, posiada niezbywalną godność (*inamissibilem dignitatem*) jako stworzenie Trójjedynego Boga.

Człowieka nigdy nie należy rozumieć jako części ewolucji wewnątrzświatowej. Tak bowiem Bóg umiłował świat, że dał swego jednorodzonego Syna, który stał się człowiekiem, i w Nim powołał nawet tych, którzy tego nie wiedzą, do zbawienia wiecznego.

Człowiek jako obraz Boga, a zatem jako osoba, posiada prawa nie-naruszalne (*iura inviolabilia*); lecz człowiek jest również związany niezmiennymi normami. Świadomość każdego poświadcza to, co potwierdza Boskie Objawienie (...) Bezprawna jest zatem każda ideologia albo sposób postępowania, który kwestionuje lub niszczy godność osoby, wolność, więzi społeczne, prawo do swobodnego zrzeszania się, do swobodnego praktykowania religii, prawo do rozwoju indywidualnego i własności prywatnej.

Człowiek otrzymał od Boga polecenie panowania nad ziemią; nie-dopuszczalne jest czynienie z siebie lub innych niewolników ziemskiego postępu, ale poza tym przemijającym światem człowiek z nadzieją i przez pracę dąży do życia w przyszłym świecie.

- d) Kościół szczerze ubolewa, że i on – chociaż stoi na straży czystości doktryny i integralności nauczania – łatwo oddając się ziemskim władzom ze względu na brak rozeznania u poszczególnych członków oraz zaniedbując pracę duszpasterską i przepowiadanie słowa, nie głosił tych prawd wystarczająco wyraźnie i nie postępował zgodnie z nimi z należytą stanowczością.

- e) Kościół zatem zaleca biskupom, kapłanom i świeckim, aby dołożyli wszelkich starań, aby obraz Boga w człowieku nie uległ jeszcze większemu skażeniu. Obejmując każdego prawdziwą miłością chrześcijańską, niech leczy rany, powstałe w wyniku poważnych błędów.
- f) Kościół, składając codziennie najświętszą ofiarę Chrystusa na ołtarzu Boga, obejmuje wszystkich braci i siostry, wspierając szczególnie tych, którzy są poważnie dotknięci nędzą fałszywego porządku w świecie⁶⁵.

Biskupi zebrani w Fuldzie postulowali ponadto, aby wyraźnie wyeksponować różnicę między czysto filozoficznym pojęciem wolnej woli a tą wolnością chrześcijańską, którą dał Chrystus, a o której wspomina św. Paweł. W tym kontekście należałoby, według nich, krótko przedstawić godność człowieka, stworzonego na obraz Boga, aby w ten sposób można było odrzucić i przezwyciężyć błędy współczesnego materializmu, które stanowią największe niebezpieczeństwo współczesnych czasów. W obecnej sytuacji Kościół ma obowiązek głosić, obok zasad prawa naturalnego, specyficzną chrześcijańską godność człowieka, czyli katolicką antropologię. Proste obalanie tez przeciwników, jako sprzecznych z prawem natury, nie wydaje się wystarczające. Odpowiadając na diabelskie wypaczenia, należy podkreślać, że godność człowieka polega na jego wywyższeniu i odkupieniu⁶⁶.

François Charrière, biskup Lozanny, Genewy i Fryburga, przedstawił najbardziej rozbudowaną refleksję odnośnie do wolności i praw człowieka, jaka napłynęła ze Szwajcarii. Ukazał najpierw krytyczne głosy wobec katolików, którzy mieliby prezentować makiaweliczną mentalność, domagając się wolności i praw, gdy są w mniejszości, a nie przyznając innym praw, gdy są w większości i sprawują władzę⁶⁷.

⁶⁵ *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 742–743.

⁶⁶ Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 755.

⁶⁷ „Non raro acatholici nos mentis machiavelicae accusant. Dicunt, nos in regionibus, ubi minor populi pars sumus, pro nostro cultu religioso et pro scholis

Taka opinia o katolikach prowadzi do nieufności, którą Charrière określa przymiotnikiem nieusuwalnej (*diffidentiam quasi indelebilem*), nawiązując tym samym do sakramentów, które pozostawiają nieusuwalne znamię.

Biskup Lozanny nie poprzestaje jednak wyłącznie na diagnozie, ale wskazuje sposoby działania w takiej sytuacji. Według niego należy unikać dwóch skrajności: Należy porzucić makiaweliczny oportunizm, zgodnie z którym przyznalibyśmy niekatolikom wolność, ponieważ w obecnych warunkach nie mamy możliwości, aby się ich pozbyć i wytępić. Wbrew temu pogładowi w krajach, gdzie katolicy stanowią większość, należałoby nie tylko tolerować niekatolików z czystego oportunizmu, lecz uznać, że tego domaga się dobro wspólne (*bonum commune*) społeczeństwa i państwa⁶⁸.

Inne nadużycie, przed którym przestrzega Charrière, to zbytnia swoboda głoszenia fałszywej religii. Jako przykład podał sytuację, gdy w kraju, w którym katolicyzm jest dominujący i to katolicy sprawują urzędy i decydują o sprawach publicznych, dochodzi do rzucania kalumnii na Kościół katolicki. Na takie działania trzeba zareagować. Według biskupa trzeba rozróżnić między spokojną i pokojową interpretacją pewnej doktryny a nieokiełznanym, dzikim, oszczerczym propagowaniem, próbującym zwieść proste dusze. W społeczeństwach obywatelskich, do których należą wyznawcy różnych kultów religijnych, konstytucje państwa dopuszczają wolność religijną (*constitutiones rei publicae admittunt libertatem religiosam*), ale zawsze pod pewnymi warunkami (*sed semper cum moderamine*): w granicach porządku publicznego i dobrych obyczajów (*intra limites ordinis publici et morum bonorum*). Jak zaznaczył Charrière, nieograniczona wolność religijna nigdzie nie istnieje, nawet w najbardziej liberalnych konstytu-

libertatem postulare, eamdem vero libertatem aliis cultibus religiosis denegare, ubi numero plures sumus et auctoritate in re publica praestamus⁶⁹. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 34.

⁶⁸ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 34.

tucjach (*Libertas religiosa illimitata nullibi, ne in constitutionibus liberalissimis existit*). Dlatego w jego przekonaniu „wobec tych spośród nas – którzy zaślepieni fałszywym idealizmem uważają, że w naszych czasach, różniących się od średniowiecza, Kościołowi nie tylko nigdy nie wolno stosować przymusu, ale także że w żadnym wypadku nie można go tolerować – należy potwierdzić, że chrześcijańska władza publiczna może stosować przymus w celu ochrony wiary”⁶⁹.

Sporo miejsca poświęcił Charrière kwestii roli rodziny w społeczeństwie. Jako zasadę wskazał prymat rodziny nad społeczeństwem obywatelskim i państwem. Krytycznie ocenił natomiast próby nadmiernej kontroli i ingerencji państwa w życie społeczne, ponieważ uniemożliwiały wolność (*impediret omnem veram libertatem sociale*). A prawdziwa wolność – zauważa szwajcarski biskup – wiąże się z podejmowaniem ryzyka. Kto zatem chciałby zapewnić bezpieczeństwo na każdym poziomie, włączać się w każde spotkanie i każdy rodzaj ludzkiej działalności, ten z konieczności prowadzi do coraz ostrzejszego determinizmu społecznego, który byłby regresem do niesprawiedliwej niewoli. Na ziemi nie ma nieograniczonej wolności pozbawionej ryzyka (*Libertas illimitata et sine alea non est in terra*). W przypadku tych problemów trudno jest utrzymać drogę środka, chociaż ona istnieje ona i przebiega pomiędzy komunizmem a liberalizmem. Absolutne bezpieczeństwo w porządku materialnym oznacza pracę narzuconą siłą⁷⁰.

François-Nestor Adam proponował większy udział duchowieństwa i wiernych świeckich w wyborze biskupów. Chodziło mu o jawne, a nie potajemne uczestnictwo w tym procesie, w taki jednak spo-

⁶⁹ „Id affirmandum est contra eos inter nos, qui falso idealismo obcaecati putant, nostris temporibus, cum differant a medio aevo, Ecclesiae non solum nunquam licere coercionem uti, sed nullo modo tolerari posse, quod publica potestas Christiana coercionem adhibeat ad fidem tuendam”. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 35.

⁷⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 36.

sób, aby wykluczyć wszelkie intrygi i zawsze szkodliwą ingerencję państwa i władzy świeckiej⁷¹.

Opat Raymund Tschudi z Einsiedeln upomniął się o decentralizację, która oznacza przyznanie biskupowi większej godności (*maior dignitas*). Chodziło mu o przekazanie w kompetencje biskupów lokalnych niektórych zastrzeżonych dotąd dla Stolicy Apostolskiej uprawnień⁷².

W przekonaniu Irlandczyka Michaela Davida Browne'a Sobór powinien jaśniej ukazać naukę społeczną Kościoła w zakresie kompetencji państwa w odniesieniu do osoby obywatela, na przykład jego zdrowia czy tajemnic⁷³.

Według Antonio Riberiego, nuncjusza apostolskiego w Irlandii, istnieją dwie racje, które skłaniają do zbadania użyteczności popierania tolerancji religijnej (*favendi tolerantiam religiosam*). Jedna wiąże się z faktem, że spora część świata jest niekatolicka, druga natomiast wiąże się z negatywnymi skutkami uprzywilejowania Kościoła. Przyznawane Kościołowi przywileje prowadzą do zaniedbań i obojętności (*negligentiam et incuriam inducunt*)⁷⁴.

William John Conway zwrócił uwagę na problematykę depersonalizacji ludzi w dużych parafiach. Brak bezpośredniego kontaktu z kapłanem oznacza, że twarz Kościoła jawi się jako nieosobowa (*facies impersonalis*), jako twarz wielkiej i silnej instytucji. Postulował dzielenie parafii na mniejsze⁷⁵.

Joseph James Byrne zwrócił uwagę na fakt, że duchowni są sługami Boga, a nie państwa i dlatego nie wypada, żeby państwo utrzymywało duchownych. Jeśli chodzi o szkoły, to rodzice mają prawo wybierać szkoły dla swoich dzieci. Obowiązkiem państwa jest budowanie

⁷¹ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 45.

⁷² Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 48.

⁷³ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 84.

⁷⁴ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 100.

⁷⁵ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 103.

szkół i wynagradzanie nauczycieli, ponieważ podatek szkolny płać w tym celu wszyscy obywatele bez wyjątku⁷⁶.

Hiszpański biskup Arturo Tabera Araoz zwrócił uwagę na rozpowszechnione, także w środowiskach katolickich, opinie jakoby państwo świeckie lub laicyzujące było w zasadzie stanem normalnym, a nawet celem. W tym kontekście zasugerował refleksje nad potępieniami zawartymi w *Syllabusie* Piusa IX, które dotychczas były uznawane za doktrynę katolicką⁷⁷.

Santos Moro Briz zasugerował zajęcie się pytaniami, które padają zarówno z ust niekatolików, jak i katolików: a) Czy także dzisiaj jest miejsce na „państwo katolickie”?; b) A co z tolerancją i co z teologią tolerancji?; c) Jakie powinny być relacje między Kościołem a państwem? Biskup Avila zwrócił uwagę na fakt, że obecna w niektórych krajach separacja państwa od Kościoła przynosi dobre rezultaty, a jako przykład podał USA. Mimo to nie uznał takiej relacji za pożądaną (*optabilis*)⁷⁸.

Moro Briz sugerował także podjęcie takich tematów jak: godność osoby ludzkiej (*iura personae humanae*), niezależność od państwa i pierwszeństwa przed nim (*independentia a Statu, eique praecedentia*), a także godność pracy ludzkiej (*dignitas humani laboris*)⁷⁹. Zwrócił uwagę na konieczność przeciwstawienia się panującemu powszechnie duchowi niesubordynacji i buntu, wynikającemu z przeceniania własnej wolności (*superaestimationis propriae libertatis*). Odpowiedzią na te tendencje winno być położenie nacisku na posłuszeństwo wobec prawowitej władzy. Według biskupa winno to być nadprzyrodzone posłuszeństwo na wzór posłuszeństwa względem Boga (*oboedientiam supernaturalem, tamquam Deo, legitimae potestati*)⁸⁰.

⁷⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 109.

⁷⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 118.

⁷⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 134.

⁷⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 135.

⁸⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 139.

Gregorio Modrego y Casás zwrócił uwagę na obecność idei, które zostały już potępione przez Piusa IX i Leona XIII. Chodziło o kwestie relacji między państwem i Kościołem oraz miejsca religii w społeczeństwie. W przekonaniu arcybiskupa Barcelony należy blokować te liberalne doktryny, ponieważ głoszą je nie tylko ludzie spoza Kościoła, ale i katolicy, a nawet duchowni. Modrego y Casás dostrzegł zjawisko nadużywania przyznanej przez Kościół wolności (*abusus adesse videtur libertatis*) w przestrzeni badań nad Biblią, a precyzyjnie mówiąc w badaniu faktów historycznych Starego Testamentu⁸¹.

Pablo Gúrpide Beope wskazał jedynie ogólnie na obszary, którymi winien zająć się Sobór. Wśród ponad dwudziestu zagadnień znalazły się także: relacje instytucji świeckich z biskupem oraz tolerancja w relacjach między państwem a Kościołem⁸².

W przekonaniu arcybiskupa Bourgos, Luciano Péreza Platero, brak posłuszeństwa i nadmierna siła ducha nieokiełznanej wolności (*nimiaque vis spiritus effrenatae libertatis*), z jakim zmagają się współczesne narody, przeniosły się także na duchowieństwo i katolików, którzy oddają się pracy intelektualnej. Prowadzi to do wielkich szkód i zgorzenia wiernych⁸³.

Abilio del Campo y de la Bárcena ograniczył się jedynie do wymienienia szeregu zagadnień, które winny być przedmiotem prac Soboru. Wśród nich znalazły się kwestie: tolerancji, relacji między Kościołem i państwem, praw osoby ludzkiej, pochodzenia władzy i społeczeństwa⁸⁴.

Rafael García y García de Castro uznał za rzecz wielkiej wagi i aktualności zaprezentowanie doktryny o relacjach Kościoła do państwa oraz innych wyznań⁸⁵. Arcybiskup Granady nie rozwijał jednak szerzej tych kwestii.

⁸¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 150.

⁸² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 156.

⁸³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 159.

⁸⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 163–165.

⁸⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 176.

Według Pedro Cantero Cuadrado Sobór powinien podjąć kwestie: wolności chrześcijańskiej i posłuszeństwa, relacji państwa i Kościoła, statusu społecznego i praw osoby ludzkiej, statusu społecznego i praw rodziny⁸⁶.

Ángel Hidalgo Ibáñez postulował, aby Sobór jasno przedstawił doktrynę o konfesyjnej naturze państwa (*de confessionalitate Status*), zgodnie z tym, jak to jest przekazywane w kościelnym prawie publicznym⁸⁷.

Felix Romero Menjíbar zwrócił uwagę na fakt, że doktryna dobra wspólnego (*doctrina boni communis*) być może wymaga określenia praw i obowiązków państw (*iura et officia Statuum*), zarówno w polityce, jak i w sprawach gospodarczych i społecznych, w celu zapewnienia bardziej godnej egzystencji narodom, zwłaszcza tym, które są określane jako mniej rozwinięte⁸⁸.

Byłoby wskazane – zaznaczył biskup Jaén – aby Sobór wydał uroczystą deklarację w sprawie osoby ludzkiej, która, zgodnie z dokumentami papieża, stanowi podstawę nauki społecznej Kościoła i zadań pracowników w sprawach socjalnych⁸⁹.

W opinii Romero Menjíbar należałoby określić prawdziwą koncepcję indywidualnego człowieka, który jako osoba ludzka (*statuendus verus conceptus hominis individui, qui utpote persona humana*) musi zostać uwolniony od niesprawiedliwości mających swoje źródło bądź w kapitalizmie liberalnym, bądź w komunizmie ateistycznym, tak aby zapewnić bardziej sprawiedliwą dystrybucję bogactw⁹⁰.

Leopoldo Eijo y Garay postawił pytanie, czy można tolerować państwo niereligijne, a nawet w ogóle wrogie religii. Opowiedział się za odrzuceniem poglądów zarówno tych, którzy uważają nauczanie Le-

⁸⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 185.

⁸⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 193–194.

⁸⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 198.

⁸⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 198–199.

⁹⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 199.

ona XIII w kwestii państwa i Kościoła jako współcześnie nieaktualne, jak i tych, którzy odrzucają tezy zawarte w *Syllabusie* Piusa IX. Według biskupa Madrytu i patriarchy Indii Zachodnich należy potwierdzić prawdziwość i ponadczasową aktualność nauczania tych papieży⁹¹.

Byłoby cenne – zaznacza Eijo y Garay – gdyby Sobór przekazał czystą i bezpieczną doktrynę o katolickiej tolerancji religijnej, która pod każdym względem różni się od doktryny tolerancji głoszonej przez liberalizm i indyferentyzm. Zarówno bowiem z nauczania św. Tomasza, jak i z pism Leona XIII, Piusa XI i Piusa XII jasno wynika, że prawda katolicka jest obiektywna, wieczna i boska, dlatego nie może dopuszczać tolerancji w kwestiach dogmatycznych (*tollerantiam dogmaticam*). Jednak, ponieważ sama prawda katolicka nie może być nikomu narzucona, ale wymaga przyjęcia przez osobę w sposób wolny, nieodzowna jest w tej kwestii tolerancja. Kościół – pisze dalej biskup Madrytu – nie potępia zarządców spraw publicznych, którzy w celu osiągnięcia jakiegoś wielkiego dobra lub zapobieżenia złu tolerują wolność religijną. Należy jednak wystrzegać się przesadnego irenizmu⁹².

Ángel Herrera y Oria zwrócił uwagę na fakt, że obowiązki obywateli wobec państwa, takie jak obowiązek płacenia podatków, akceptowania władzy i współdziałania z nią dla dobra ludzi, a także intensywniejszego działania na rzecz dobra wspólnego, pozostają nieokreślone⁹³. Sugerował tym samym konieczność zajęcia się tymi kwestiami.

W opinii Jesúsa Enciso Viany, biskupa Majoriki, należałoby określić doktrynę albo zasadę dotyczącą tolerancji religijnej w obszarze praw wydanych przez rządy katolickie dla katolickiego państwa⁹⁴.

Jacinto Argaya Goicoechea uważał, że po ustanowieniu z łaski Boga Kościoła jako doskonałej społeczności, niezależnej od państwa, która miałaby całkowicie zająć się troską o kwestie religijne, należy

⁹¹ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 215.

⁹² Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 215.

⁹³ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 226.

⁹⁴ Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 227.

ustalić prawdziwy powód, dla którego państwo jest zobowiązane zapewnić wszędzie swobodę i łatwość praktykowania prawdziwej religii. Aby wyjaśnić relacje istniejące pomiędzy dwoma doskonałymi społeczeństwami – pisze dalej biskup Mondoñedo-Ferrol – należy rozstrzygnąć, czy konieczne jest dopuszczenie tzw. „pośredniej władzy” Kościoła nad państwem, czy też wystarczy, aby uznać obowiązek wobec Boga, przez który zarówno Kościół, jak i państwo są zobowiązani przestrzegać ustanowionego przez Boga porządku⁹⁵.

Pablo Barrachina Estevan wskazał na bardzo szkodliwe skutki wynikające ze względnej tolerancji (*relativa tolerantia*) lub pobłażliwości wobec komunizmu, które cechują pewne grupy katolików. W konsekwencji brak pełnej jedności wśród katolików, aby skuteczniej atakować system komunizmu zarówno na polu duchowym, jak i społecznym, jest bardzo destrukcyjny. Stąd – w przekonaniu biskupa Orihuela-Alicante – wydawałoby się koniecznym potępienie tego systemu przez Sobór Ekumeniczny⁹⁶.

Biskup Orihuela-Alicante krytycznie odniósł się do prób zmonopolizowania nauczania przez państwo. Taka uzurpacja jest niesprawiedliwa i jest nadużyciem. Kościół ma prawo erygować szkoły i uniwersytety. Zarówno Kościół, jak i państwo – zaznacza Barrachina Estevan – rządzą tymi samymi poddanymi, których natury nie mogą zniszczyć; pracują na tym samym terytorium; a cele obu są ze sobą obiektywnie i koniecznie powiązane. Błędem jest zatem walka o oddzielenie (*separatio*) Kościoła od państwa i odwrotnie, jakby to był doskonały model, co dzieje się w różnych krajach. W tej sytuacji oświadczenie niektórych państw, które ogłaszają się jako ateistyczne, jest szkodliwe i destrukcyjne. Jednocześnie fałszywe i daremne jest stanowisko rządzących, którzy sądzą, że faworyzują Kościół, jeśli dbają o to, aby żyć z nim w sposób przyjazny i dobry⁹⁷.

⁹⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 236.

⁹⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 243.

⁹⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 244–245.

Francisco Barbado y Viejo zasugerował podjęcie tematu wolności kultu religijnego oraz relacji między Kościołem a państwem⁹⁸.

José María Eguino y Trecu zasugerował, aby w Konstytucji dogmatycznej o Kościele pojawiły się kwestie poświęcone harmonii (*concordia*) między Kościołem a państwem oraz szczególnych uprawnień Kościoła w stosunku do państwa. Jak zaznaczył biskup Santander, zagadnienia te były szeroko dyskutowane w Watykanie⁹⁹. W przypadku publicznego prawa kościelnego należy, w jego opinii, określić relacje między Kościołem a państwem w kwestiach religii. Chodzi zarówno o współpracę (*collaboratio*), jak i o władzę Kościoła, zwłaszcza pośrednią, co do której wielu katolików, nawet duchownych, trwa w błędzie¹⁰⁰. José María Eguino y Trecu poświęcił sporo miejsca zagadnieniom biblijnym. W jego przekonaniu umiarkowana i rozsądna wolność (*una moderada y razonable libertad*) teologów katolickich w ramach dogmatu i Magisterium Kościoła mogłaby dać korzystne rezultaty. Przestrzegał przed ograniczeniami związanymi z koniecznością przyjęcia określonej szkoły teologicznej¹⁰¹.

Kardynał Fernando Quiroga y Palacios proponował ustalenie zasad dotyczących rozdziału (*separatio*) Kościoła od państwa, jeżeli w pewnych okolicznościach taki rozdział może być tolerowany¹⁰².

Według Lorenzo Bereciartúa y Balerdiego umiarkowana i racjonalna wolność (*moderata aliqua et rationalis libertas*) teologów katolickich mogłaby zrodzić bardzo dobre owoce u intelektualistów świeckich, zarówno u katolików, jak i protestantów, a nawet niewierzących¹⁰³.

Vicente Enrique y Tarancón zaproponował podjęcie przez Sobór 141 zagadnień. Wśród nich wymienił: zależność Magisterium Kościoła

⁹⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 263.

⁹⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 291.

¹⁰⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 298.

¹⁰¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 309.

¹⁰² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 320.

¹⁰³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 330.

ła od władzy świeckiej oraz naturę dobra wspólnego¹⁰⁴. Wskazywał jedynie tematy, nie sugerując żadnych rozwiązań.

Kardynał Enrique Pla y Deniel z Toledo sformułował cztery zasady odnośnie do relacji między państwem a Kościołem:

1. Nie tylko jednostki i rodziny, ale także narody i państwa mają obowiązek wyznawać religię prawdziwą. Narody i państwa muszą uznać wolność apostołstwa; w istocie państwa katolickie powinny pomagać w apostołacie Kościoła.
2. W krajach, w których istnieje jedność katolicka pod względem społecznym, państwo także powinno ją promować i chronić.
3. Nawrócenie niewierzących i heretyków należy zapewnić nie siłą, ale perswazją. Aby uniknąć większego zła lub uzyskać większe dobra, dozwolona jest tolerancja prywatnego kultu tam, gdzie panuje jedność społecznie katolicka, a nawet kultu publicznego tam, gdzie nie jest ona zapewniona.
4. Kościół założony przez Chrystusa jest społecznością doskonałą i dlatego może korzystać ze swoich praw niezależnie od państwa. Można zawierać porozumienia między Kościołem i państwem, dzięki którym unika się sporów i uzyskuje się owocną współpracę¹⁰⁵.

Ramón Masnou Boixeda postulował precyzyjniejsze określenie i wzmocnienie zarówno stanowiska, jak i postawy katolików wobec pojęć prawdy i wolności (*veritatis et libertatis conceptus*). Dostrzegając w tym zakresie sporo nadużyć, ponieważ polityka i pieniądze coraz częściej nie szanują ani prawdy, ani wolności. Niekiedy dzieje się tak również wśród katolików¹⁰⁶.

W przekonaniu Casimira Morcillo Gonzáleza istnieje konieczność naszkicowania podstawowych zasad (*principia primaria*), opisujących relacje między Kościołem a państwem – przynajmniej w teorii, jeśli

¹⁰⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 334–335.

¹⁰⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 358.

¹⁰⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 373.

nie w konkretnych przypadkach – które sprzyjałyby zbliżeniu różnych opinii katolików w tej kwestii. Według biskupa Saragossy jest to konieczne dla uniknięcia zgorszenia i wrogości między katolikami¹⁰⁷.

Doroteo Fernández y Fernández stwierdził, że zagadnienia wymagające podjęcia to kwestie tolerancji religijnej, religii katolickiej jako oficjalnej, ingerowania władzy świeckiej w wybór biskupów oraz finansowego wspierania Kościoła przez państwo. Te tematy – zaznacza biskup pomocniczy z Santander, są na ustach wszystkich, a zdania są podzielone¹⁰⁸.

Eugenio Beitia Aldazabal zwrócił uwagę na negatywny wpływ, jaki wywarł artykuł opublikowany w 1949 roku we francuskiej gazecie „Esprit”, zatytułowany *Chrześcijaństwo i laickość*. W artykule opisywano relacje między państwem a Kościołem, jako ideał prezentując laickość państwa pojmowaną jako prawny wyraz wolności w akcie wiary (*iuridicam expressionem libertatis in actu fidei*). Konsekwencje takiego rozumienia relacji państwo–Kościół dla tworzenia podstawowych praw współczesnego państwa – zaznacza Beitia Aldazabal – są liczne i oczywiste. Byłoby zatem wskazane zaprezentowanie przez Sobór prawdziwej doktryny w tej kwestii¹⁰⁹.

Francisco Gomez de Santiago proponował zredagowanie przez Sobór *summy* kościelnego prawa publicznego, w której znalazłyby się odpowiedzi na pytania o możliwość istnienia wspólnie państwa katolickiego, o tolerancję, o teologię tolerancji, o relację państwo–Kościół. W jego przekonaniu użyteczne byłoby przypomnienie praw państwa i Kościoła w odniesieniu do kwestii edukacji. Krytycznie ocenił próby zmonopolizowania edukacji przez państwo. Sugerował także podjęcie kwestii praw osoby ludzkiej, niezależności od państwa oraz godności pracy ludzkiej¹¹⁰.

¹⁰⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 381.

¹⁰⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 405.

¹⁰⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 429.

¹¹⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 439–440.

Juan Ricote Alonso postulował wyjaśnienie, jaki jest – jeśli chodzi o relację państwo–Kościół – pożądany system sam w sobie, ale także, jakie działania podjąć w zróżnicowanych okolicznościach różnych krajów. Wskazał jako możliwość potwierdzenie tego, czego nauczał w tej kwestii Leon XIII w encyklice *Immortale Dei*¹¹¹.

Narciso Jubany Arnau sugerował podjęcie kwestii praw człowieka (*iura hominis naturalia*), władzy publicznej, tolerancji religijnej, obowiązków państwa w odniesieniu do moralności i religii, a także relacji między państwem a Kościołem¹¹².

W przekonaniu Luisa Alonso Muñoyerro zagrożenie wolności zostało w ostatnim czasie zaciemnione przez liberalizm, który wyolbrzymia pojęcie wolności do tego stopnia, jakby była ona czymś absolutnym, prawem w sposób naturalny wpisanym w osobę ludzką, pozbawionym (lub prawie) ograniczeń w porządku religijnym i moralnym (*ut ius inhaerens naturaliter personae humanae, nullis limitibus (vel fere) subiectum in ordine religioso et morali*). Przywołał swoje doświadczenie ze spotkań (*Colloquia catholica*) w San Sebastian, w ramach których uczestnicy nie mogli się porozumieć w kwestii katolickiego rozumienia wolności sumienia. Konsekwencją – zaznacza biskup połowy – jest indyferentyzm. Pod adresem Kościoła pojawiają się zarzuty ze strony protestantów: jeśli Kościół, mówią niektórzy, chce wolności w krajach demokratycznych, powinien zapewnić wolność wszędzie. Wielu katolików, w tym duchownych, zgadza się z tym twierdzeniem. Alonso Muñoyerro postulował także podjęcie kwestii relacji państwa do Kościoła i obowiązków państwa względem religii¹¹³.

Antonio Añoveros Ataún sugerował zaprezentowanie relacji państwo–Kościół oraz relacji między episkopatem a władzą polityczną w poszczególnych krajach. Sam jednak nie proponował żadnych rozwiązań¹¹⁴.

¹¹¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 454.

¹¹² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 458.

¹¹³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 458.

¹¹⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 473.

José María García Lahiguera uważał, że należałoby się zająć kwestią konfesyjności państwa. Podpisał się pod stwierdzeniami zawartymi w encyklice *Immortale Dei* Leona XIII, że państwo nie może za niedbować swoich obowiązków religijnych ani traktować wszystkich kultów i religii jednakowo lub w ten sam sposób¹¹⁵.

Holenderski biskup Pieter Jan Antoon Moors zaproponował, aby wyciągnąć wnioski z faktu coraz powszechniejszego uznania indywidualnej osobowości. Chodziło mu o zmianę w podejściu do osób świeckich, aby nie traktować ich jako przedmiotów duszpasterskiej troski, ale jako współpracowników, współodpowiedzialnych za misję Kościoła¹¹⁶. Za jego propozycją opowiedział się także – niemal tymi samymi słowami, ale po łacinie (Moors pisał po francusku) – Martien Antoon Jansen¹¹⁷.

Węgierski biskup Lajos Shvoy postulował uroczyste ogłoszenie przez Sobór praw Kościoła, a w szczególności prawa Stolicy Apostolskiej do swobody komunikacji z biskupami, duchowieństwem i świeckimi. Sugerował także uroczystą deklarację prawa i wolności Kościoła – danych mu przez Założyciela – do chrześcijańskiego wychowania dzieci i młodzieży zarówno w szkołach, jak i w stowarzyszeniach religijnych¹¹⁸.

Według jugosłowiańskiego biskupa Petara Čule należy upomnieć się o godność osoby ludzkiej i proklamować nienaruszalne prawa rodziny do wychowywania dzieci, potępiając błędy rasizmu i kultu państwa (*statolatria*)¹¹⁹.

Léon Lommel, biskup Luksemburga, zwrócił uwagę na fakt, że w świetle rozumu naturalnego, potwierdzonego Objawieniem Bożym, głoszone są prawdy o pochodzeniu i naturze osobowej i społecznej człowieka, o jego godności i wolności, które w chrześcijaninie zyskują

¹¹⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 474.

¹¹⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 494.

¹¹⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 500.

¹¹⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 522–523.

¹¹⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 541.

większą szlachetność. Głosi się wynikające z tego prawa i obowiązki w zakresie prowadzenia zdrowego życia w rodzinie chrześcijańskiej i w społeczności, czy to kościelnej, czy państwowej¹²⁰.

Portugalski biskup Domingos da Apresentação Fernandes proponował zdefiniowanie, zgodnie z nauczaniem Kościoła, pojęcia człowieka i jego miejsca w społeczeństwie obywatelsko-polityczno-gospodarczym w świetle wymogów życia chrześcijańskiego. Postulował także ukazanie koncepcji człowieka wobec różnych systemów filozoficznych i naukowych¹²¹.

Antonio Bento Martins Júnior wezwał do roztropności (*modo prudentiori*) w działaniach Kościoła, tak aby państwo nie mogło twierdzić, że jego prawa są naruszane, gdy podejmowane są przez Kościół działania społeczne, charytatywne czy edukacyjne¹²².

Według Emanuele Trindade Salgueiro należy potępić wszystkie totalitaryzmy, które lekceważą prawa osoby ludzkiej, popełniając tym samym zbrodnię przeciwko hierarchii wartości¹²³.

Gilles-Henri-Alexis Barthe z Monaco zaproponował podjęcie następujących kwestii: laickości państwa, praw i obowiązków władzy kościelnej i państwowej, wolności i obowiązków uczonych¹²⁴.

Włoski biskup Adolfo Ciuchini postulował, aby biskupom przyznano większą wolność (*maior libertas*) w zarządzaniu diecezjami¹²⁵. W podobnym duchu wypowiedział się Secundo Tagliabue¹²⁶.

W przekonaniu Carlo Boiardiego Sobór powinien podjąć zagadnienia związane z antropologią. Chodziło mu o podporządkowanie człowieka Bogu i Jego Prawu, rzeczy ostateczne, osobę ludzką i bezkarne gwałcenie najświętszych praw człowieka. Należy zająć się kartą

¹²⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 566.

¹²¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 572.

¹²² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 576.

¹²³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 589.

¹²⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 779.

¹²⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 36.

¹²⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 51.

praw człowieka (*Chartam hominis iurium*) zgodną z Ewangelią, różniącą się uzasadnieniem i treścią w stosunku do dokumentu wydane-go przez ONZ. Postulował także podjęcie problematyki wolności i samowoli (*libertatem et licentiam*) w kontekście rozwiążności, podziałów i kłamstw¹²⁷.

Mario Di Lieto sugerował refleksję nad relacjami między Kościołem a państwem w kontekście tzw. „chrześcijańskiej demokracji”¹²⁸.

Według Giuseppe Placido Marii Nicoliniego należałoby podjąć kwestię praw Kościoła w odniesieniu do kwestii politycznych¹²⁹.

Gioacchino Pedicini proponował przedstawienie prawdziwej nauki Kościoła odnośnie do relacji między państwem i Kościołem. Według niego należałoby ograniczyć zaangażowanie duchownych w kwestie polityczne, zwłaszcza w wybory. Przeciwno wypaczeniom egzystencjalizmu ateistycznego, materializmu i freudyizmu trzeba potwierdzić sens życia według nauki katolickiej, godność osoby ludzkiej, istnienie Boga Stwórcy oraz Jego niewysłowione Ojcostwo i Opatrzność¹³⁰.

Enrico Nicodemo wyraził nadzieję, że Sobór wypowie się w kwestii relacji państwo–Kościół i podejmie zagadnienie tzw. „kompetencji mieszanej” (*competentia mixta*)¹³¹.

Według Innocenzo Alfredo Russo Sobór mógłby zająć się kwestią wolności Kościoła, jego praw, zwłaszcza w relacjach państwa z Kościołem, a także zagadnieniem edukacji religijnej młodzieży¹³².

¹²⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 56.

¹²⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 69.

¹²⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 73.

¹³⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 85.

¹³¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 93. Kwestia podjęta przez Leona XIII w encyklice *Immortale Dei*.

¹³² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 120.

Giacinto Tredici dostrzegł konieczność jasnego i precyzyjnego (*clara et distincta*) opisanie relacji Kościoła z państwem¹³³. Analogiczny postulat zgłosił Raffaele Campelli¹³⁴.

W opinii Pietro Capizziego trwałość małżeństwa jest dobrem wspólnym (*bonum commune*) i dlatego trzeba być ostrożnym w podejmowaniu wyroków o jego nieważności. Z dnia na dzień pojawia się bowiem coraz więcej oskarżeń o nieważność małżeństwa¹³⁵. Postulował także pełną wolność biskupa (*plenam libertatem*) w odniesieniu do beneficjów kapitulnych¹³⁶.

Giuseppe d'Avack sugerował postawienie akcentu na wolność poprzez zakończenie przymuszania do dobrego i religijnego życia przez władze państwowe. W jego opinii konieczna jest silniejsza i bardziej aktywna wiara osobista. Domagał się także wolności słowa i możliwości korzystania z bardziej skutecznych środków propagowania idei (gazety, radio, telewizja), ponieważ oddziałują one na umysły i zmysły¹³⁷.

Dla Giuseppe Marii Palatucciego z nauki o Ciele Mistycznym wynika logicznie, że w państwie katolickim rządzący muszą dostosować swoje postępowanie do nadprzyrodzonych zasad Kościoła, tak aby prawa państwowe nie były w żaden sposób sprzeczne z prawami Kościoła, a raczej żeby harmonijnie współgrały ku większej chwale Bożej i ku pomyślności państwa¹³⁸.

Giuseppe Angrisani postulował potępienie zarówno materializmu ateistycznego, jak i doktryn, które religię, dobre obyczaje i szacunek wobec osoby ludzkiej (*reverentiam erga humanam personam*) kwestionują bądź pomniejszają¹³⁹.

¹³³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 122.

¹³⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 130.

¹³⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 135–136.

¹³⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 137.

¹³⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 145.

¹³⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 162.

¹³⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 169–170.

Armando Fares domagał się prawa Kościoła do wolności zarówno przepowiadania wszystkim Ewangelii Chrystusowej, jak i nauczania chrześcijańskiego w szkołach. Sugerował także podjęcie przez Sobór kwestii relacji między Kościołem a państwem nie tylko na poziomie poszczególnych państw, ale i na poziomie relacji między papieżem a wszystkimi państwami, czy to indywidualnie, czy zbiorowo (jak np. w ramach ONZ)¹⁴⁰.

Sporo miejsca poświęcił on kwestii godności człowieka i płynących z niej konsekwencji. Chodziło mu przede wszystkim o godność chrześcijanina odkupionego przez Chrystusa. Wnioski odzwierciedlają, w przekonaniu Faresa, prawdy, które są współcześnie najbardziej atakowane:

- a) godność osoby ludzkiej pozostaje w sprzeczności z rasizmem, niewolnictwem, oszukiwaniem pracowników w kwestii wynagrodzenia oraz przymusem pracy;
- b) z samej godności człowieka należy jasno wyprowadzić przynajmniej pewne zasady dotyczące troski o ciało, obowiązku ochrony życia, higieny, „sportu” oraz dotyczące troski o duszę i o prawo do poznania prawdy;
- c) godność osoby ludzkiej, odnowionej w Chrystusie przez chrzest, sprzeciwia się wszelkim formom naturalizmu, naturyzmu, nudyzmu, które obrażają świątynię Ducha Świętego¹⁴¹.

Francesco Marchesani postulował uroczyste ogłoszenie i wyjaśnienie obowiązków obywatela wobec państwa i dobra wspólnego (*officia civium erga patriam et bonum commune*), aby wszyscy wiedzieli, że Kościół odwołuje się do prawa naturalnego i boskiego, gdy zachęca obywateli do brania udziału w wyborach, do wykonywania obowiązków w sprawach publicznych zgodnie z doktryną chrześcijańską i dobrym sumieniem¹⁴².

¹⁴⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 178.

¹⁴¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 179.

¹⁴² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 204–205.

Carlo Baldini zwrócił uwagę na fakt, że nauczanie Chrystusa zostało przez niektórych filozofów określone mianem triumfu indywidualizmu, ponieważ dało świadomość godności osoby (*dignitatis personae conscientiam dedit*). A jednak to nauczanie, wraz z prawdziwą godnością osoby jako stworzenia Bożego, odkupionego krwią Chrystusa, daje podstawę pod prawdziwy i pełny porządek społeczny, nie tylko dzięki przykazaniu miłości, ale przede wszystkim dzięki ojcostwu Boga, które jest wspólne dla wszystkich wiernych odkupionych przez Chrystusa¹⁴³.

Roberto Massimiliani postulował wyjaśnienie katolickiej nauki na temat państwa, jego praw i granic, rozumienia chrześcijańskiej wolności (*circa notionem christianae libertatis*), godności osoby ludzkiej oraz praw rodziny w państwie. W jego przekonaniu należałoby także przedstawić doktrynę o relacjach między państwem a Kościołem wraz z zagadnieniem jurysdykcji Kościoła w sprawach cywilnych¹⁴⁴.

Zarówno Francesco Niccoli¹⁴⁵, Giuseppe Franciolini¹⁴⁶, Paolo Carta¹⁴⁷, Giovanni Lucato¹⁴⁸, Giuseppe Stella¹⁴⁹, Gilli Vincenzo Gremigni¹⁵⁰, Domenico Brizi¹⁵¹, Giovanni Rizzo¹⁵², Francesco Orlando¹⁵³, Ettore Baranzini¹⁵⁴, Pacifico Giulio Vanni¹⁵⁵, Pio Agostino Crivellari¹⁵⁶, Giu-

¹⁴³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 213.

¹⁴⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 218.

¹⁴⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 222.

¹⁴⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 230.

¹⁴⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 287.

¹⁴⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 325.

¹⁴⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 355.

¹⁵⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 447.

¹⁵¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 483.

¹⁵² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 568.

¹⁵³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 590.

¹⁵⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 615.

¹⁵⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 617.

¹⁵⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 698.

seppe Ruotolo¹⁵⁷, Giuseppe Carraro¹⁵⁸, Antonio Ravagli¹⁵⁹, jak i Sergio Pignedoli¹⁶⁰ proponowali zajęcie się kwestiami relacji państwo – Kościół. Nie rozwinęli jednak szerzej tej kwestii. Placido Maria Cambiaghi postulował także przedstawienie opracowania historycznego i teoretycznego (*sub aspectu historico et theorico*)¹⁶¹ na temat relacji Kościoła z państwem¹⁶². Pacifico Maria Luigi Perantoni natomiast sugerował sformułowanie w tej kwestii rzeczywistych i jasnych zasad (*principia solida et clara*), a nie przedstawienie opinii jakiegoś socjologa lub teologa¹⁶³. Massimiliano Massimiliani postulował wyłożenie tej kwestii w sposób jasny i uporządkowany (*clara et enucleata*)¹⁶⁴, a Costantino Caminada w sposób krótki i jasny (*brevis et clara*)¹⁶⁵. Analogiczny postulat sformułowania zasad w tej kwestii zgłosił Antonio Torrini, sugerując wprowadzenie rozdziału (*separatio*) między Kościołem a państwem¹⁶⁶. Dla Danio Bologniniego z ukazania tej relacji wynika konieczność potępienia błędu laicyzmu¹⁶⁷.

Charakteryzując nauczanie Kościoła odnośnie do kwestii społecznych – w tym także zagadnienia relacji państwo–Kościół – Felicissimo Stefano Tinivella ocenił, że mamy do czynienia, jak na razie, z ujęciem rozproszonym w różnych dokumentach papieskich i dlatego należałoby dokonać syntezy tej nauki, a także dostosować ją do obecnych warunków¹⁶⁸.

¹⁵⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 702.

¹⁵⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 737.

¹⁵⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 836.

¹⁶⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 849.

¹⁶¹ Termin *theoricus* oznacza także: „badawczy”, „spekulatywny”.

¹⁶² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 238.

¹⁶³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 307.

¹⁶⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 385.

¹⁶⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 592.

¹⁶⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 349.

¹⁶⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 240.

¹⁶⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 240.

Giuseppe Siri zwrócił uwagę na fakt pomniejszenia osoby ludzkiej (*personam humanam minuit*) przez teologię protestancką wypaczającą kwestię grzechu pierworodnego, w odpowiedzi na co Sobór Trydencki (sesja szósta) wziął w obronę osobę ludzką. W przekonaniu kardynała Siriego głęboka przyczyna wszelkich społecznych kontrowersji wiąże się z pojmowaniem osoby ludzkiej i społeczności. Nawet wielu współczesnych katolików nie zrozumiało poprawnie nauki o osobie i dlatego tak nauczają, że w konsekwencji musi to prowadzić do całkowitego zniszczenia ludzkiej wolności i godności (*ad internecionem humanae libertatis et personalis dignitatis necessario pervenire deberent*)¹⁶⁹.

Według Beniamino Ubaldiego istnieje konieczność wiarygodnej deklaracji na temat wolności w odniesieniu do jej pojmowania przez współczesne partie polityczne, także te inspirowane chrześcijaństwem. Pytał także o możliwość pogodzenia wolności z potępieniem liberalizmu zawartym w *Syllabusie*¹⁷⁰.

Giovanni Pirastru postulował jasne sformułowanie nauki Kościoła odnośnie do takich kwestii jak: wolność człowieka, godność, braterstwo, wyjątkowe prawa osoby ludzkiej (*praecipua iura personae humanae*) itp. Są to kwestie, które współcześnie budzą zainteresowanie ludzi¹⁷¹.

Benigno Carrara postulował ukazanie praw i obowiązków w relacjach między państwem a Kościołem, podkreślając, jak wiele jest działań niesprawiedliwych i naruszających prawa Kościoła. Sugerował także jasne określenie, czym jest wolność, moralność, prawo naturalne itp.¹⁷².

Należy zdefiniować i potwierdzić – proponował Costantino Stella – godność i wartość człowieka (*dignitas et valor hominis*), wynikają-

¹⁶⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 304.

¹⁷⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 315.

¹⁷¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 320.

¹⁷² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 321.

ce z jego nieśmiertelnego ducha i wyniesienia do porządku nadprzyrodzonego¹⁷³.

W opinii Domenico Vendoli Sobór mógłby się zająć kwestią wolności Kościoła i jego praw, zwłaszcza w odniesieniu do religijnego wychowania młodzieży¹⁷⁴.

Giovanni Battista Enrico Antonio Maria Montini, późniejszy papież Paweł VI, sugerował z kolei przedstawienie relacji między życiem religijnym a życiem politycznym¹⁷⁵.

Achille Salvucci proponował potwierdzenie przez Sobór katolickiej doktryny na temat natury i celu państwa w obliczu roszczeń dyktatorów. To państwo jest dla obywateli – podkreślał – a nie obywatele dla państwa. Dlatego należy głośno i stanowczo głosić prawo obywatela do pracy, mieszkania, nauki, rozwoju własnej osobowości, realizowania swego powołania, korzystania z minimum dóbr niezbędnych dla godności osoby ludzkiej. Trzeba w sposób szczególny i z mocą potwierdzić obowiązki wobec społeczeństwa, zwłaszcza wobec pracowników, wobec państwa i dobra wspólnego, a także wobec przyszłych pokoleń¹⁷⁶.

W przekonaniu Gilli Vincenzo Gremigniego należałoby potępić kult jednostki, prowadzący niektórych kapłanów do zarozumiałości. Domagają się oni wolności, a wyolbrzymiając jej prawa (*libertatem vindicando eiusque iura exaggerando*), bezczelnie gardzą autorytetem hierarchii i odmawiają jej posłuszeństwa. Wyrazem ich postawy jest także osądzanie słów i czynów biskupów oraz okazywanie im lekceważenia¹⁷⁷.

Lorenzo Basoli postulował, aby Sobór swoim autorytetem uroczyście potwierdził, że Kościół ma prawo do pełnej wolności (*plenam libertatem*) w realizowaniu swego boskiego posłannictwa, które otrzy-

¹⁷³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 334.

¹⁷⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 351.

¹⁷⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 376.

¹⁷⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 388.

¹⁷⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 448.

mał od Chrystusa dla dobra i zbawienia dusz. Upominał się także o wolność Kościoła w obszarze edukacji. Według Basoliego państwo ma obowiązek ochrony przede wszystkim dzieci i młodzieży, zakazując rozpowszechniania wszelkich nieprzyzwoitych treści¹⁷⁸.

Dla Giuseppe Pullano współczesne czasy naznaczone są zbyt wielką wolnością (*nimiae libertatis*). Postulował wprowadzenie większego zhierarchizowania, aby proboszcz miał większe uprawnienia aniżeli wikariusze i inni kapłani w parafii, rektor seminarium aniżeli wykładowcy, a przewodniczący kapituły niż kanonicy i mansjonarze¹⁷⁹.

Antonio Iannucci postulował dookreślenie relacji między Kościołem a państwem. Sprzeciwiając się doktrynie liberalnej i marksistowskiej, należałoby, w jego opinii, podkreślić specyfikę Kościoła jako doskonałej społeczności, mającej swój cel, środki i ludzi, niezależnej od państwa¹⁸⁰.

Według Dino Luigi Romoliego nadszedł optymalny czas, aby na nowo ogłosić pełne prawo narodów do wolności (*plenum ad libertatem ius*). Miał na myśli narody uciskane przez rządy komunistyczne, a także przez jakąkolwiek gorszą formę kolonializmu¹⁸¹.

Antonio Catarella sugerował podjęcie kwestii całkowitej niezależności Kościoła od władzy świeckiej w opozycji do sekularyzmu i etatyzmu¹⁸². Sobór winien zmierzyć się – napisał z kolei Mario Longo Dorni – ze współczesnymi błędami, wywodzącymi się z fałszywego rozumienia człowieka (*ex falsa notione de homine*) oraz kwestionowania praw osoby ludzkiej (*negatis iuribus personae humanae*)¹⁸³.

Emilio Baroncelli proponował zajęcie się kwestią relacji między państwem a Kościołem. Chodziło mu o jasne określenie pojęć, w tym

¹⁷⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 472.

¹⁷⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 511.

¹⁸⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 524.

¹⁸¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 534.

¹⁸² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 536.

¹⁸³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 544.

także terminu „tolerancja”¹⁸⁴. Ten głos podzielił Antonio Mistrorigo, dodając, że chodziłoby o kwestię tolerancji religijnej¹⁸⁵.

W przekonaniu Emilio Biancheriego należy troszczyć się o to, aby we wszystkich dziedzinach ludzkiej działalności zawsze mieć na uwadze świętą godność osoby (*sacra dignitas personae*) i otaczać ją najwyższym szacunkiem¹⁸⁶. To prawdopodobnie jedyny głos z tych, które napłynęły na Sobór, w którym godność osoby określona jest jakimkolwiek przymiotnikiem, w tym wypadku terminem „święta”.

Marcello Mimmi sugerował, aby na nowo przypomnieć prawa wolności religijnej¹⁸⁷. Jego postulat pojawił się w kontekście współczesnych zagrożeń neopogaństwa¹⁸⁸.

Egidio Luigi Lanzo zwrócił uwagę na fakt, że państwo i Kościół to dwie społeczności doskonałe, odrębne i autonomiczne, wywodzące się od Boga. W jego opinii byłoby czymś przydatnym, aby mieć jasne wyobrażenia o ich wzajemnych relacjach, a zwłaszcza o wyższości Kościoła, ponieważ jest on nauczycielem prawdy i prowadzi ludzi do życia wiecznego¹⁸⁹.

W opinii Francesco Orlando – postulującego wolność Kościoła w edukacji – należy w miarę możliwości zakładać szkoły katolickie, do czego potrzebne jest wsparcie ludu chrześcijańskiego i na ile to możliwe władz cywilnych. Trzeba także coraz bardziej rozbudowywać katolickie wydawnictwa: w każdym narodzie powinny ukazywać się nie tylko tygodniki, ale i dzienniki, aby katolicy mieli właściwą świadomość problemów występujących zarówno w porządku religijnym, jak i moralnym¹⁹⁰.

¹⁸⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 560.

¹⁸⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 688.

¹⁸⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 566.

¹⁸⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 573.

¹⁸⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 573.

¹⁸⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 580.

¹⁹⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 592.

Diagnostując współczesne problemy, Giovanni Battista Dal Prà zwrócił uwagę na szerzące się wśród wiernych przekonania głoszące promocję świeckich i uwolnienie się (*libertatem*) od władzy Kościoła w sprawach społecznych i politycznych. Podkreślił, że są one sprzeczne z naturą Kościoła i obalają porządek relacji między hierarchią a świeckimi. Należy zatem mieć nadzieję, że te kwestie zostaną opracowane, ogłoszone i uroczyście przez Sobór potwierdzone¹⁹¹.

Antonio Santin postulował swobodę rodziców w wyborze szkoły. Uznał to za jedną z najważniejszych zasad dotyczących wolności człowieka (*e praecipuis hominis libertatibus*), której należy się nieustannie domagać, ponieważ współczesny system szkolnictwa w wielu częściach świata lekceważy tę zasadę¹⁹².

Do wolności sztuki (*libertas artis*), która nie respektuje zasad moralnych i religijnych, krytycznie odniósł się Giuseppe Ruotolo. Sugerował potępienie tego typu wolności¹⁹³.

Znaczenie i rolę osoby ludzkiej, a zwłaszcza wolności osobistej, należy – w opinii Giovanniego Urbaniego – powiązać ze współczesnymi dyscyplinami wiedzy: psychologią, socjologią, psychoanalizą itp. Sugerował także, aby zająć się prawami i obowiązkami legalnej władzy, wrodzoną równością ludzi, niezależnie od języka, koloru skóry i narodowości. W przekonaniu patriarchy Wenecji trzeba także ukazać naturę i obowiązki różnych grup społecznych: administracji, państwa, partii politycznych, narodów, organizacji międzynarodowych, a także zaprezentować rodzinę (jej prawa, obowiązki, funkcje) w relacji do współczesnego państwa¹⁹⁴.

Francesco Imberti domagał się wolności Kościoła w odniesieniu do partii politycznych. Nie sprecyzował jednak bliżej, na czym miała by ona polegać. Skrytykował demokrację chrześcijańską, która w jego

¹⁹¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 639.

¹⁹² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 696.

¹⁹³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 702–703.

¹⁹⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 719.

przekonaniu przeszkadza w życiu cnotami ewangelicznymi w przestrzeni publicznej. Walka o dobra i zyski kształtuje zachowanie tych, którzy kierują państwem, a społeczeństwo zmierza ku zagładzie¹⁹⁵.

W opinii Carlo Livraghiego istnieje konieczność opisanie relacji między Kościołem a partiami politycznymi¹⁹⁶. Primo Principi z kolei zwrócił uwagę na wpływ sekularyzmu państwowego, który stara się oddziaływać na wszelkie sfery życia religijnego. Takie działanie powinno zostać zamieszczone w nowym *Syllabusie* i potępione¹⁹⁷.

Roberto Ronca zwracał uwagę na problem braku krytycyzmu i przesadę w podejściu do demokracji i etatyizmu, które znajdują odzwierciedlenie w koncepcji władzy państwowej, wolności Kościoła, edukacji i wychowania, klas społecznych, a także moralności publicznej¹⁹⁸.

Józef Gawlina zauważył, że w krajach okupowanych przez komunizm Kościół nie cieszy się wolnością (*libertate non frui*)¹⁹⁹. Zaproponował wypracowanie kodeksu relacji międzynarodowych. Zawierałby on także kwestie związane z relacjami międzyludzkimi (*interhumanas*). W przekonaniu Gawliny Liga Narodów i ONZ utraciły swój autorytet przez brak klarownych zasad. Odwołując się do swoich osobistych doświadczeń z podróży po Afryce i Azji, a także nawiązując do działalności Stolicy Apostolskiej na polu troski o pokój, stwierdził, że ta papieska działalność Kościoła katolickiego zyskała także wielki oddźwięk wśród muzułmanów i pogan. Taki kodeks relacji międzyludzkich i międzynarodowych mógłby zostać zaakceptowany także przez niekatolików²⁰⁰.

¹⁹⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 732.

¹⁹⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 734.

¹⁹⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 757.

¹⁹⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 856–857.

¹⁹⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 865.

²⁰⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 866–867.

1.1.2. Azja

W przekonaniu koreańskiego biskupa Jamesa Vincenta Parady’ego ojcowie soborowi, ponownie wypowiadając się na temat natury, godności i celu człowieka, dadzą nową nadzieję katolikom, którzy obecnie żyją w bardzo trudnych warunkach. Biskup Parady dostrzegał w tym szansę na powrót wszystkich ludzi dobrej woli, w tym także heretyków, do domu Ojca²⁰¹.

Arcybiskup Tokio Peter Tatsuo Doi wśród licznych tematów, którymi winien się zająć Sobór, wymienił także kwestie prawa wolności (*de iure libertatis*). Nie rozwinął jednak szerzej tej tematyki²⁰².

Inny japoński biskup, Johannes Peter Franziskus Ross, podjął się odpowiedzi na pytanie, dlaczego tak niewielkie są efekty działalności misyjnej Kościoła. Przyznał, że od trzydziestu lat dziwi się, dlaczego współcześni misjonarze nie mają takiej samej wolności, jaką mieli misjonarze starożytni, bo przecież jednym i drugim przyświecał ten sam cel – zdobyć świat pogański dla Chrystusa. W jego przekonaniu współczesnym misjonarzom najbardziej przeszkadza prawo pozytywne, które nie istniało w starożytności. Dlatego zasugerował, aby dać misjonarzom taką wolność, jaką mieli starożytni misjonarze (*eadem libertas qua gaudebant antiqui*). Wtedy, jak zaznaczył, można się spodziewać takich efektów ich działalności misyjnej, jakie były w starożytności. Proponował również większą wolność w adaptacji kalendarza do sytuacji lokalnych²⁰³.

Indyjski biskup Frans Simons zwrócił uwagę na fakt, że istnieje szeroko rozpowszechniona opinia, która dystansuje ludzi wobec Kościoła i podsycia niechęć i gniew wobec niego. Chodzi o przekonanie, że Kościół, mając władzę, nie będzie szanował wolności sumienia niekatolików (*Ecclesiam conscientiae acatholicorum libertatem verituras non esse*), lecz będzie ich prześladował i pozbawiał praw, które są nie-

²⁰¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 61.

²⁰² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 85.

²⁰³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 96–97.

zbywalne dla człowieka. Nie daje się wiary obietnicom, które mają na celu usunięcie tych lęków, a składane są przez jednostki. Jeżeli dekretem Soboru Ekumenicznego Kościół potwierdzi takim niekatolikom, że w przyszłości prawa te będą uważane za święte (*iura sacrosancta*), wielka przeszkoda zostanie usunięta²⁰⁴. Trzeba przyznać, zaznaczył Simons, że w przeszłości kwestia ta nie była w pełni zrozumiana ani rozwiązana, w związku z czym sprzeczne opinie i praktyki były szeroko rozpowszechnione zarówno wśród katolików, jak i niekatolików. Do tego należy potępienie Inkwizycji, jej zasad i metod działania. Istnieje ogromna potrzeba jaśniejszego zdefiniowania praw człowieka i mniejszości (*iura hominis et minoritatum*). Biskup Indore przywołał słowa kardynała Giacomo Lercaro na temat tolerancji jako przykład właściwego podejścia. Simons przestrzegał przed zachowywaniem się jak komuniści posługujący się donosicielstwem i przemocą. Takie działania Kościoła prowadziłyby do nienawiści wobec niego. Biskup Indore sformułował w tym kontekście pytania: Czy jest wskazane, aby Kościół lub społeczeństwo uciskało siłą herezje? Czy można porównać krzywdy z korzyściami? Czy wolą Boga jest narzucanie i zachowywanie prawdy za pomocą siły i krzywdy? W przekonaniu Simonsa, nie używając tych środków, Kościołowi udało się nawrócić świat, ale używając ich dla zachowania wiary, zmarnotrawił swoje dzieło²⁰⁵.

Biskup Indore postulował również, aby przyznać biskupom różnych krajów, zwłaszcza w Azji i Afryce, większą wolność i władzę (*maior libertas potestasque*) w zakresie rozwijania własnych obrzędów, dostosowanych do regionalnych wymagań. Dostosowując te obrzędy, należy w miarę możliwości wykorzystać te wielkie modlitwy i lekcje, które już istnieją, spisane w języku łacińskim, bizantyjskim i innych obrządkach²⁰⁶.

²⁰⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 137.

²⁰⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 137–138.

²⁰⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 140.

W przekonaniu Matthew Pothanamuzhiego należałoby poszczególным wierzącym przyznać więcej wolności (*magis libertas*) w zakresie wyboru i zmiany rytu. Powód zmiany rytu musi być jednak, jak zaznaczył, poważny (*gravis*)²⁰⁷.

Andrew Alexis D’Souza postulował jaśniejsze określenie kwestii tolerancji (*de tolerantia*) wobec niekatolików²⁰⁸. Nie rozwinął jednak szerzej tej kwestii.

Sebastian Valloppilly sugerował przyznanie większej wolności (*libertas amplior*) w dostosowaniu liturgii katolickiej do charakteru kulturowego i religijnego narodów żyjących poza Europą²⁰⁹. Ten sam postulat, dokładnie tymi samymi słowami, sformułował Athanasios Cheriyan Polachirakał²¹⁰.

Chociaż wielu, szczególnie na terenach misyjnych i tam, gdzie dozwolona jest tolerancja dla wszystkich religii (*ubi tolerantia omnium religionum permittitur*), twierdzi, że wszystkie religie są różnymi drogami prowadzącymi wyznawców tych religii do prawdziwego Boga, to – jak zaznaczył George Alapatt – zadaniem katolików jest udowodnienie fałszywości ich twierdzeń i głoszenie, że religia katolicka spośród tak wielu religii jest jedyną prawdziwą religią objawioną przez Boga. Ponieważ przekonanie innych o tym nie jest łatwym zadaniem, katolicy muszą uważać, aby postępować rozważnie i bez obrazy (*prudenter et sine offensione*). Z jednej strony wyznawcy innych religii twierdzą, że ich religia jest starsza od chrześcijaństwa. Z drugiej natomiast strony protestanci utrzymują, że reforma religii katolickiej jest uzasadniona. Najlepszym sposobem działania w takiej sytuacji jest według Allapatta wspieranie przyjaznych relacji, wprowadzanie braterskiej dyskusji oraz zabieganie o to, aby powstały kosmopolityczne stowarzyszenia, które sprzyjałyby bliskim więziom między wyznaw-

²⁰⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 151.

²⁰⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 192.

²⁰⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 201–202.

²¹⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 206.

cami różnych religii. Takie działania pozwolą zapobiec niszczącemu wpływowi komunizmu na wspólnoty wierzących w Boga²¹¹.

Indonezyjski biskup Willem Schoemaker nie tylko przesłał szereg propozycji tematycznych, ale także zasugerował sposób ich procedowania oraz podział na tematyczne grupy robocze. Postulował pewną „nieformalność i wolność” (*informalitas et libertas*) w dyskusjach, zwłaszcza w tzw. „sekcjach roboczych”. To w jego przekonaniu wpłynie na spokój ducha ojców i nie zaszkodzi synowskiemu posłuszeństwu, a w ostatecznym rozrachunku pozwoli na osiągnięcie pewnego kompromisu, drogi środka między postępowymi i konserwatywnymi ojcami soborowymi²¹². W sekcji poświęconej relacjom Kościoła ze światem współczesnym biskup Purwokerto zasugerował, aby jedna podsekcja zajęła się kwestiami relacji państwa z Kościołem, a inna – współpracą Kościoła z instytucjami międzynarodowymi²¹³. Na koniec swojej bardzo długiej wypowiedzi przypomniał starożytne adagium: „w tym, co konieczne, jedność, w kwestiach wątpliwych wolność, a we wszystkim miłość” (*In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*)²¹⁴.

Herculanus Joannes Maria van der Burgt zasugerował, aby okazywać sobie większy szacunek zarówno we wspólnocie kościelnej, jak i w stosunku do niekatolików, unikając „mentalności administracyjnej lub biurokratycznej”, tak znieawidzonej przez współczesnych ludzi²¹⁵.

Filipiński biskup Antonio Floro Frondosa proponował, aby kapłan zabiegał o utrzymanie dobrych stosunków z urzędnikami państwowymi, pomimo rozdziału Kościoła od państwa²¹⁶.

Irański biskup John Baptista Apcar zwrócił uwagę na zjawisko utożsamiania narodu z Kościołem przez niektóre Kościoły chrześcijańskie. To prowadzi do traktowania religii chrześcijańskiej jako ba-

²¹¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 210.

²¹² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 245.

²¹³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 249.

²¹⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 251.

²¹⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 273.

²¹⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 287.

stionu autonomii narodowej. Z tego powodu wszystko, co obce religii, wydaje się zagrażać dobru publicznemu i sprzyja ograniczaniu wolności. Zasugerował, aby na Soborze podjęto konkretne działania, które pozwolą niekatolikom ukazać papieża jako osobę, której zadaniem jest troska o bezpieczeństwo całego Kościoła, nie wyrządzając szkody niczyjej wolności (*afferre detrimentum civili eorum libertati*) ani nie wykorzystując władzy do stosowania przymusu (*coercitionem*)²¹⁷.

Delegat apostolski w Palestynie Giuseppe Maria Sensi zaproponował, aby podjął kwestię relacji między państwem a Kościołem, zarówno w perspektywie teoretycznej, jak i praktycznej. Dostrzegając pewne zamieszanie w relacjach z innymi Kościołami chrześcijańskimi w kwestii współpracy i udzielania sakramentów, a także oczekiwania większej wolności w tych obszarach, widział konieczność zajęcia się przez Sobór tą problematyką²¹⁸.

Strach przed dyscypliną kościelną, a przede wszystkim panujący na Wschodzie duch wolności i niezależności (*necnon e spiritu libertatis et independentiae*) w przekonaniu Vincenta Gelata stanowią spore utrudnienie dla jedności chrześcijan. Postulował konieczność ograniczenia nadmiernej swobody (*nimia libertas*) w doborze stroju duchownego, poza wyjątkami²¹⁹.

Chiński biskup Federico Melendro y Gutiérrez zwrócił uwagę na panujące w państwach tendencje, które w pewnej mierze dzielą sami katolicy. Państwa wyznają sekularyzm, katolicy natomiast kwestionują obowiązki państwa wobec Boga i Kościoła. Wydaje się im, że takie obowiązki są nie do pogodzenia z obecnymi czasami, ale były raczej właściwe dla średniowiecza. Kwestie religijne, jako że należą do najgłębszych pokładów sumienia, są przemilczane pod pretekstem miłości i niewzniecania niepokojów. Skutkiem jest publiczne zapomnienie o Bogu, co przyczynia się do obojętności religijnej. W tym

²¹⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 351–352.

²¹⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 441.

²¹⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 443–444.

kontekście wydaje się rzeczą wielkiej wagi – zaznacza Melendro – aby wyłuszczyć i chronić poprawne nauki o publicznych prawach Boga i Kościoła²²⁰.

Lorenzo Bianchi postulował uroczyste potwierdzenie statusu i znaczenia osoby (indywidualnego człowieka), a także rodziny w społeczeństwie, mając na uwadze samą naturę człowieka, naturę społeczeństwa, naturę pracy, potrzeby społeczne i ekonomiczne, prawa państwa, a także panujący w niektórych państwach totalitaryzm²²¹.

W bardzo rozbudowanym *votum* Ferdinando Fulgencio Pasini zaproponował podjęcie przez Sobór zagadnienia praw i obowiązków wynikających z prawa naturalnego oraz nauki Kościoła: osoby ludzkiej, rodziny, państwa, władz. Prawa i obowiązki powinny zostać krótko i jasno wyjaśnione. Przedmiotem refleksji powinny być także odniesienia Kościoła do: pokoju między ludami i narodami, miłości wobec ojczyzny, prawa każdego narodu do wolności politycznej, sposobu rządzenia w narodach, jedności i traktatów między narodami, a także przesadnego nacjonalizmu²²².

Na korzyści płynące z dania katolickim teologom umiarkowanej i racjonalnej wolności (*Moderata quaedam et rationabilis libertas*), przy zachowaniu dogmatu i Magisterium Kościoła, zwrócił uwagę Zenón Arámburu Urquiola. Taka wolność przyniosłaby dobre rezultaty w relacjach zarówno ze świeckimi intelektualistami, jak i protestantami i schizmatykami. Stałoby się tak, o ile ich rola nie byłaby ograniczona z racji przymusu przynależności do określonej szkoły²²³.

Edouard Gabriel Quint zaproponował opracowanie przez Sobór Konstytucji o Kościele katolickim. Jedną z zawartych w niej kwestii powinny być fundamentalne prawa człowieka²²⁴.

²²⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 472.

²²¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 495.

²²² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 552.

²²³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 574.

²²⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 605.

1.1.3. Afryka

Joseph Gotthardt, biskup Windhoek w Namibii, przypomniał zasadę św. Augustyna o jedności w kwestiach koniecznych, wolności w tym, co budzi wątpliwości, miłości we wszystkim. Pojęcie wolności w kontekście spraw budzących wątpliwości zaaplikował do kwestii kultu i języka liturgicznego. W przekonaniu Gotthardta należałoby rozważyć możliwości adaptacji pewnych tradycji do liturgii. Jako przykład podał to, co się stało w Chinach i Japonii. Być może, zaznaczył, można byłoby rozważyć diakonat dla świeckich (*diaconatus laicus*) w celu nauczania wiernych i udzielania niektórych sakramentów i sakramentaliów²²⁵.

Bertrand Lacaste z Algierii zwrócił uwagę na fakt, że godność człowieka, nadana mu przez Boga, wymaga, aby miał on minimum własności prywatnej i minimum wolnej inicjatywy. W takim stopniu, w jakim społeczeństwo zapewnia to podwójne dobro dla wszystkich, wypełnia ono wolę Bożą; ale jeśli, jako system, obficie przyznaje niektórym to, czego odmawia innym, do nieuniknionych naturalnych nierówności dodaje inne nierówności, które są niesprawiedliwością²²⁶.

Według Manuela António Piresa z Angoli należałoby poprawić dokument ONZ o prawach człowieka, ponieważ nie bierze pod uwagę nadprzyrodzonego celu człowieka²²⁷.

Kameruński biskup René Marie Graffin postulował potępienie komunizmu, ponieważ rozwój nauk technicznych, z którego słynie ZSRR, porusza umysły Afrykańczyków tak głęboko, że pojawiają się opinie, że komunizm nie jest taki zły. Przecież Rosja z jednego z najmniej rozwiniętych regionów stała się kwitnącym krajem. Głoszenie doktryny, w przekonaniu zwolenników komunizmu, ma na celu odwrócenie uwagi, aby uniemożliwić osiągnięcie pełnej wolności (*ad plenam libertatem*) przez odrzucenie pomocy Zachodu. Przyznają,

²²⁵ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 36.

²²⁶ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 113.

²²⁷ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 126.

że komunizm został potępiony przez papieża, ale papież są ludźmi Zachodu²²⁸.

Kongijski biskup Alphonse Verwimp zaproponował sformułowanie przez Sobór zasad regulujących relacje między Kościołem a państwem²²⁹. Podobny postulat sformułował Richard Cleire, sugerując promulgowanie jakiegoś dekretu na ten temat²³⁰. O jaśniejsze i precyzyjniejsze (*clarius et pressius*) sformułowanie nauki Kościoła w tej kwestii zaapelował kenijski arcybiskup John Joseph McCarthy. W jego opinii kwestia ta budzi wiele kontrowersji²³¹.

François-Emile-Marie Cléret de Langavant, biskup wyspy Reunion, zwrócił uwagę na pojawiające się nowe prądy myślowe. Według niektórych w wychowaniu dzieci należy odrzucić nawet słowa „poświęcenie”, „pokuta”, „skrucza”, „rezygnacja”; są one „czysto negatywne”, a wszystko musi zmierzać w kierunku wywyższenia ludzkiej wolności i osobowości (*ad exaltationem libertatis et personalitatis humanae*), aby zniszczyć wszelki kompleks niższości. Należy zauważyć, pisze dalej de Langavant, że nierzadko wyznający taką naukę odnośnie do wychowania, sami są w życiu prywatnym czystymi i uczciwymi chrześcijanami, a nawet pokornymi kapłanami, ludźmi modlitwy i poświęcenia²³².

Na konsekwencje zbyt bliskich relacji między państwem a Kościołem zwrócił uwagę biskup z Liberii John M. Collins. Przestrzegął przed finansową zależnością od państwa, która, w jego opinii, prowadzi do antyklerykalizmu, obecnie nieznanego w Afryce. Dlatego Kościół powinien podejmować działania, aby stać się samowystarczalnym i niezależnym finansowo od państwa²³³.

²²⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 132.

²²⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 151.

²³⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 176.

²³¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 258.

²³² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 244.

²³³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 271.

Analizując dokumenty Kościoła, Angel Martínez Vivas z Madagaskaru zauważył pewne uprzywilejowanie duchowieństwa diecezjalnego w stosunku do zakonnego. W realiach afrykańskich ludzie jednak bardziej ufają zakonnikom. Z tego powodu, według Martíneza Vivasa, pożądane jest usunięcie wszelkich przepisów, które bezpośrednio lub pośrednio uniemożliwiają wstęp do jakiegokolwiek instytutu zakonnego, tak aby seminarzyści mieli w tym zakresie pełną wolność (*plena libertas*)²³⁴.

Mauretański biskup Louis-François-Bienaimé-Amedée Lefèvre zwrócił uwagę, że Stolica Apostolska, zwłaszcza w ostatnich latach, okazała się skłonna do szczerego przyjęcia ludzkich „wartości” (*valores humanas*) i uważnego przyjrzenia się niezliczonym problemom i niepokojom ludzi obecnych czasów. Pozostaje jednak nawrócić umysły wielu wierzących, a także księży, aby podążali tymi krokami. Sobór daje opatrnościową okazję, aby potwierdzić, że „nic, co ludzkie, nie jest mu obce” (*nihil humanum alienum esse*): wiedza, umiejętności, wszelkiego rodzaju postęp i chęć bycia jednymi z najbardziej zaangażowanych na rzecz rozwoju osoby ludzkiej i uwolnienia jej (*ad personam promovendam humanam et liberandam*) zarówno od wszelkich cierpień, jak i od wszelkich form niewoli, czy to w domu, czy w pracy, czy wreszcie w relacjach między narodami. Roztropny i stanowczy dokument (*declaratio*) pozwoliłby należycie ukazać zawsze skuteczną i aktywną wartość Ewangelii, a wszyscy głosiciele Ewangelii powinni z większą ufnością świadczyć, że Chrystus żyje dzisiaj dla zbawienia i sprawiedliwego wyzwolenia wszystkich ludzi (*ad salutem iustamque liberationem omnium hominum*). Jest oczywiste, że chrześcijaństwo we wszystkich regionach, gdzie istnieje katolicyzm, pełni zapału i gorliwości, tęsknią za tego rodzaju „deklaracją”, która bardzo pomogłaby ich działalności apostołskiej²³⁵.

²³⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 300.

²³⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 306.

Francisco Aldegunde Dorrego zauważył, że istnieją pisarze katolicki, którzy bronią oddzielenia (*separatio*) państwa od Kościoła, a co za tym idzie, sekularyzacji państwa, jako bardziej zgodnej z nowoczesną mentalnością. Z powodu wszechwładzy państwa osoba ludzka (*persona humana*) musi znosić wiele nadużyć w odniesieniu do swoich praw i godności (*in suis iuribus vel dignitate*). Chodzi o takie kwestie jak: eutanazja, systematyczna sterylizacja, sztuczne zapłodnienie, płodność, regulacja urodzeń (kontrola urodzeń). Choć te kwestie zostały jasno przedstawione przez papieży, to jednak warto byłoby ponownie je rozważyć i doprecyzować. Ileż przestępstw – pisze Aldegunde Dorrego – popełnia się pod pozorem dobra wspólnego (*sub specie boni communis*)²³⁶.

Votum nadesłane przez Sebastião Soares de Resende z Mozambiku ma charakter konspektu zawierającego szereg punktów, które należałyby omówić. W części poświęconej teologii przeznaczenia człowieka na tle ideologii komunizmu w podpunkcie podejmującym zagadnienie doczesnego przeznaczenia człowieka znajduje się paragraf zatytułowany: „wolność osoby ludzkiej” (*Libertà della persona umana*)²³⁷. Kwestia jest jedynie sygnalizowana bez szerszego omówienia.

Custódio Alvim Pereira postulował większą wolność biskupów (*augeatur libertas Episcoporum*) w zarządzaniu dobrami materialnymi. Chodziło mu o możliwość przeznaczania ich na rzecz ubogich lub na różne pobożne cele²³⁸.

W przekonaniu egipskiego arcybiskupa Silvio Angelo Pio Oddiego pewna decentralizacja w sprawach administracyjnych, pozostawiająca biskupom większą wolność (*una maggiore libertà*), nie byłaby nie na miejscu²³⁹.

²³⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 318–319.

²³⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 324.

²³⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 331.

²³⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 394.

Kwestię relacji państwa z Kościołem podjął rodezyjski biskup Aloysius Haene. Zauważył, że współcześnie nawet na kontynencie afrykańskim powstaje niemało nowych państw, które przejmują władzę. To rodzi poważne konflikty pomiędzy tubylcami a cudzoziemcami pochodzącymi z Europy. Wielce pożądana byłaby uroczysta deklaracja praw każdego narodu (*declaratio iurium naturalium cuiusvis gentis*), a także instrukcja na temat stosunków między państwem a Kościołem. Należałoby – pisze dalej Haene – potwierdzić prawa Kościoła dotyczące wychowania dzieci chrześcijańskich, zwłaszcza w państwach, w których występuje kilka religii²⁴⁰.

Edoardo Mason z Sudanu zaproponował gruntowne rozważenie kwestii wolności człowieka (*de humana libertate*) zwłaszcza w kwestiach oświaty, sztuki i kultury. Chodziłoby o wyeksponowanie błędów współczesnego społeczeństwa związanych np. z kultem państwa (*statuslatria*). Mason sugerował także, aby wszyscy wierni dowolnego obrządku mogli cieszyć się swobodą (*libertate fruuntur*) uczestniczenia w obrzędach Kościoła powszechnego²⁴¹.

Ponieważ duch, który obecnie nazywa się „demokratycznym”, rozprzestrzenia się daleko i szeroko, a w wielu przypadkach przekracza granice, tak że ludzie sprawujący władzę ani nie są szanowani, ani nie okazuje się im posłuszeństwa, wydaje się właściwe – pisze w swoim *votum* Agostino Baroni – aby głosić i potwierdzać zasady nauki Kościoła odnośnie nie tylko do zależności od prawnie ustanowionej władzy (*dependentiam ab auctoritate legitime constituta*), ale także praw obywateli, tak aby zarówno sprawujący władzę, jak i ich poddani znali i przestrzegali swoich praw i obowiązków. Deklaracja ta wydaje się właściwa również dlatego, że niektóre rządy tyrańskie całkowicie ignorują prawa obywateli, w związku z czym poszczególni obywatele

²⁴⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 410.

²⁴¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 453–454.

lub większość z nich doznaje wielu krzywd ze strony samego rządu w tym, co odnosi się do praw osoby (*iura personae naturalia*)²⁴².

W opinii Owena McCanna, arcybiskupa Cape Town, konieczna byłaby deklaracja przeciwko rasizmowi, aby bronić godności każdego człowieka jako dziecka Bożego i brata Chrystusa (*dignitas uniuscuiusque hominis tamquam filii Dei et fratris Christi*). Należałoby także uroczyście ogłosić prawa każdego człowieka w życiu gospodarczym, społecznym i politycznym²⁴³.

Denis Eugene Hurley z Durbanu postulował z kolei zajęcie się kwestiami relacji między Kościołem a państwem oraz zagadnieniem wolności człowieka (*de libertate humana*) wobec żądań Kościoła oraz władz państwowych²⁴⁴.

Według Gerarda Marie Franciscusa van Velsena z Kroonstad należałoby zbadać relacje między Stolicą Apostolską a ordynariuszami miejsca i przyznać tym ostatnim większą wolność (*maiolem libertatem*) w kwestiach dyscyplinarnych. Takie uprawnienia pozwoliłyby uwzględnić specyfikę warunków lokalnych. Jedność, jak zaznaczył van Velsen, nie zawsze zakłada jednolitość²⁴⁵.

Arcybiskup Pretorii John Colburn Garner postawił problem wolności religijnej i praw człowieka. Odwołał się do sytuacji panujących w różnych krajach. Obecnie w państwach niekatolickich – pisał Garner – mniejsze wspólnoty katolickie (tzw. „mniejszości katolickie”) cieszą się wolnością religijną (*libertate religiosa gaudent*). Jak twierdzą jednak niekatolicy, w niektórych regionach katolickich religie niekatolickie są zakazane. Stąd też niekatolicy domagają się „praw człowieka” (*iura humana*), aby praktykować, a nawet propagować swoją religię (*religionis eorum exercendi vel etiam propagandi*). Arcybiskup

²⁴² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 462.

²⁴³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 536.

²⁴⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 538.

²⁴⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 543.

Pretorii nie zaproponował rozwiązania tej kwestii, a jedynie postawił pytanie, co należy w takiej sytuacji powiedzieć²⁴⁶.

1.1.4. Ameryka Północna i Środkowa

Kanadyjski biskup Edward Quentin Jennings podjął kwestię praw oraz obowiązków ludów, osób, które dzierżą władzę, a także grup walczących o wyzwolenie (*ad liberationem luctantur*)²⁴⁷. Nie rozwinął jednak szerzej tej kwestii.

Kardynał Paul-Émile Léger zwrócił uwagę na zagadnienie tolerancji religijnej w kontekście napięć między katolikami i protestantami. Według arcybiskupa Montrealu w krajach demokratycznych, które pozwalają na wolność religijną (*liberté religieuse*), gdy katolicy są w mniejszości, Kościół odwołuje się do konstytucji tych krajów, aby domagać się swoich pełnych praw i przywilejów. Zarazem, w krajach z katolicką większością ucieka się do własnych formuł („prawda i błąd nie mogą mieć równych praw”) i pojawiają się opinie, że odmawia protestanckiej mniejszości jej praw i przywilejów. Przemyslenie katolickiego nauczania o tolerancji należy sumieniu każdej osoby, a także rewizja *Syllabusa* papieża Piusa IX odnośnie do relacji Kościół–państwo i tolerancji religijnej w świetle sytuacji w XX wieku, pomogłoby wyjaśnić problem i przekonać protestantów o szczerości katolików. Kwestia ta, według Légera, nurtuje wielu katolików²⁴⁸.

W przekonaniu Josepha Albertusa Martina istnieje potrzeba wyraźnego określenia nauczania Kościoła odnośnie do ewolucjonizmu. W tym celu konieczne jest – odnośnie do początku pierwszego człowieka i interpretacji pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju – wyraźne wskazanie kwestii należących do depozytu wiary i tych, co do których istnieje wolność opinii (*liberae opinionis*). Martin dostrzegł także

²⁴⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 555–556.

²⁴⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septentrionalis et Centralis*, s. 21.

²⁴⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septentrionalis et Centralis*, s. 45.

potrzebę wskazania zasad, które rządzą relacjami między państwem a Kościołem. Miał na myśli zasady usprawiedliwiające zaangażowanie Kościoła w pewnych okolicznościach w porządek polityczny²⁴⁹.

Maurice Roy postulował przedstawienie przez Sobór prawdziwego rozumienia tolerancji (*de vero conceptu Tolerantiae*), godności osoby ludzkiej (*de dignitate personae humanae*) i prawdziwej wolności (*de vera libertate*). Właściwie rozumiana tolerancja polega, według arcybiskupa Quebecu, na zachowaniu wszystkiego, co należy do doktryny katolickiej odnośnie do obowiązku wiary w prawdę objawioną i niewspółpracowania w procesie szerzenia herezji. Postulował jednak bardziej otwarte potwierdzenie zmysłu Kościoła zarówno w kwestii nienarzucania wiary siłą, jak i uznania szczerości wielu, którzy jeszcze nie doszli do pełnego poznania prawdy. Ponieważ to, czego naucza się w *Syllabusie* Piusa IX o wolności i postępie, przeciwnicy Kościoła często interpretują w bardzo wąskim znaczeniu i fałszywie, pisze dalej Roy, trzeba dokonać odpowiedniej syntezy nauczania katolickiego o godności osoby ludzkiej, o ochronie prawdziwej wolności, a także o trosce o autentyczny postęp całego społeczeństwa ludzkiego²⁵⁰.

Maurice Baudoux proponował danie kapłanowi odpowiedniej władzy ważnego spowiadania każdej osoby, która do niego przyszła, także w pociągu, w autobusie i w samolocie. Takie uprawnienia dla spowiedników miałyby, według Baudoux, zachęcać do częstego i swobodnego (*liberam*) przystępowania do sakramentu pokuty²⁵¹.

Według Gérard-Marie Coderre potrzebne są dokładne normy dotyczące tolerancji odnoszące się do relacji między osobami różnych wyznań. Zasady muszą być dobrze określone, a miejscowi ordynariusze powinni mieć uprawnienia do stosowania ich zgodnie ze specyfi-

²⁴⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 61–62.

²⁵⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 74.

²⁵¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 83.

ką każdego narodu lub regionu. W szczególności należy precyzyjnie zdefiniować *communicatio in divinis*, aby było wiadomo, jak postępować w konkretnych sytuacjach. Coderre miał na myśli np. publiczne uroczystości ku czci żołnierzy poległych na wojnie, poświęcenie budynków użyteczności publicznej, spotkania ekumeniczne²⁵². To samo niemal tymi samymi słowami postulowali Joseph Alfred Langlois²⁵³ i Valérien Bélanger²⁵⁴.

Georges Cabana sugerował podjęcie przez Sobór szeroko wspólnie dyskutowanej kwestii ewolucjonizmu. Należałoby w jego przekonaniu jasno i wyraźnie (*evidenter et clare*) określić, co należy do depozytu wiary, a w jakich kwestiach dopuszczalna jest wolność opinii (*liberae opinionis*)²⁵⁵.

William Mark Duke i Martin Michael Johnson zwrócili uwagę na pojawiające się zarówno w obszarze myślenia, jak i działania błędne tendencje do całkowitego podporządkowania jednostek i rodzin państwu. Nawet w krajach demokratycznych ludzie nie znają swojej naturalnej godności (*dignitatem*) ani podstawowych praw (*iura naturalia fundamentalia*) nadanych im przez Stwórcę. Państwo jest wyobrażane jako strażnik wszystkich praw człowieka (*iurium omnium humanorum*). Dlatego – piszą Duke i Johnson – proponuje się opublikowanie syntezy praw jednostki i rodziny (*iurium individualis personae atque familiae edatur synthesis*), która powinna być inspiracją i wzorem dla ludzi ze wszystkich narodów. Duchowieństwo i wierni są wdzięczni za wiele głębokich encyklik papieży na temat tej poważnej sprawy. Niemniej jednak wydaje się, że wielu domaga się skoordynowanego

²⁵² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 95.

²⁵³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 124.

²⁵⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 151.

²⁵⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 109.

i uporządkowanego potwierdzenia podstawowych praw, które stanowią przywilej odnoszący się do wolności rodzaju ludzkiego²⁵⁶.

Sporo miejsca relacji między Kościołem a państwem poświęcił w swoim *votum* Sebastiano Baggio. Jest to w jego przekonaniu kwestia, która od ponad stu lat niepokoi i dzieli katolików, nie wyłączając samych duchownych, teologów i prawników, a nawet niektórych członków hierarchii. Mamy do czynienia z kontrowersją zarówno doktrynalną, jak i praktyczną. Niektóre kraje, w opinii Baggio, nie zasługują na miano katolickich, chociaż takimi się mieniają. Ich konstytucje i prawa są bowiem bezbożne, tak że przyznają wszystkim wyznaniom te same prawa co Kościołowi, bez żadnego rozróżnienia. Stąd też do dyskusji są kwestie: religii utożsamianej z państwem, państwa wyznaniowego oraz tolerancji i pluralizmu; zgodnego z prawem związku Kościoła i państwa albo umowy, separacji obu, czy też przyjacielskiego współżycia; demokratycznego systemu rządów albo absolutnego czy też dyktatury²⁵⁷.

Martin Joseph-Honoré Lajeunesse pytał, czy nie należałoby zadbać o wolność sumienia (*libertati conscientiae*) zakonnic, umieszczając konfesjonały w tylnych częściach miejsc modlitwy, aby zapewnić przy sakramencie pokuty jak największą wolność psychologiczną (*maxima cum libertate psychologica*). Dzięki temu penitentki nie musiałyby na oczach całej wspólnoty ujawniać, że potrzebują rozgrzeszenia. Idąc tym samym torem myślenia, pytał: Czy w celu pewniejszej ochrony tej wolności (*libertatem securius tuendam*) nie byłoby wskazane utworzenie w domach zakonnych w rozmównicach lub w miejscu łatwiej dostępnym i oddalonym od oczu innych sióstr konfesjonału,

²⁵⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 128.

²⁵⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 142.

w którym siostry zakonne mogły prosić o sakrament pokuty u okazjonalnego spowiednika w sposób bardziej dyskretny i bezpieczny²⁵⁸.

Léo Blais postulował podjęcie kwestii wolności oraz chrześcijańskiej demokracji. Istnieje bowiem tak wiele błędnych przekonań, że teorie te, jak zaznaczył, mogą mieć poważne konsekwencje²⁵⁹.

Meksykański arcybiskup Fortino Gómez León proponował opisanie stosunków między Kościołem a państwem oraz kompetencji Kościoła w sprawach dotyczących państwa i państwa w sprawach kościelnych, biorąc pod uwagę nierzadką nielegalną interwencję państwa w sprawach kościelnych, a także zmieniającą się postawę wielu rządów wobec Kościoła. Sugerował także określenie właściwego rozumienia polityki i opisanie kompetencji Kościoła i państwa w tej kwestii²⁶⁰.

Kardynał José Garibi y Rivera ubolewał w swoim *votum* nad zbyt swobodną (*nimio liberior*) interpretacją ksiąg historycznych Starego Testamentu. Krytycznie oceniał powoływanie się na autorytet Papiejskiej Rady do Spraw Biblijnych dla uzasadnienia błędnych tez²⁶¹.

Szczegółowo i wieloaspektowo kwestię relacji Kościoła z państwem przedstawił Manuel Jerónimo Yerena y Camarena. Wśród powodów, dla których należałoby to zagadnienie podjąć, wymienił następujące: praktyczne zapomnienie o definicji wiary zawartej w bulli Bonifacego VIII (*Unam sanctam*), zamieszanie terminologiczne, coraz wyraźniejsza tendencja do przekształcania we właściwą doktrynę Kościoła tego, co jest jedynie praktycznym rozwiązaniem problemu moralnego, potrzeba jasnych doktryn, dostosowanych do współczesnego faktu braku jedności wiary obywateli lub większości obywateli narodu

²⁵⁸ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 148–149.

²⁵⁹ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 156.

²⁶⁰ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 165–166.

²⁶¹ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 204.

oraz do konstytucji i organizacji politycznej współczesnych państw, potrzeba ogólnych i uniwersalnych praw w tej sprawie. Biskup Huejutla zwrócił uwagę na wolność i suwerenność Kościoła (*la libertad y soberanía de la Iglesia*), a także jego niezbywalne prawa (*sus derechos inalienables*). Yerena y Camarena proponował poszukanie odpowiedzi na pytania o kwestie dobra wspólnego, o stosunek Kościoła do braku jedności wiary wśród obywateli, o zagadnienie edukacji w obliczu praw rodziców i uzupełniającej funkcji państwa. Być może zbadanie i rozwiązanie tych i innych sugestii (biskup Huejutla postawił jeszcze szereg pytań o kwestie gospodarcze oraz polityczne) mogłoby uczynić stosunki między Kościołem a współczesnymi państwami o wiele bardziej serdecznymi i doprowadzić zarówno katolików, jak i niekatolików, do znacznie bardziej duchowej i doskonałej wiedzy, że Kościół Jezusa Chrystusa ma na celu troskę o dusze, a jako środek do ich zbawienia wykorzystuje „rzeczy” tego świata²⁶².

Według Ferdinando Ruiza y Solózarno istnieje konieczność podjęcia kwestii Kościoła, państwa i ich wzajemnych relacji, zarówno teoretycznie, jak i praktycznie. Trzeba to uczynić w taki sposób, aby wierni mogli bardzo łatwo zrozumieć naukę i zastosować ją w praktyce. Należy tę doktrynę zbadać w świetle współczesnych warunków życia ludzi. Ruiz zaproponował omówienie następujących zagadnień:

- a) Boskie, jedyne i wyłączne prawo dla religii prawdziwej oraz odmowa tego samego prawa dla religii fałszywych;
- b) samo społeczeństwo obywatelskie, choć doskonałe i w swoim porządku najwyższe, jest jedynie środkiem dla zbawienia dusz;
- c) bardzo ważnym problemem jest edukacja dzieci i młodzieży;
- d) monopol edukacyjny państwa, zamierzony i nie w pełni zrealizowany w kilku krajach;
- e) ogromny i bardzo trudny problem, który mamy na myśli, gdy mówimy o „problemie społecznym”;

²⁶² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 217–218.

- f) problem gospodarczy, zarówno krajowy, jak i międzynarodowy;
- g) prawa obywateli każdego narodu (*iura civium in unoquoque populo*) do zajmowania się sprawami państwowymi²⁶³.

Arcybiskup Yucatánu postulował także wolną i nieskrępowaną (*libera ac expedita*) możliwość każdego chrześcijanina do bezpośredniego i natychmiastowego zwracania się w każdym przypadku do Stolicy Apostolskiej. Według Ruiza y Solózarño należy skorygować prawo kanoniczne, tak aby prawa i bezpieczeństwo wiernych (*iura christifidelium atque securitas*), zwłaszcza w wykonywaniu władzy sądowniczej przez biskupów, pozostawały coraz mocniejsze i zostały dostosowane do realiów i obiektywnych okoliczności rzeczywistego życia²⁶⁴.

José de Jesús Clemens Alba Palacios zasugerował działania na rzecz obrony wolności (*in defensione libertatis*) rodziców i Kościoła w odniesieniu do religijnego wychowania dzieci. Proponował skoordynowanie działań na rzecz zapewnienia skutecznej ochrony lub odzyskania przez katolików ich podstawowych praw (*essentialia iura*) zarówno w porządku religijnym, jak i czysto ludzkim²⁶⁵.

Charles Pasquale Greco z USA postulował, aby duchownym anglikańskim, którzy przejdą na katolicyzm i przyjmą święcenia kapłańskie, przyznać swobodę prowadzenia życia małżeńskiego i rodzinnego (*libertate vitam matrimonialem et familialem degendi*), jeśli już są w związku małżeńskim. Takie ustępstwo dałoby wielki impuls do konwersji dla duchownych²⁶⁶.

²⁶³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 241.

²⁶⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 241–242.

²⁶⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 253.

²⁶⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 268.

Arcybiskup Bostonu Richard James Cushing zwrócił uwagę na konieczność podjęcia kwestii relacji między Kościołem a państwem, ponieważ pojawiają się w tym zakresie niepokojące kontrowersje. Dlatego należy przedstawić podstawowe zasady zarówno teologiczne, jak i prawne na ten temat²⁶⁷. Postulował także opracowanie szczegółowych przepisów odnośnie do wolności aktu wiary (*de actu fidei solummodo libere praestando*), uznania praw sumienia (*de iuribus cuiusdam conscientiae agnoscendis*), do obowiązku poszukiwania i przyjęcia jedyne prawdziwego Kościoła zbawiającego (*de obligatione unicam veram salvificam Ecclesiam quaerendi et amplectandi*)²⁶⁸.

Lawrence Joseph Shehan zwrócił uwagę na niebezpieczną tendencję mającą swe źródło w kwestionowaniu absolutnego prawa moralnego, według którego oceniane są działania jednostek i narodów. Sprzyja jej fałszywe pojęcie wolności jednostki (*notione falsa libertatis individuae*) obecne w krajach demokratycznych. Uniemożliwia to urzędnikom państwowym zapobieganie rozpowszechnianiu za pośrednictwem środków masowego przekazu obrazów, idei, teorii i doktryn destrukcyjnych dla jednostki, rodziny i społeczeństwa²⁶⁹.

Według Karla Josepha Altera wielu niekatolików obawia się, że wolność przyznana katolikom przez niektóre rządy w celu propagowania kultu może zostać ograniczona do samych katolików, jeśli staną się większością. Jako argument przytaczają sposób postępowania w niektórych tak zwanych krajach katolickich, gdzie wolność wyznawania religii (*libertas expressionis religiosae*) jest prawnie ograniczona. Konieczne jest zatem, w opinii arcybiskupa Cincinnati, doprecyzowanie, na czym polega tolerancja doktrynalna w sprawach religijnych, w odróżnieniu od tolerancji politycznej czy obywatelskiej. Należałoby

²⁶⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 279.

²⁶⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 282.

²⁶⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 286.

także wyjaśnić katolickie rozumienie wolności sumienia (*notio Catholica libertatis conscientiae*). Przepis konstytucyjny – pisze dalej Alter – na mocy którego państwo w społeczeństwie mieszanym odmawia sobie jakiegokolwiek prawa do wtrącania się w sprawy religijne, nie powinien być uważany za przejaw obojętności religijnej, ale raczej za sposób ochrony wolności sumienia przyznanej wszystkim obywatelom (*modus protegendi illam libertatem conscientiae*)²⁷⁰.

Thomas Kiely Gorman postulował przemyślenie na nowo (*revisio*) relacji między Kościołem a państwem²⁷¹.

Arcybiskup Detroit John Francis Dearden sugerował zaproponowanie przez Kościół właściwej koncepcji wolności sumienia człowieka (*recta notio libertatis conscientiae humanae*). Miałyby to być odpowiedź na wiele fałszywych wniosków, które liberalizm wywodzi z doktryny o wolności²⁷².

Wśród wielu pytań, z którymi winien się zmierzyć Sobór, według Leo Binza należałoby odpowiedzieć także na następujące: Czy w świetle problemów współczesności nie należy doprecyzować nauki o stosunkach Kościoła i państwa? Czy wolność wyznania jest odpowiednio chroniona tam, gdzie – jak w naszych krajach – katolicy muszą wspierać zarówno szkoły publiczne, jak i szkoły wyznaniowe?²⁷³.

George Leo Leech zamieścił w formie punktów szereg zagadnień do podjęcia przez Sobór. Znalazły się tam kwestie relacji między Kościołem a państwem oraz równości wszystkich ludzi niezależnie od pochodzenia²⁷⁴.

²⁷⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 296.

²⁷¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 306.

²⁷² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 312.

²⁷³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 315.

²⁷⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 336.

Joseph Michael Gilmore, John Patrick Treacy, Victor Joseph Reed, Thomas Arthur Connolly, John Joseph Krol, Paul Francis Leibold postulowali zajęcie się kwestią stosunków państwa i Kościoła²⁷⁵.

Paul Clarence Schulte z Indianapolis proponował wskazanie relacji i różnic między państwem a Kościołem. W jego przekonaniu istnieje pilna potrzeba wyjaśnienia, na czym polega przeciwstawienie lub oddzielenie (*disiunctio seu separatio*) Kościoła od państwa. Schulte sugerował, aby Sobór wyjaśniał, w jaki sposób Kościół jest ostoją praw i wolności człowieka (*propugnaculum iurius et libertatis hominum*), głosząc i nauczając prawo Boże, na którym opierają się wszelkie prawa i wolność. Przedstawienie praw człowieka w zgodzie z Objawieniem Bożym i wiarą Kościoła jest niezwykle potrzebne i pomoże, jeśli Kościół wyjaśni wszystkim, że katolicy mogą akceptować i faktycznie akceptują prawo do wolności wyznania, z pewnością nie oparte na obojętności, ale na konieczności ograniczenia władzy państwa w sprawach dotyczących religii, tak aby akt wiary pozostał wolny (*ut actus Fidei liber maneat*)²⁷⁶.

John Patrick Cody postulował, aby Sobór dał praktyczne wskazówki, które pomogą ludowi chrześcijańskiemu w łatwiejszym uzyskaniu praw do życia społecznego i godności ludzkiej²⁷⁷. Podjęcie kwestii wolności, samowoli, wolnej woli i odpowiedzialności proponował Ernest John Primeau²⁷⁸.

Ponieważ w ostatnich latach we Francji, Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, Niemczech i innych krajach teolodzy atakowali nauczanie zawarte w dokumentach Magisterium odnośnie do relacji

²⁷⁵ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 339, 354, 400, 445, 483, 515.

²⁷⁶ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 342.

²⁷⁷ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 349–350.

²⁷⁸ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 370.

Kościół i państwa, należałoby, w przekonaniu Thomasa Aloysiusa Bolanda, uczynić z tej kwestii przedmiot nie tylko soborowych dyskusji, ale nawet uroczystej oceny²⁷⁹.

Przyznanie większej wolności (*maiorem libertatem*) innym rytom w sprawowaniu sakramentów, zwłaszcza chrztu i małżeństwa, bez konieczności zmiany obrządku, proponował kardynał John Francis O'Hara²⁸⁰.

Vincent Stanislaus Waters postulował podjęcie poważnej (*seria et gravis*) dyskusji, badania i w efekcie określenia relacji między Kościołem a państwem. Sugerował także zdefiniowanie wolności ludzkiej (*vera notio et definitio humanae libertatis*)²⁸¹.

Według Roberta Josepha Dwyera Sobór winien się zająć kwestią wolności nie tylko religijnej, ale także społecznej i politycznej. Współcześnie – pisze Dwyer – jest wielu, którzy obawiają się, że Kościół rzymski wtrąci się swoją władzą w taki sposób, że przy jakiejś okazji pozbawi ich zarówno wolności sumienia (*conscientiae libertatem tollat*), jak i wolności społecznej. Aby usunąć tę, czy to lewicową, czy złowrogą, interpretację troski Kościoła o pełną wolność sumienia i prawa polityczne niekatolików, należy ustalić nową formułę w tej kwestii²⁸².

John Joyce Russel proponował wyjaśnienie relacji łączących Kościół z państwem. Uzasadniał to tym, że z powodu powstawania nowych narodów, demokratycznych rządów i dyktatur panują nowe warunki, a stare, prawdziwe zasady muszą zostać zastosowane do nowych warunków i okoliczności²⁸³.

²⁷⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 381.

²⁸⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 406.

²⁸¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 413.

²⁸² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 414.

²⁸³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 416.

W opinii Jamesa Edwarda Kearneya Sobór winien zająć się zasadami doktrynalnymi, które dotyczą problemów wolności sumienia i wyznania (*problemata libertatis conscientiae et religionis*). Powinny one zostać ponownie zbadane i sformułowane jaśniej, biorąc pod uwagę okoliczności i potrzeby czasu. Biskup Rochester postulował przyznanie większej wolności (*maior tribuatur libertas*) ordynariuszom w kwestii ustalania programu seminaryjnego. Chodziło o kwestie używania języka narodowego, korzystanie z pomocy diakonów i niższego duchowieństwa w duszpasterstwie parafialnym. Według niego program seminarium jest zbyt sztywny i należałoby go dostosować do potrzeb czasu²⁸⁴.

Walter Philip Kellenberg proponował podjęcie kwestii wolności jednostki w Kościele, stosunku Kościoła do państwa, a także tolerancji. Dostrzegał także przesadę w podejściu do wolności w przestrzeni literackiej, akademickiej, artystycznej i medialnej itp. Do współczesnych błędów zaliczył kwestionowanie wolności Boga w dziele stworzenia²⁸⁵.

W obecnym czasie fałszywego rozumienia demokracji i wolności (*falsae Democratiae et Libertatis*) – pisał Peter William Bartholome – należy bardziej podkreślać autorytet Kościoła, państwa i chrześcijańskiej rodziny. Zwrócił on także uwagę na ducha wolności (*spiritus libertatis*), którym żyją zakony. Jego zdaniem jest to efektem wyłączenia zakonów spod władzy biskupa. Skutkuje to brakiem harmonii i jedności działania w diecezjach. Zakony męskie według Bartholome to zazwyczaj diecezje w diecezjach²⁸⁶.

William Otterwell Brady proponował, aby wyjaśnić prawdziwą naturę i relację między Kościołem a państwem, tak aby stare idee mo-

²⁸⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septentrionalis et Centralis*, s. 417.

²⁸⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septentrionalis et Centralis*, s. 421.

²⁸⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septentrionalis et Centralis*, s. 430–432.

gły stać się jasne w współczesnych okolicznościach²⁸⁷. John Anthony King Mussio stwierdził, że istnieje potrzeba oczyszczenia (*defaecatione*) związku między Kościołem a państwem w społeczeństwie pluralistycznym. Temat relacji między nimi powinien być podjęty²⁸⁸. Na użyteczność sprecyzowania relacji między Kościołem a różnymi formami władzy państwowej wskazał Bernard Joseph Flanagan²⁸⁹.

Walter Andrew Foery postulował, aby dać wiernym wolność (*libertas*) wyboru obrządku, w którym jest im łatwiej zachować wiarę²⁹⁰. John Joseph Scanlan proponował jasny i prosty wykład na temat wolności i prawdy. Pomógłby on walczyć z pragmatyzmem, komunizmem i innymi błędami²⁹¹.

Raimond Peter Hillinger postawił pytanie o możliwość tolerowania biernej przynależności do bezbożnego stowarzyszenia²⁹², John Francis Hackett pytał, czy panujący w USA model relacji między Kościołem a państwem można traktować jako wzór²⁹³, a George Joseph Biskup o możliwość wyjaśnienia i zdefiniowania oddzielenia (*separatio*) Kościoła od państwa²⁹⁴.

²⁸⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 435.

²⁸⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 457–458.

²⁸⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 468.

²⁹⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 459.

²⁹¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 484.

²⁹² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 496.

²⁹³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 497.

²⁹⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 500.

Alexander Mieceslaus Zaleski zwrócił uwagę na nieporozumienia między protestantami i katolikami na temat relacji między państwem a Kościołem. Katolikom często zarzuca się, że gdyby doszli do władzy w państwie demokratycznym, chętnie ograniczaliby prawa obywatelskie osób wyznających w dobrej wierze heretycką doktrynę. Istnieje potrzeba deklaracji na temat sposobu postępowania katolików, sprawujących władzę cywilną, odnośnie do obrony wolności sumienia (*in defendenda libertate conscientiae*), która jest powszechnie chroniona przez konstytucje demokratyczne²⁹⁵.

Louis Abel Caillouet zaproponował, aby przypomnieć naukę Kościoła o godności osoby ludzkiej (*de essentiali dignitate personae humanae*) i prawach z niej wynikających, bez względu na płeć i stan społeczny. Taka deklaracja odrzucałaby niesprawiedliwość prawnej segregacji ludzi w różnych jej postaciach, obserwowanej w innych regionach świata. Deklaracja ta byłaby potężną pomocą dla wszystkich, w tym dla biskupów Kościoła Świętego, którzy umiejętnie i odważnie starają się obalić podziały niesprawiedliwie ustanowione przez ludzi. Dałoby to wielką nadzieję wszystkim, którzy doświadczają niesprawiedliwości, zwłaszcza takich w formie praw, z których korzysta wielu, a wśród nich – niestety! – nawet katolicy, którzy najzacieklej walczą o utrzymanie wspomnianych niesprawiedliwości i którzy czasami nie wstydzą się karcić Kościoła i jego biskupów za słowa i czyny, w których krytykują segregację²⁹⁶.

W opinii kostarykańskiego biskupa Gennaro Verolino Sobór powinien podjąć kwestię fałszywej i przesadnej koncepcji wolności (*concetto di libertà*), która jest obecnie w modzie na świecie i która w niektórych budzi prawdziwie rewolucyjny szal²⁹⁷. Alfonsus Höfer postulował z ko-

²⁹⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 505.

²⁹⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 509–510.

²⁹⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 532.

lei danie każdemu narodowi większej swobody (*maior libertas*) w wychwalaniu Boga na swój sposób, zachowując jedność w tym, co konieczne, i wolność w tym, co właściwe (*libertate in propriis*)²⁹⁸. Nalegał także na obronę i szacunek wobec wartości i wolności osoby ludzkiej (*debet defendi et respectari valor et libertas personae humanae*). W komunizmie dostrzegł przeciwnika tych wartości²⁹⁹.

Henri-Marie-François Varin de la Brunelière, arcybiskup Martyniki, poświęcił sporo miejsca kwestii dyskryminacji, powołując się na przykłady z Republiki Południowej Afryki. Zwrócił uwagę na odmawianie ludności czarnoskórej podstawowych praw osoby ludzkiej (*denegantur ei iura fundamentalia personae humanae*), a mianowicie prawa własności, prawa do wystarczającej płacy, do stowarzyszeń pracowniczych, do godnych warunków mieszkaniowych, do swobodnego podróżowania po własnym kraju, do edukacji itp. Takie całkowicie niesprawiedliwe ustawodawstwo przedstawiane jest jako środek ochrony cywilizacji chrześcijańskiej (*modus tuendi christianam civilizationem*), co w rzeczywistości jest niczym innym jak sprzecznością. I to jest po prostu bluźnierstwo! – grzmiał. W wielu krajach Afryki i Ameryki czarnoskórzy obywatele nie czują się jak bracia w stosunku do białych. Mają świadomość, że są jedynie tolerowani. Rzeczywiście, nawrócenia „czarnych” Amerykanów na katolicyzm byłyby częstsze, gdyby biali katolicy zachowywali się bardziej po bratersku. Dlatego świadomie czy nieświadomie dyskryminacja rasowa (rasizm) wobec czarnoskórych trwa nadal, pomimo wielokrotnych wezwań Stolicy Apostolskiej. Następny Sobór, według Varin de la Brunelière, powinien część swojej działalności poświęcić na walkę z dyskryminacją, na potępienie jej na nowo, na zwrócenie oczu duchowieństwa i wiernych na tę najpoważniejszą przyczynę trudności i podziałów, na tę prze-

²⁹⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septentrionalis et Centralis*, s. 533.

²⁹⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septentrionalis et Centralis*, s. 534.

szkodę ku zbawieniu dusz godnych czci i wszelkich innych, odkupionych krwią Jezusa Chrystusa³⁰⁰.

Portorykański biskup James Edward McManus postulował podjęcie zagadnienia relacji między Kościołem a państwem. Kanwą dla jego propozycji były, jak sam zaznaczył, głoszone przez niektórych teologów tezy jakoby urzędnicy państwowi nie podlegali prawu boskiemu pozytywnemu, a jedynie prawu naturalnemu. W efekcie państwo nie byłoby zobowiązane do uznawania ani Kościoła katolickiego, ani jego przywilejów. Według McManusa istnieje także konieczność ogłoszenia przez Sobór doktryny o równości wszystkich ludzi (*essentialem aequalitatem omnium hominum*) ze względu na jedność w Adamie i jedność w Chrystusie³⁰¹.

Ricardo Pittini Piussi z Dominikany proponował, aby w sposób bardzo uroczysty potępić naukę prowadzącą do sekularyzmu i ateizmu, opowiadającą się za absolutnym rozdziałem Kościoła od państwa. Arcybiskup Santo Domingo postulował wspólny front przeciwko komunizmowi³⁰².

Problemy wynikające ze stosunków pomiędzy władzą państwową i kościelną we wspólnocie międzynarodowej, w opinii Tomása Francisco Reilly'ego, powinny stać się przedmiotem refleksji Soboru. Obrona praw człowieka (*defensio iurium humanorum*), zwłaszcza praw więźniów politycznych, podjęta przez biskupów, przyniosła im – w opinii Reilly'ego – jedynie nienawiść i zemstę ze strony tyrańskiego reżimu Rafaela Trujillo. On sam wraz z grupą księży otrzymał decyzję o wydaleniu z Dominikany, która jednak została później cofnięta³⁰³.

³⁰⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 614–615.

³⁰¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 648–649.

³⁰² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 662.

³⁰³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 665–666.

1.1.5. Ameryka Południowa i Oceania

Argentyński arcybiskup Germiniano Esorto postulował konieczność zbadania kwestii relacji między państwem a Kościołem, aby Kościół mógł być całkowicie niezależny i wolny od wszelkich form kompromisu. Dla uzyskania takiej niezależności konieczna jest niezależność finansowa Kościoła. Dlatego należy wyzbyć się jakiegokolwiek formy patronatu państwa³⁰⁴.

Według Juana José Iriarte pożądanym jest aktywny udział wszystkich członków Kościoła w jego życiu i przywództwie, z zachowaniem porządku hierarchicznego. Istnieje potrzeba większej wolności opinii (*maior opinio libertas*), liczniejszych konsultacji, a także większego udziału w pracach. Należałoby również uwolnić Kościół od ekonomicznej zależności od państwa (*liberare ab oeconomica dependentia*). W przekonaniu Iriarte Kościół wydaje się słabszy od państwa w przestrzeni narodowej, silniejszy natomiast w przestrzeni diecezjalnej i międzynarodowej³⁰⁵.

Umberto Mozzoni postrzegał drogę odbudowy chrześcijaństwa poprzez jasne i wyraźne wyjaśnienie przez Sobór kwestii prawa naturalnego, prawa narodów oraz prawa międzynarodowego. Należy je uzupełnić o wyraźną deklarację fundamentalnych praw człowieka (*declaratio iurium fundamentalium hominis*), rodziny oraz społeczeństwa. Ponadto Sobór – w przekonaniu Mozzoniego – pragnąłby podkreślić znaczenie ludzkiego braterstwa i troski o urzeczywistnienie takiego społeczeństwa, w którym byłyby chronione wolność, prawa jednostki oraz integralność państw (*libertas et iura individuorum necnon statuum integritas*)³⁰⁶.

³⁰⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 52.

³⁰⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 71.

³⁰⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 93.

Nauczanie Kościoła na temat jego relacji z mniejszymi społecznościami, z państwami, a także ze wspólnotami narodów powinno – w opinii Adolfo Servando Tortolo – zostać zebrane, uporządkowane i przedstawione³⁰⁷.

W przekonaniu Cesara Francesco Benedettiego należy umożliwić maksymalną wolność w obszarze wyjaśniania prawdy (*maxima libertate*) i sposobów jej wykładania. Definicje i pewne formuły, których trzeba się uczyć na pamięć, zawsze, wszędzie i w każdym języku, powinny jednak pozostać identyczne³⁰⁸.

Wśród wielu zagadnień, którymi winien zająć się Sobór, brazylijski biskup Antônio Barbosa wymienił także kwestię natury, celu, godności, praw i obowiązków chrześcijanina oraz rodziny³⁰⁹.

Antônio de Castro Mayer przestrzegł przed pokładaniem zbyt dużego zaufania w prawach i instytucjach państwa, jak gdyby od nich samych zależał najlepszy porządek społeczny. Wiele kwestii można rozwiązać jedynie dzięki odnowieniu chrześcijańskiego życia obywateli³¹⁰.

Geraldo de Proença Sigaud zwrócił uwagę na rosnącą z dnia na dzień w wielu częściach świata ingerencję państwa w życie jednostek i społeczności. W jego przekonaniu jest ona jednak niejednokrotnie konieczna ze względu na rozkład życia zbiorowego, które zostało zniszczone przez liberalizm. Dlatego wiele spraw, które same w sobie należą do społeczeństwa i jego członków, musi dziś zostać wykonanych przez państwo³¹¹.

³⁰⁷ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 101.

³⁰⁸ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 124.

³⁰⁹ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 151.

³¹⁰ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 160.

³¹¹ Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 193–194.

Do spraw wielkiej wagi, którymi Sobór powinien się zająć, Geraldo María de Moraes Penido zaliczył kwestie wspólnoty narodów, praw człowieka (*iura hominis*), udziału wszystkich narodów w dobrach cywilizacji i kultury. Wspomniał w tym kontekście o konieczności potępienia rasizmu³¹².

Daniel Henrique Hostin i Alfonso Niehues postulowali podjęcie kwestii praw Kościoła, rodziny i państwa. Chodziło o przestrzeń edukacji, a nade wszystko o szkoły³¹³.

Geraldo Fernandes Bijos domagał się większej wolności (*maior libertas*) w kwestii usunięcia z zakonów tych, którzy się nie nadają. Miał na myśli przede wszystkim, jakkolwiek nie wyłącznie, kandydatów do kapłaństwa³¹⁴.

Według Jacksona Berenguera Prado należałoby przyznać ordynariuszom większą wolność (*maior libertas*) w organizacji studiów seminaryjnych. Mogłyby one wtedy być lepiej dostosowane do specyficznych potrzeb lokalnych społeczności³¹⁵.

Wśród propozycji Armando Lombardiego znalazły się postulaty: uroczystej deklaracji ponadnarodowej pozycji Kościoła, niezwiązanego z żadną ludzką instytucją, oraz równości praw wszystkich ludzi wobec Kościoła bez względu na kolor skóry czy narodowość – z tak rozumianej wolności wynika potępienie rasizmu i przesadnego nacjonalizmu³¹⁶.

³¹² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 201.

³¹³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 204.

³¹⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 209.

³¹⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 271.

³¹⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 311–312.

Hélder Pessoa Câmara proponował podjęcie kwestii relacji państwo – Kościół³¹⁷. Z kolei Cândido Julio Bampi zwrócił uwagę na zbyt dużą wolność opinii (*libertas opinandi*) w seminariach odnośnie do tekstów Pisma Świętego. Jako przykład podał perykopy o grzechu pierworodnym, o boskim nakazie danym Adamowi, o rzeczywistości zakazanego drzewa i o kuszeniu przez węża. Teksty te są stosowane do odkupienia dusz zmarłych bez chrztu, co budzi zdumienie wiernych³¹⁸.

Chilijski biskup Augusto Osvaldo Salinas Fuenzalida zwrócił uwagę na dokonujące się zmiany społeczne i wpływ komunizmu. Podważa się m.in. prawa Kościoła, konieczność zaangażowania państwa w pomoc Kościołowi, zarówno w realizacji dzieł wychowania, dobroczynności oraz zbawienia, jak i w utrzymywaniu kapelanów w szpitalach, więzieniach czy w wojsku³¹⁹.

Według José M. Santosa Ascarzy Sobór winien zmierzyć się ze współczesnymi błędami, odnoszącymi się do pochodzenia i ewolucji zarówno człowieka, jak i społeczeństwa, wolności osobistej (*circa libertatem personalem*), małżeństwa i rodziny, a także praw Kościoła w oświacie oraz roli rodziców, Kościoła i państwa³²⁰.

Peruwiański biskup Alfonso Zaplana Bellizza zaproponował przygotowanie się do Soboru poprzez zwołanie synodu narodowego, na którym wystąpiłyby delegacje księży każdej diecezji i prałatury. W siedzibie prymasa wszyscy mogliby zabrać głos w sposób całkowicie wolny (*data omnibus maxima libertate*). Wnioski z takiego synodu mogłyby zostać przesłane na Sobór ekumeniczny³²¹.

³¹⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 326.

³¹⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 337.

³¹⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 367.

³²⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 378.

³²¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 511.

Australijski biskup Guilford Clyde Young zwrócił uwagę na potrzebę jasnego i autentycznego przedstawienia nauki o relacji Kościoła do państwa. Ewolucja społeczeństwa rodzi bowiem kontrowersje odnośnie do stosowania zasad w nowych okolicznościach³²².

Według indonezyjskiego biskupa Rudolfa Josepha Manfreda Stavermana³²³ Sobór powinien wyjaśnić kwestię relacji między państwem a Kościołem w świetle współczesnej teologii. Należałoby także podjąć problem wolności religijnej (*problema libertatis religiosae*). Racją dla zajęcia się tym zagadnieniem są występujące w niektórych regionach zachowania wobec protestantów, których nie można już uważać za usprawiedliwione, a mają one bolesne skutki także w tych regionach, gdzie katolicy są obecnie w mniejszości. Staverman nie wyjaśnił bliżej, na czym te zachowania miałyby polegać³²⁴.

Nowozelandzki biskup John Patrick Kavanagh, w odpowiedzi na bardzo poważne zainteresowanie narodów w dzisiejszych czasach podstawowymi prawami osoby ludzkiej (*iura fundamentalia personae humanae*), postulował, aby ojcowie soborowi potwierdzili i jeszcze raz ogłosili naukę o godności osoby ludzkiej i jej niezbywalnych prawach (*doctrinam de dignitate personae humanae de eiusque iuribus inalienatis*), proklamowaną przez papieży przede wszystkim od początku obecnego stulecia. W przekonaniu Kavanagha Sobór powinien jasno określić obowiązki osoby wobec społeczeństwa i państwa wraz z obowiązkami państwa wobec osoby, ponieważ dziś wiele mówi się o prawach, a mało o obowiązkach czy to osoby, czy to państwa³²⁵.

³²² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 592.

³²³ Jego *votum* przypisane jest dla głosów biskupów z Nowej Gwinei i Archipelagu Bismarcka.

³²⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 638–639.

³²⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 652.

Alexandre Poncet z Polinezji zwrócił uwagę na konieczność zabrania przez Kościół głosu w kwestii interpretacji Biblii. Chociaż Kościół pozostawia egzegetom dużą swobodę (*magnam libertatem*) w zakresie naukowego badania tego, co odnosi się do Świętych Ksiąg, a zwłaszcza do ich gatunku literackiego, aby zamysł autora i ich autentyczna interpretacja wydawały się bardziej prawdziwe, to jednak często ich ostrzegał, aby zawsze postępowali w tej kwestii rozważnie i ostrożnie³²⁶.

1.2. WYŻSI PRZEŁOŻENI ZAKONNI

Angelin Maurice Lovey, opat, kanonik regularny, podejmując kwestię jedności Kościołów, postulował ograniczenie się do wspólnej wiary i kultu oraz do podporządkowania Stolicy Apostolskiej. W innych sprawach należy pozostawić Kościołom wolność (*libertatem relinquendo*). Chodziło o wolność zachowania własnych obrzędów i tradycji, co do języka i ceremonii liturgicznych, postu i wstrzemięźliwości, szat liturgicznych lub obiektów sakralnych, ubioru kapłanów itp.; wolność w odniesieniu do małżeństw duchownych; wolność podążania za własnymi tradycjami, również w kwestii organizacji w przyszłości małżeństw duchownych³²⁷.

Clemente di Milwaukee, generał kapucynów, podejmując problematykę powołań do życia zakonnego, zwrócił uwagę na negatywne zachowania duchowieństwa diecezjalnego (świeckiego). Podał przykłady księży i biskupów, którzy utrudniali młodym mężczyznom wstąpienie do zakonu, pragnąc, aby poszli oni do seminarium diecezjalnego. Generał kapucynów domagał się wolności, którą Kościół daje i którą zawsze zapewniał (*libertatem quam Ecclesiam concedit semperque concessit*). Postulował swobodę (*libertatem petimus*) poszukiwania kandydatów do życia zakonnego, kształcenia ich i zapraszania na spo-

³²⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 663–664.

³²⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores Generales religiosorum*, s. 11.

tkania³²⁸. Clemente di Milwaukee wymienił także szereg punktów, którymi winien zająć się Sobór: niezależność Kościoła od państwa, niekonfesyjność państwa, tolerancja dla kultu³²⁹.

Kilian John Healy, generał braci NMP z Góry Karmel, postulował zajęcie się doktryną na temat stosunku Kościoła do państwa. Wymaga ona (doktryna) zbadania, czy normy, którymi rządziło się niegdyś społeczeństwo chrześcijańskie, powinny zostać zastosowane do społeczeństwa pogańskiego naszych czasów. W opinii Healy'ego należałoby wyjaśnić charakter podporządkowania państwa w stosunku do Kościoła w regionach niekatolickich oraz dokładnie przedstawić koncepcję władzy pośredniej Kościoła w stosunku do państwa³³⁰.

Emile M. Schot, przełożony generalny barnabitów, proponował podkreślanie wyjątkowości religii katolickiej w opozycji do indyferentyzmu i tak zwanej tolerancji religijnej (*sic dictam religiosam tolerantiam*)³³¹.

Generał jezuitów Jean-Baptiste Ianssens postulował, aby Sobór – biorąc przykład z wielu biskupów – uroczyście potwierdził równe prawa wszystkich ludzi (*iura aequalia omnium hominum*), niezależnie od rasy, i ich równą godność (*aequalem dignitatem*) przed Bogiem i Kościołem. Domagał się także, aby ogłosić, że Kościół sprzeciwia się jakemukolwiek zewnętrznemu przymusowi narzucania właściwej wiary³³².

Vincent Tomek, przełożony generalny *Ordinis Clericorum Regularium Pauperum Matris Dei Scholarum Piarum*, proponował podję-

³²⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores Generales religiosorum*, s. 79.

³²⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores Generales religiosorum*, s. 81.

³³⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores Generales religiosorum*, s. 101.

³³¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores Generales religiosorum*, s. 123.

³³² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores Generales religiosorum*, s. 125.

cie skutecznych działań przez hierarchię Kościoła i partie polityczne w tym celu, aby ustawodawstwa krajowe w pełni uznawały wolność szkół katolickich (*libertatem scholarum catholicarum*) i nie zobowiązywały rodziców, którzy posyłają dzieci do takich szkół do płacenia dodatkowych opłat na szkoły państwowe³³³.

Giovanni Gaddo, przełożony generalny *Instituti a Caritate*, sugerował, aby biskupi irlandzcy nie gardzili współpracą zakonników i zapewniali im równą swobodę działania (*aequam agendi libertatem*). Miał na myśli możliwość otwierania nowicjatów i domów dla studentów³³⁴.

Christopher J. O'Toole, przełożony generalny Zgromadzenia św. Krzyża, zwrócił uwagę, że współcześnie, w epoce najbardziej naczynionej rozwojem politycznym i społecznym, kiedy w rzeczywistości niemal wszędzie uległo już zmianie wiele okoliczności i warunków lokalnych, nie można uznać za zbytne bliższe zdefiniowanie stosunków między Kościołem a państwem³³⁵.

Przełożony generalny Zgromadzenia św. Wincentego a Paulo Louis Houdiard postulował dopuszczenie różnorodnych form apostołstwa, aby nie ograniczać wolności Ducha Świętego (*libertate constricta*). Jako argument podawał różnorodność obecną w naturze³³⁶. W jego przekonaniu istnieje konieczność opracowania, na wzór Soboru Trydenckiego, syntezy nauczania społecznego Kościoła. Proponował, aby zawierała ona następujące kwestie: godność osoby ludzkiej (*de humanae personae dignitate*), racje stojące u podstaw równości ludzi (*de ratione qua inter se radicitus aequales sunt homines*), niezbywalność praw (*de iuribus inamissibilibus*), prawo do dóbr materialnych

³³³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores Generales religiosorum*, s. 138.

³³⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores Generales religiosorum*, s. 171.

³³⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores Generales religiosorum*, s. 181.

³³⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores Generales religiosorum*, s. 214–215.

i pracy (*de iure ad bona materialia, ad laborem*), dobro wspólne (*boni communis*)³³⁷.

Michaël Goison, superior generalny Synów Miłosierdzia (*Filiorum Charitatis*), przestrzegając przed brakiem pluralizmu, zauważył, że ewangeliczna wolność transcendentalna odradza się z połączonej różnorodności kilku opcji doczesnych (*Libertas transcendentalis Evangelica renascitur e coadunata diversitate plurium optionum temporalium*)³³⁸.

Thomas O’Keeffe, kustosz generalny Zgromadzenia Misjonarzy Sług Najświętszej Trójcy, proponował podjęcie kwestii specjalnej jurysdykcji w sytuacjach, gdy zakonnice nie mogą regularnie spowiadać się u zwykłego spowiednika. Jako uzasadnienie podał pełną wolność sumienia (*ad plenissimam libertatem conscientiae*) zakonników, spokój ducha spowiedników, prawdziwe dobro wspólnot³³⁹.

1.3. KONGREGACJE KURII RZYMSKIEJ

Święte Oficjum (*Suprema Sacra Congregatio Sancti Officii*) zaproponowało podjęcie przez Sobór kwestii wolności religijnej. Przywołując encykliki Leona XIII i przemówienia Piusa XII na temat relacji Kościoła i państwa, stwierdzono w *votum*, że są to dwie instytucje doskonałe w swoim porządku, posiadające odmienne cele, lecz zbieżne w tym sensie, że obie odnoszą się do człowieka. Cel Kościoła przewyższa cel państwa, stąd wyższość pierwszego nad drugim, co implikuje: a) pełną swobodę (*plenam libertatem*) Kościoła w nauczaniu, sprawowaniu jurysdykcji, kulcie i wszystkim, co dotyczy duchowego zbawienia wiernych; b) władzę Kościoła nad samymi sprawami świeckimi i doczesnymi, o ile sięgają one spraw duchowych.

³³⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores Generales religiosorum*, s. 225.

³³⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores Generales religiosorum*, s. 279.

³³⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores Generales religiosorum*, s. 311.

Według Kongregacji Sobór powinien określić szereg kwestii szczegółowych odnośnie do: a) odrębności państwa i Kościoła w ramach swoich kompetencji i współpracy w tym, co wspólne dla obu instytucji; b) obowiązków religijnych państwa katolickiego (wyznawanie religii prawdziwej, praktykowanie prawdziwego kultu publicznego, ochrona prawa do prawdy itp.); c) możliwości zdrowego sekularyzmu; d) idei tolerancji (biorąc pod uwagę nowe czasy i nowe struktury społeczne), wolności sumienia i wiary oraz prawa do prawdy (lub błędu) rozpatrywanych w aspekcie obiektywnym i subiektywnym; e) kwestii sekularyzmu niektórych katolików³⁴⁰.

Kongregacja zwróciła także uwagę na współczesne tendencje traktowania sumienia jako sfery autonomicznej. W kontekście wszechobecności psychoanalizy postulowano ochronę wolności (*tuenda libertas*) i możliwości przewyciężenia z Bożą pomocą przewrotnych skłonności natury³⁴¹.

Kongregacja do spraw Kościoła Wschodniego (*Sancta Congregatio pro Ecclesia Orientali*) zasugerowała konieczność podkreślenia godności osoby ludzkiej (*dignità della persona umana*). Jako uzasadnienie dla podjęcia tej kwestii wskazano na błędy komunizmu i materializmu, które redukują osobę ludzką niemal do rzeczy³⁴². Kongregacja zaproponowała także zajęcie się naturą i celem państwa oraz jego relacją z Kościołem. Jako powód podano fakt, że chociaż Kościół jest wspólnotą doskonałą, to jednak nie cieszy się uznaniem³⁴³.

Kongregacja Soboru (*Congregatio Concilii*) postulowała szereg działań w kontekście komunizmu. Chodziło przede wszystkim o tro-

³⁴⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen III: Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae*, s. 7–8.

³⁴¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen III: Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae*, s. 15.

³⁴² Por. *Antepreparatoria. Volumen III: Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae*, s. 69.

³⁴³ Por. *Antepreparatoria. Volumen III: Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae*, s. 70.

skę o ludzi żyjących w krajach, w których władzę sprawują komuniści. Ich działania określono jako zagrożające wolności Kościoła (*libertates ecclesiasticas minantur*)³⁴⁴.

Kongregacja zebrała i usystematyzowała nadesłane *vota* odnoszące się do kwestii praw człowieka, sprawiedliwości i równości ludzi. Wskazała na siedem sposobów działania:

- a) uroczyste ogłoszenie nadprzyrodzoności Kościoła, który nie jest związany z żadną instytucją (cywilizacją, systemem społecznym, porządkiem politycznym);
- b) oddzielenie Kościoła od wszelkiego partykularyzmu;
- c) uroczysta deklaracja praw człowieka;
- d) ukazanie nadprzyrodzonej wartości pracy;
- e) głos Kościoła jako głos sumienia rodzaju ludzkiego, przemawiający na rzecz ubogich i przeciw wszelkim formom niesprawiedliwości;
- f) domaganie się sprawiedliwości społecznej;
- g) potwierdzenie powszechnego braterstwa ludzi, godności i praw wszystkich ludzi³⁴⁵.

W ramach systematyzacji nauczania społecznego Kościoła, wskazała jeszcze na zagadnienia praw człowieka (*iura personae humanae*)³⁴⁶.

Kongregacja do spraw zakonnych (*Congregatio de Religiosis*) zwróciła uwagę na konieczność zapewnienia zakonnikom przez przełożonych wolności (*libertatem*) wyboru spośród wielu spowiedników. Winni jednak bacznie czuwać, aby nie szkodziło to dyscyplinie i nie sprzyjało nadużyciom³⁴⁷.

³⁴⁴ Por. *Antepraeparatoria. Volumen III: Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae*, s. 123.

³⁴⁵ Por. *Antepraeparatoria. Volumen III: Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae*, s. 126.

³⁴⁶ Por. *Antepraeparatoria. Volumen III: Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae*, s. 129.

³⁴⁷ Por. *Antepraeparatoria. Volumen III: Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae*, s. 226.

Charakteryzując nadesłane *vota*, Kongregacja do spraw nadzwyczajnych Kościoła (*Congregatio de Negotiis Ecclesiasticis Extraordinariis*) zwróciła uwagę, że z odpowiedzi biskupów niektórych grup narodów lub poszczególnych krajów jasno wynika, że obawy wyrażone przez nich odnoszą się do delikatnych problemów, które w dużej mierze dotyczą sytuacji lokalnych. Niektóre z nich są szczególnie niebezpieczne z powodu niewiedzy na temat natury Kościoła i jego relacji z państwem, a także przesadnych żądań wysuwanych obecnie przez niektóre państwa. Inni są zaniepokojeni niedogodnościami, które mogą wynikać z nieoświeconej działalności katolików w życiu publicznym; jeszcze inni domagają się od wiernych głębszej edukacji w sprawach społecznych³⁴⁸. W załączniku zebrano głosy biskupów odnośnie do relacji państwo – Kościół. Wyodrębniono osiem bloków, łącząc je z krajami i kontynentami, z których napłynęły jako propozycje.

1. Potępienie statolatrii, nadmiernego nacjonalizmu i rasizmu (Afryka).
2. Dyrektywy odnośnie do możliwości istnienia partii politycznych inspirowanych zasadami katolickimi (Filipiny).
3. Wzajemny szacunek państwa i Kościoła (USA, Kanada, Oceania).
4. Stanowisko odnośnie do partii politycznych, a także wobec materializmu i komunizmu (Dominikana, Brazylia, Meksyk, Peru).
5. Ustalenie praw i granic interwencji duchowieństwa i Kościoła w sprawach politycznych (Włochy).
6. Dostosowanie publicznego prawa kościelnego do współczesnych przemian. Potępienie laicyzmu, ale dopuszczenie zdrowej laickości (Francja).
7. Opracowanie doktryny społecznej Kościoła na temat człowieka, rodziny, społeczeństwa i stworzenie „symbolu antro-

³⁴⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen III: Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae*, s. 299–300.

pologicznego”. Zasady i granice posłuszeństwa wobec władzy cywilnej (Niemcy, Austria).

8. Nowa wykładnia publicznego prawa kościelnego, potępienie doktryny o rozdziale państwa od Kościoła, wskazanie, w jakich okolicznościach można ją tolerować, kwestia obowiązków państwa i Kościoła wobec Boga i ustanowionego przez Niego porządku, zasady tolerancji kultów niekatolickich, niezależność ekonomiczna Kościoła od państwa itp. (Hiszpania)³⁴⁹.

Załącznik drugi zawiera informacje na temat stosunku Kościoła do zasad, które kształtują współczesne konstytucje państw i regulują porządek międzynarodowy. W trzech punktach zebrano współczesne rozwiązania i wskazano pewne postulaty.

1. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka jest uważana za kodeks moralno-prawny całego międzynarodowego systemu prawnego: zawiera fundamentalne stwierdzenia dotyczące osoby ludzkiej, jej relacji ze społeczeństwem, wolności, równych praw bez jakiegokolwiek dyskryminacji ze względu na rasę, kolor skóry, płeć, język, religię itp. oraz prawa do wolności słowa, wolności zrzeszania się, wolności stowarzyszania się, wolności wyznania itp. Nawet największe organizacje międzynarodowe włączyły do swoich konstytucji daleko idące zasady, takie jak prawo do swobodnej wymiany idei i wiedzy. Sekularyzm i bezwyznaniowość przenikają również współczesne konstytucje państwowe, choć w różnym stopniu i przy użyciu różnych sformułowań.
2. Liczne *vota* zawierają pragnienie, aby Kościół wyjaśnił swoją postawę w tym względzie. Stąd postulaty podjęcia kwestii: sekularyzmu, indyferentyzmu, niekonfesyjności państwa, sformułowania kodeksu stosunków międzynarodowych, na-

³⁴⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen III: Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae*, s. 302–303.

niesienia poprawek do Deklaracji Praw Człowieka, ogłoszenia Deklaracji Praw Chrześcijan, uroczystego potwierdzenia równości wszystkich dzieci, pomimo różnic narodowych i etnicznych oraz potwierdzenia katolickiej doktryny o osobie ludzkiej (godność, wolność, relacje ze społeczeństwem).

3. Pojawiły się głosy, aby podjąć zagadnienia godności pracy, pokoju, wojny atomowej, dyskryminacji, kolonializmu, współpracy międzynarodowej. Wydaje się, że ewentualne sformułowanie pewnych fundamentalnych zasad dotyczących konstytucji państwowych i koordynacji międzynarodowej mogłoby być bardzo pomocne³⁵⁰.

Kongregacja do spraw studiów seminaryjnych i uniwersyteckich (*Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus*) zarekomendowała Soborowi podjęcie kwestii edukacji i wychowania. Zaszeregowano uroczyste potępienie błędów, które stoją u podstaw szkół niekatolickich, ateistycznych i neutralnych, jasne potwierdzenie praw Kościoła w kwestii szkolnictwa i wychowania, wolność rodziców w wyborze szkoły katolickiej dla swoich dzieci, wbrew wszelkim formom ukrytego lub otwartego monopolu państwa³⁵¹. Podejmując problematykę powołania do kapłaństwa, zwrócono uwagę na kwestię wolności (*libertatem*) w podążaniu z Bożym powołaniem. W uzasadnieniu stwierdzono: to bowiem, co się dobrowolnie przyjmuje (*libere acceptatur*), zapada głębiej w serce, staje się niemal codziennym pokarmem umysłu i woli, a w końcu najpewniejszą zasadą całego życia³⁵².

³⁵⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen III: Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae*, s. 304–305.

³⁵¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen III: Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae*, s. 373.

³⁵² Por. *Antepreparatoria. Volumen III: Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae*, s. 387.

1.4. UNIWERSYTETY

Katolicki Uniwersytet w Angers we Francji określił lud chrześcijański jako siłę witalną ludzkiej społeczności, podkreślając, że Kościół sprzyja dobru wszystkich ludzi. A skoro tak, to nie wyklucza sprawiedliwej tolerancji (*iustam tolerantiam*), a nawet jej wymaga. Głosi bowiem, że akt wiary jest wolny³⁵³. Uniwersytet postulował ukazanie przez Sobór godności (*dignitas*) i obowiązków całego ludu chrześcijańskiego. Opierając się na świadectwach biblijnych i patrystycznych, łączył tę godność z królewskim kapłaństwem świeckich, wskazując na płynące z niego obowiązki. Sobór winien ukazać jasno specyfikę tej godności (*clare sit exposita indoles illius dignitatis*)³⁵⁴.

Uniwersytet św. Józefa w Bejrucie zaprezentował negatywny kontekst pojęcia tolerancji, podkreślając, że niejednokrotnie wschodnie Kościoły są traktowane niemal jak *lapsi* (*quasi lapsis*), a ich różne rytury są – z racji starożytności – zaledwie tolerowane³⁵⁵.

Z uniwersytetu Comillas w Santander napłynął postulat doprecyzowania pojęcia godności osoby ludzkiej (*dogmaticum conceptum dignitatis personae humanae*) w kontekście pojawiających się błędów, czy to związanych z doktryną socjalistyczną ateistów, czy to z kultem państwa. Uniwersytet dostrzegł również konieczność precyzyjnego określenia relacji między państwem a Kościołem. Chociaż podkreślono niezależność Kościoła od państwa, to jednak jako problem do rozstrzygnięcia pozostawiono szczegółowe opisanie relacji między oboma społecznościami³⁵⁶.

³⁵³ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 28–29.

³⁵⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 36–37.

³⁵⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 41–46.

³⁵⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 59–60. Zastanawiano się, czy ma to być pośrednia podległość państwa

Silny głos za wolnością sumienia niekatolików w kwestiach religijnych popłynął z Leuven. Uniwersytet zaproponował uroczyste i publiczne ogłoszenie, że wiara katolicka nie może być ani wymuszona, ani zachowywana pod przymusem, bo to uderza w nienaruszalność (*integritas*) sumienia i wolność wiary. Niech jasno zostanie pokazana godność osoby ludzkiej, którą Pan nasz, Jezus Chrystus, przez swoje wcielenie objawił światu³⁵⁷.

Uniwersytet z Lille sporo miejsca poświęcił kwestii godności człowieka, jego natury, celu, praw. Wyraźnie powiązano godność człowieka z jego stworzeniem na obraz i podobieństwo Boga. Dlatego człowieka nie należy traktować jedynie jako jednostkę (*individuum*), ale jako osobę, której imię zna jedynie Bóg. To On sam uznał ludzką godność. Dlatego człowiek powinien jej się domagać i jej bronić³⁵⁸. Konsekwencją tej godności jest zakaz traktowania ludzi jak zwykłych instrumentów podporządkowanych społeczności cywilnej czy politycznej. Dlatego należy odrzucić wszystkie systemy polityczne, które przypisują władzy cywilnej nieograniczoną władzę, które negują wolność obywateli, przynosząc szkodę jednostce, rodzinie czy religii. Należy także potępić błędy sprzeciwiające się doktrynie o godności człowieka i jego celu. Uniwersytet wskazywał na materializm oraz egzystencjalizm, jako systemy szczególnie sprzeciwiające się prawom i godności człowieka, z powodu negowania przez nie Boga jako zasady i celu człowieka³⁵⁹. Nie ograniczono się jedynie do krytyki systemów kwestionujących ludzką wolność, ale wskazano także na jej fundament. Zgodnie z doktryną chrześcijańską ludzka wolność nie tylko

względem Kościoła, czy też jedynie obowiązki zarówno państwa, jak i Kościoła wobec Boga.

³⁵⁷ Por. *Antepraeparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 169.

³⁵⁸ Por. *Antepraeparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 186.

³⁵⁹ Por. *Antepraeparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 187.

nie stoi w opozycji do istnienia Boga, ale w Nim ma fundament i On ją wzmacnia³⁶⁰.

Wydział teologiczny katolickiego uniwersytetu w Paryżu postulował odrzucenie wszelkiej doktryny, która sprzyjałaby używaniu przymusu w działalności Kościoła katolickiego. Sobór powinien bronić prawdziwej tolerancji, która nie powinna być przejawem oportunistów, lecz mieć jako podstawę prawa sumienia i godność osoby ludzkiej³⁶¹.

Uniwersytet katolicki z Quito wskazał na zamieszanie w obszarze społecznym panujące w Ekwadorze w związku ze zbliżającymi się wyborami prezydenckimi. Zwrócono uwagę, że większość studentów to absolwenci świeckich szkół, którzy zostali wychowani w przekonaniu o niezależności państwa od jakiegokolwiek wpływu religijnego. Stąd też katolicy nie mają oporów w głosowaniu na liberała, socjalistę czy komunistę, traktując sferę religijną jako niezależną od politycznej. Jedyne rozwiązanie na zmianę podejścia w tym względzie wśród katolików uniwersytet dostrzegał w potępieniu przez Sobór lub Stolicę Apostolską tych błędów³⁶².

Uniwersytet w Salamance postulował uroczyste ogłoszenie, że człowiek ma swoje prawa naturalne i nadprzyrodzone (*iura naturalia et supernaturalia*), które wynikają z faktu, że jest osobą i posiada nadprzyrodzony cel. Te prawa powinny zostać uznane przez państwo i innych członków społeczności i w sposób nienaruszalny chronione. Z tej racji domagano się potępienia tych błędów, które traktują człowieka z perspektywy utylitarnej. Chodziło zarówno o pozbawianie życia ludzi starych i chorych jako nieużytecznych dla dobra wspólne-

³⁶⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 189.

³⁶¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 499.

³⁶² Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 537–538.

go, o aborcję, sterylizację, jak i o eksperymenty na ludziach, które nie biorą pod uwagę nadprzyrodzonego celu osoby ludzkiej³⁶³.

Odwołując się do starożytnej tradycji Kościoła, uniwersytet w Sofii sugerował większą wolność (*maiolem libertatem*) w kwestiach liturgicznych. Postulowano odejście od centralizmu w tym względzie, apelując zarówno o różnorodność rytów i tekstów³⁶⁴, jak i większą wolność ordynariuszy miejsca, zgodnie z zasadą subsydiarności³⁶⁵.

Papieski wydział teologiczny z Cuglieri postulował potępienie fałszywego rozumienia wolności, a ukazanie prawdziwego pojęcia wolności. Przestrzegał przed zbytnią wolnością prezentowania teorii i opinii³⁶⁶.

Wydział teologiczny w Trewirze zwrócił uwagę na kwestię godności ludzi świeckich, którą wiązał z chrztem i udziałem w kapłaństwie Chrystusa. Z tej godności pochodzą prawa i obowiązki³⁶⁷.

Z wydziału teologicznego Papieskiego Uniwersytetu Gregorianum napłynęła sugestia, aby Sobór wezwał do odkrycia prawdziwego i pełnego sensu życia chrześcijańskiego, które pozostaje w ścisłym związku ze świadomością chrześcijańskiej godności (*conscientia dignitatis christianae*)³⁶⁸. Wydział prawa kanonicznego postulował z kolei wyraźne potwierdzenie przez Sobór niezależności i wolności Kościoła od jakiegokolwiek władzy świeckiej, niezależności biskupów od władzy świeckiej w tym, co dotyczy wypełniania przez nich władzy prawnej,

³⁶³ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 546–547.

³⁶⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 567–568.

³⁶⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 571.

³⁶⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 655.

³⁶⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 746.

³⁶⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe I*, s. 22.

administracyjnej, wykonawczej oraz sędowniczej, a także wyłącznego prawa Kościoła do tworzenia instytucji zajmujących się edukacją osób przygotowujących się do święceń³⁶⁹. Domagano się także uznania przez instytucje państwowe wolności Kościoła w zakresie tworzenia szkół katolickich, tworzenia i działania stowarzyszeń czy administrowania dobrami materialnymi³⁷⁰. Wydział prawa kanonicznego dołączył kilka załączników. Pierwszy dotyczył zasady subsydiarności. Za Piusem XII przypomniano o osobowej godności (*proprium dignitatem personalem*) członków Kościoła jako synów Boga³⁷¹.

Wydział nauk społecznych Gregorianum sugerował jako pozytywne potwierdzenie przez Sobór najwyższej wartości osoby ludzkiej (*valor supremus humanae personae*), powołanej do celu nadprzyrodzonego. Proponował opisanie relacji między prawami osoby a jej obowiązkami społecznymi. Szereg propozycji dotyczyło wolności stowarzyszeń, praw pracowniczych, źródeł i ograniczeń władzy politycznej³⁷². Wspomniano także o równości praw małżonków z racji bycia osobą i posiadania godności ludzkiej³⁷³.

Wydział filozoficzny Uniwersytetu Laterańskiego podjął zagadnienie wolności w kontekście obowiązywalności norm moralnych. Nie można w żaden sposób interpretować norm moralnych ani jako zniszczenia, ani nawet jako ograniczenia prawdziwej ludzkiej wolności (*destructio aut etiam limitatio verae libertatis humanae*), lecz raczej jako doskonałe jej urzeczywistnienie (*perfecta actuatio*). Wol-

³⁶⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 1*, s. 48.

³⁷⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 1*, s. 47–48.

³⁷¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 1*, s. 51.

³⁷² Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 1*, s. 80–81.

³⁷³ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 1*, s. 98.

ność bowiem nie polega na samowoli, lecz przede wszystkim na posiadaniu samego siebie w relacji do dobra (*in possessione sui ipsius relate ad bonum*). Takie rozumienie wolności pomaga w opisanu relacji między wolnością a prawdą. Prawda i moralność – jeśli są poprawnie rozumiane – nie prowadzą do nietolerancji, lecz raczej dają fundament i oparcie dla prawdziwej miłości i zrozumienia nawet błędzących i grzeszników. Wolność, prawda i miłość są ze sobą połączone nierozwiązywalnym węzłem³⁷⁴.

Uniwersytet Urbanianum nadesłał szerokie opracowanie poświęcone współczesnemu ateizmowi, w którym ukazano nie tylko jego różne odmiany i przyczyny, ale także poglądy niektórych ateistów. Przywołano tam przekonanie Sartre'a o wzajemnym wykluczaniu się ludzkiej wolności i istnienia Boga. Negacja Boga jest – według filozofa – fundamentem dla afirmacji człowieka i jego wolności³⁷⁵. Kolejne nadesłane przez Urbanianum opracowanie poświęcone było ludzkiej pracy: jej naturze, celom, prawom i godności. Praca ze swej natury nie depersonalizuje człowieka, ale prowadzi go do wolności i wyzwolenia. Pomaga ludziom w odkryciu sensu solidarności i wspólnego działania. Celem pracy jest chwala dla Boga Stwórcy poprzez doskonalenie człowieka i natury³⁷⁶. Z prawa naturalnego wynika możliwość wolności stowarzyszania się³⁷⁷. Z Urbanianum popłynął również apel, aby przyszły Sobór uroczyście potwierdził nagłą konieczność i bardzo poważny obowiązek wyzwolenia ludzi z nierówności, które są sprzeczne ze sprawiedliwością i miłością, tak aby wszyscy ludzie mieli dostęp

³⁷⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 1*, s. 437.

³⁷⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 1*, s. 463.

³⁷⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 1*, s. 526.

³⁷⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 1*, s. 529.

do dóbr ekonomicznych i kulturalnych, w przestrzeni narodowej oraz międzynarodowej³⁷⁸.

Wydział teologiczny Angelicum podjął kwestię relacji między Kościołem a państwem. Za słuszne uznano afirmację doktryny o uprawnionej tolerancji (*legitima tolerantia*), której elementy znajdują się w encyklikach Leona XIII i wypowiedziach Piusa XII³⁷⁹. Krótko zasygnalizowano także kwestię „prawa błędnego sumienia” (*ius conscientiae erroneae*), przypominając prawo działania zgodnie z własnym sumieniem, nawet błędnym³⁸⁰.

Uniwersytet św. Anzelma zasygnalizował pojawiające się błędne koncepcje osoby, które redukują ją jedynie do elementów świadomości, woli albo uczuć, nie uwzględniając elementu intelektualnego. Stąd łatwo dochodzi do negacji wolności, do etyki sytuacyjnej i do doktryny, w której brak jest grzechu³⁸¹. Opowiedziano się zarówno za możliwością poznania pewnego odnośnie do wolności i duchowego charakteru duszy ludzkiej, jak i za potępieniem irracjonalizmu³⁸².

Na fałszywe i niekompletne koncepcje w kwestii moralności wskazało Antonianum. Chodziło o porządek moralny pozbawiony prawa, w którym wszystko zależy od sumienia (*in luce conscientiae tantum*) i w którym nie ma miejsca na wymiar obiektywny. Ostrzegano również przed takim rozumieniem porządku moralnego, który nie

³⁷⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 1*, s. 553.

³⁷⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 2*, s. 15–16.

³⁸⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 2*, s. 16.

³⁸¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 2*, s. 40.

³⁸² Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 2*, s. 43.

uwzględniałby uprzednich praw ludzkiej osoby (*sine iuribus anterioribus personae humanae*) i jej wolności (*sine libertate*)³⁸³.

Salesianum podjęło kwestię egzemplcji i różnych stopni wolności zgromadzeń i zakonów w relacji do biskupa³⁸⁴. Zwrócono także uwagę na przemiany społeczne wywołane przez agnostycyzm i komunizm ateistyczny, które pod pozorem wiedzy niszczą wiarę. Kościół, który przez wieki był nauczycielem narodów, teraz jest często lekceważony przez uczonych. Ludzie Kościoła z racji posługiwania się przestarzałymi narzędziami naukowymi nie są w stanie wyzwalać narody z niewoli błędu (*a captivitate erroris liberare*)³⁸⁵. Stąd postulat, aby zadbać o skuteczność apostołatu poprzez akcent na wiedzę i instytucje pozwalające na przygotowanie naukowe i techniczne „apostołów”³⁸⁶. Salesianum zasygnalizował również pojawiające się różne próby określenia zasad życia społecznego, które powinny zostać ocenione: jedni prywatnie wydają kodeksy życia społecznego (*codices sociales*), które chociaż są pożyteczne, to jednak nie stoi za nimi żaden autorytet; inni wywodzą zasady życia społecznego z godności ludzkiej osoby (*ex dignitate personae humanae*); nie brak i takich, którzy z podstawowych praw człowieka (po ich promulgacji przez ONZ) wyprowadzają postulaty socjalne. Stąd sugestia, aby Sobór opracował zbiór zasad życia społecznego, który byłby obowiązujący dla wszystkich katolików³⁸⁷.

³⁸³ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 2*, s. 88–89.

³⁸⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 2*, s. 148–149.

³⁸⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 2*, s. 197–198.

³⁸⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 2*, s. 199.

³⁸⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 2*, s. 205.

1.5. VOTA Z POLSKI

Kazimierz Kowalski uznał błąd statolatryi (ubóstwienia państwa) za największe współczesne zagrożenie (*error pessimus statolatryae*), prowadzi bowiem do ubóstwienia człowieka i fałszywej doktryny egzystencjalizmu i ateistycznego materializmu³⁸⁸.

Michał Klepacz, dostrzegając niebezpieczeństwo dehumanizacji związane z postępem technicznym, sugerował harmonizowanie tego postępu z prawdziwymi wartościami humanistycznymi³⁸⁹.

Antoni Baraniak do zadań katolików zaliczył sprzeciw wobec fałszywych doktryn politycznych, usiłujących podporządkować nadzorowi państwa wszystkie sfery życia publicznego. W jego przekonaniu państwo usiłuje mieszać się w sprawy sumienia, w kwestie władzy Kościoła, w prawa nie tylko poszczególnych jednostek, ale także rodzin, a nawet całego społeczeństwa. Poznański arcybiskup przestrzegał świeckich przed zaangażowaniem w działalność tych partii politycznych, które uzurpują sobie prawo do określania przestrzeni władzy kościelnej pod pozorem obrony apolityczności Kościoła³⁹⁰. Nie kwestionował konieczności aktywności świeckich na polu polityki. Ostrzegał jedynie przed powoływaniem się na autorytet Kościoła (*in opera sua auctoritatem Ecclesiae ne invocent*)³⁹¹.

Na polu międzynarodowym zaangażowanie katolików winno według niego polegać na rozwiązywaniu konfliktów w duchu sprawiedliwości i miłości oraz przeciwstawianiu się narodowym partykularyzmem i rasistowskiej nienawiści. Baraniak postulował opracowanie katolickiej doktryny społecznej. Szczególnie podkreślał konieczność zdefiniowania praw i obowiązków jednostki wobec społeczeństwa (*iura et officia hominis individui erga societatem*)³⁹². Sugerował także

³⁸⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 643.

³⁸⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 650.

³⁹⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 663.

³⁹¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 663.

³⁹² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 664.

większą demokratyzację w Kościele (*magis democraticam fundamentationem*)³⁹³, na wzór pierwszych wieków chrześcijaństwa (*Id fuit olim in praxi Ecclesiae, idque est hodie in votis Christifidelium*)³⁹⁴.

Niektórzy biskupi (np. Franciszek Barda) proponowali opracowanie nowego sylabusu, zawierającego błędy sprzeciwiające się doktrynie katolickiej: modernizm, materializm, ewolucjonizm, laicyzm³⁹⁵. Inni (np. Antoni Baraniak) koncentrowali się na propozycjach opisania (*describatur*) relacji Kościoła do socjalizmu i komunizmu³⁹⁶.

Antoni Pawłowski postulował nadanie starożytnemu adagium „poza Kościołem nie ma zbawienia” (*extra Ecclesiam nulla salus*) pozytywnej interpretacji. W oparciu o fakt, że wszyscy ludzie zostali odkupieni drogocenną krwią Chrystusa i otrzymują od Niego pomoc do zbawienia, sugerował zmianę w przepowiadaniu Kościoła tak, aby unikając zarówno fanatyzmu, jak i irenizmu, zharmonizować głoszenie z poprawnym sensem pojęć miłość i tolerancja (*secundum rectam notionem caritatis et tolerantiae*)³⁹⁷. Biskup Włocławka proponował zredagowanie Wielkiej Karty humanizmu katolickiego (*Magna Charta humanismi catholici*), która zawierałaby kwestie związane z naturą, początkiem i celem człowieka, z prawami i obowiązkami rodziny oraz rodziców, zwłaszcza w kwestii wychowania dzieci, prezentowałaby prawa dotyczące życia społecznego, traktowałaby o naturze i obowiązkach państwa. Należałoby również wyłożyć zasady pozytywnej, pokojowej koegzystencji i szczerzej współpracy różnych kultur, narodów, ludów i klas społecznych, aby uniknąć rasizmu, przesadnego nacjonalizmu, walki klas oraz innych tego typu błędnych ideologii³⁹⁸.

Jerzy Modzelewski proponował opracowanie w ramach katolickiej doktryny społecznej kwestii związanych z obowiązkami społecznymi

³⁹³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 663.

³⁹⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 663.

³⁹⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 667.

³⁹⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 664.

³⁹⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 687.

³⁹⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 689.

(*obligationes sociales*)³⁹⁹. Podobny głos wyartykułował Jan Czerniak⁴⁰⁰, który postulował również zharmonizowanie kalendarza liturgicznego z kalendarzem przygotowywanym przez Organizację Narodów Zjednoczonych. W tym celu, w przekonaniu biskupa pomocniczego z Gniezna, należałoby w miejsce świąt ruchomych ustanowić stałe daty świąt. Taka zgodność kalendarza świeckiego i liturgicznego nie tylko ułatwiłaby wzajemne relacje między wiernymi i niekatolikami, ale także pozwoliłaby uniknąć u wiernych trudności sumienia (*difficultates conscientiae*), jakie wynikają z różnic między kalendarzami⁴⁰¹. Był to jeden z nielicznych głosów, które odwoływały się do kwestii sumienia i próbowały eliminować przyczyny trudności w tym obszarze.

Michał Blecharczyk podkreślał poważną odpowiedzialność ciążącą na rodzicach zarówno za swoje dzieci, jak i za przyszłość społeczności ludzkiej (*pro futuro statu societatis humanae*) i Kościoła katolickiego⁴⁰². Według biskupa pomocniczego z Tarnowa kapłani w walce o prawa Kościoła (*in iuribus Ecclesiae propugnandis*) powinni korzystać z pomocy świeckich ekspertów⁴⁰³.

Ivan Bučko, wizytator apostolski dla grekokatolików w Europie Zachodniej, chociaż przebywał wówczas w Rzymie, to jednak jego *vo-tum* znalazło się wśród propozycji nadesłanych z Polski. Proponował on uroczyste ogłoszenie deklaracji o wolności ludzi, klas, narodów i ludów (*de libertate hominum, classium, populorum gentiumque*) wraz z dodaniem, że każde niesprawiedliwe ograniczenie (*iniustam limitationem*) a tym bardziej pozbawienie wolności ludzi oraz ludów (*privationem hominum, populorumque libertatis*), sprzeciwia się doktrynie chrześcijańskiej. Bučko sugerował potępienie nie tylko jakiegokolwiek pogwałcenia wolności, ale nawet pragnienia takiego zachowania

³⁹⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 698.

⁴⁰⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 720.

⁴⁰¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 717.

⁴⁰² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 726.

⁴⁰³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 727.

(*damnanda est quaecumque oppressio vel etiam sola cupiditas opprimendi quocumque modo singulos homines, classes, populos, seu gentes*)⁴⁰⁴.

Karol Wojtyła pierwszą część swojego *votum* poświęcił kwestii personalizmu chrześcijańskiego, widząc w nim adekwatną odpowiedź na materializm. Określał osobę ludzką jako podmiot działający dobrowolnie i zgodnie z sumieniem (*voluntarie et cum conscientia agens*)⁴⁰⁵.

Zygmunt Choromański, postulując szersze wyjaśnienie doktryny społecznej Kościoła, sugerował także konieczność opisanego porządku koegzystencji i współżycia (*de sociali modo coexistendi et convivendi*)⁴⁰⁶.

Tomasz Wilczyński sugerował konieczność wypracowania doktryny odnośnie do natury indywidualnej i społecznej człowieka (*de natura individuali ac sociali hominis*) oraz praw i obowiązków zarówno człowieka względem społeczeństwa (*iuribus et obligationibus hominis erga societatem*), w którym żyje, jak i wierzących względem Kościoła⁴⁰⁷. Proponował także wydanie „Kodeksu społecznego” (*edicio „Codicis socialis”*) do wspólnego użytku w Kościele, który zawierałby normy postępowania dla katolików w odniesieniu do różnych kwestii społecznych⁴⁰⁸.

Józef Drzazga postulował zdefiniowanie praw osoby ludzkiej (*iura personae humanae*), a także jej autonomii w kwestii organizacji społecznej, pracy i własności. Biskup pomocniczy z Gniezna dostrzegł także konieczność jasnej deklaracji na temat praw i obowiązków państwa (*iura et officia Status*) w kwestii jego roli pomocniczej (*functio auxiliaris*), a nie władzy absolutnej (*absoluta potestas*). Istnieje potrzeba – podkreślał Drzazga – żeby obywatelom pozostawić władzę cywilną, słuszną przestrzeń władzy i inicjatywy w odniesieniu do formy

⁴⁰⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 730.

⁴⁰⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 742.

⁴⁰⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 753.

⁴⁰⁷ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 754.

⁴⁰⁸ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 757.

organizacji władzy lokalnej, wolności stowarzyszania itp. Według niego istnieje konieczność zarówno odrzucenia przez Kościół systemów ideologicznych sprzecznych z wiarą, jak i odcięcia się od stronnictw politycznych⁴⁰⁹.

Władysław Suszyński dostrzegął konieczność przepracowania tej części prawa Kodeksu Prawa Kanonicznego, która dotyczy świeckich. Postulował akcent na zwiększenie odpowiedzialności świeckich nie tylko za siebie, ale i za Kościół. Winni oni – w przekonaniu biskupa z Białegostoku – bronić wiary katolickiej i praw Kościoła (*iurium Ecclesiae*) przeciwko wrogom⁴¹⁰.

Stanisław Jakiel, dostrzegając wielkie ruchy społeczne, których doktryna odnośnie do życia indywidualnego i społecznego człowieka (*vita hominis individualis et socialis*) różni się od nauczania Kościoła, postulował konieczność wypracowania doktryny katolickiej na temat tych błędów⁴¹¹.

Karol Pękała sporo miejsca poświęcił wyzwaniom, przed którymi stoi rodzina. Widział konieczność podkreślenia poważnej odpowiedzialności ciążyącej na rodzinach nie tylko za swoje dzieci, ale i za przyszłość społeczeństwa i Kościoła⁴¹². Dostrzegął również zagrożenia związane z podejściem do pracy. Traktowanie jej wyłącznie jako głównego obowiązku człowieka prowadzi do lekceważenia godności człowieka (*ut dignitas personae humanae vilipendatur*), a nawet do jej zniszczenia (*evanescat*). Nie należy więc traktować pracy jako tylko środka utrzymania i dobrobytu materialnego, lecz jako środek uświęcenia i zbawienia. Człowieka natomiast trzeba ukazywać jako współpracownika Boga w dziele stworzenia. Tarnowski biskup postulował zarówno pogłębienie tej tematyki przez Sobór, jak i uroczyste i autorytatywne zaprezentowanie „teologii pracy” (*theologia laboris*) lub

⁴⁰⁹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 761.

⁴¹⁰ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 764.

⁴¹¹ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 765.

⁴¹² Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 772.

„modlitwy pracą” (*oratio laboris*). Dostrzegał także konieczność skierowania zachęty do wszystkich rządów do skutecznego działania na rzecz głodnych, nagich i pozbawionych dachu nad głową⁴¹³.

Przedstawiciele Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego dostrzegali konieczność poszerzenia perspektywy przykazania miłości bliźniego o miłość względem wszystkich narodów i społeczeństw. Należy kochać inne narody tak jak swój, unikając fałszywego nacjonalizmu⁴¹⁴. Za rzecz najbardziej konieczną uznali zdefiniowanie i promulgowanie praw człowieka jako wolnej osoby ludzkiej (*iura hominis ut liberae personae humanae*). W uzasadnieniu podano, że w obecnych czasach prawa osoby ludzkiej są często gwałcone (*violatis saepe hisce temporibus iuribus personae humanae*)⁴¹⁵. W miejscach publicznych zatrzymywane są niezliczone liczby osób, całe ludy są zabijane przez tych, którzy dzierżą pełną i absolutną władzę państwową (*plenissima absolutaque auctoritate publicam rem administrant*). Tam, gdzie wszystko jest w gestii władzy państwowej, osoba ludzka nie jest niczym innym, jak tylko narzędziem i środkiem (*instrumentum et adiumentum*) dla różnych osób, które panują siłą na sposób tyrański⁴¹⁶.

2. PRACE W KOMISJACH I DISKUSJE NAD SCHEMATAMI

W czerwcu 1960 roku zostały powołane komisje do opracowania schematów poszczególnych dokumentów. W niedzielę Zesłania Ducha Świętego, 5 czerwca 1960 r., Jan XXIII ustanowił Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan. Przewodniczącym został kard. Augustin Bea,

⁴¹³ Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 773.

⁴¹⁴ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 243.

⁴¹⁵ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 250.

⁴¹⁶ Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 250.

a sekretarzem Johannes Willebrands. Mając rangę komisji soborowej, Sekretariat mógł proponować Soborowi własne projekty. Zanim trafiły one do ojców soborowych, wymagały uprzedniej akceptacji komisji doktrynalnej, a później także papieża Pawła VI.

Na pierwszym posiedzeniu plenarnym w listopadzie 1960 roku Sekretariat powołał podkomisję, która spotkała się w grudniu 1960 roku⁴¹⁷. Historia deklaracji rozpoczęła się więc 27 grudnia 1960 roku we Fryburgu Szwajcarskim. W kolejnym roku miało miejsce kilka spotkań plenarnych Sekretariatu (luty, kwiecień, sierpień), po których uwagi uwzględniała podkomisja (podkomisja IV), której przewodniczył François Charrière, a jej członkami byli Emiel-Jozef De Smedt, Jean Jérôme Hamer, Gerhard Albert Baum, Gustave A. Weigel⁴¹⁸. W sierpniu 1961 roku jednogłośnie zaakceptowano schemat o wolności religijnej⁴¹⁹. Z czasem skład podkomisji ulegał zmianom. Wśród redaktorów kolejnych tekstów pojawili się: John Courtney Murray, Pietro Pavan, Johannes Feiner, Frans Thijssen, Thomas F. Stransky, Yves

⁴¹⁷ W archiwum w Bolonii znajduje się list Hamera (z datą 7 grudnia 1960, z klauzulą poufności) do Charrière'a, z pytaniem o metodę pracy komisji. Por. AFSCIRE/FVII, FCha 2.

⁴¹⁸ Zachowały się protokoły z dyskusji: z 9 lutego 1961 (CSVII: Archive De Smedt, 244) i z 20 kwietnia 1961 (CSVII: Archive De Smedt, 251), z 27 sierpnia 1961 (CSVII: Archive De Smedt, 269). W tym pierwszym pojawiają się wypowiedzi: a) Tavarda – o konieczności obrony wiary za pomocą wyłącznie duchowych środków; b) Dumonta – o konieczności opisanie relacji Kościoła nie tylko do państwa, ale i do międzynarodowych firm; c) Tijssena – o niemożliwości osiągnięcia pełnej wolności podczas ziemskiego życia; d) Feinera – o braku tolerancji między teologami i o negatywnych konotacjach słowa tolerancja, które wywodzi się od filozofów XVIII wieku. W kwietniowym protokole pojawiają się głosy: De Smedta, Charrière, Maccarrone, Heenana, Hofera, Willebrandsa, Hollanda, Ewersa, Boyera i Bei. Debata dotyczyła kwestii ochrony religii przez państwo i aktualności wypowiedzi Leona XIII na ten temat. W sierpniowym protokole pojawia się dyskusja nad różnicami między propagandą a prozelityzmem, między *libertas opinandi* a *libertas propagandi*, między perspektywą przedmiotową akcentowaną dawniej a podmiotową, która dochodzi do głosu współcześnie. Nie doszło do żadnych konkluzji.

⁴¹⁹ AFSCIRE/FVII, FDS A/1.

Congar. Do komisji dołączały kolejne osoby: Pedro Cantero Cuadrado, Ernest Primeau, Omer Degrijse⁴²⁰.

Chociaż pracowała podkomisja, to jednak równolegle miały miejsce zdarzenia, które z pewnością wpływały na refleksję nad kwestią wolności religijnej. W dniach 9–12 maja 1961 roku odbyło się w Instytucie Ekumenicznym w Bossey spotkanie teologów rzymskokatolickich oraz teologów należących do Kościołów będących członkami Światowej Rady Kościołów. Tematem spotkania była kwestia wolności religijnej w różnych jej aspektach (teologiczne zasady wolności religijnej, zagadnienie praw człowieka, kwestie prozelityzmu oraz współpracy)⁴²¹. Światowa Rada Kościołów wystosowała list do Willebrandsa (1 sierpnia 1961), w którym pojawia się szereg sugestii dotyczących równości małżonków w przypadku małżeństw mieszanych. Chodziło o szanowanie przekonań religijnych współmałżonka i niewymuszanie na nim, aby działał wbrew sumieniu⁴²².

Wypracowany przez podkomisję i zaaprobowany przez Sekretariat schemat o wolności religijnej został w czerwcu 1962 roku przedstawiony Centralnej Komisji Przygotowawczej. Równocześnie komisja teologiczna, której przewodniczył Alfredo Ottaviani, zaproponowała dwa rozdziały schematu *De Ecclesia*, które wiązały się z kwestiami wolności religijnej. Najpierw zaprezentowano IX rozdział *De Ecclesia* pt. „O relacjach między Kościołem i państwem oraz o tolerancji religijnej”⁴²³. O ile tekst ma nieco ponad cztery strony, o tyle przypisy liczą aż 11 stron. Po nim przytoczono rozdział X pt. „O konieczności głoszenia przez Kościół Ewangelii wszystkim narodom i po całej zie-

⁴²⁰ Por. P. Milcarek, *Czytamy Vaticanum II wewnątrz Tradycji (1). Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, „Christianitas” 2012, nr 48–49, s. 93.

⁴²¹ Por. CSVII: Archive De Smedt, 152. Program spotkania. CSVII: Archive De Smedt, 154.

⁴²² Por. CSVII: Archive De Smedt, 297.

⁴²³ *Praeparatoria. Volumen II. Pars IV: Sessio septima: 12–19 Iuni 1962*, s. 657–661.

mi”⁴²⁴. To tzw. schemat Ottavianiego. Dalej następuje tekst o wolności religijnej⁴²⁵ – składający się z trzech rozdziałów – pt. „O promowaniu dóbr wiary w miłości”, „O współpracy katolików z niekatolikami”, „O relacjach między Kościołem a państwem”.

Debata nad tymi tekstami została przeprowadzona 19 czerwca 1962 roku podczas siódmej sesji Centralnej Komisji Przygotowawczej. Schemat o wolności religijnej w randze konstytucji został ostro skrytykowany przez przewodniczącego komisji teologicznej Ottavianiego⁴²⁶, który zaproponował usunięcie z dalszej dyskusji konstytucji o wolności religijnej (*puto eliminandam esse a discussione Constitutionem propositam a Sekretariatu ad Unionem christianorum fovendam*). Podał sześć przykładów sformułowań, które krytycznie ocenił. Ostrze krytyki ogniskowało się na zakazie prozelityzmu z użyciem środków materialnych, pochlebstw, przymusu i kłamstwa (to uderzy w misjonarzy), na zakazie przymusu (o to oskarżają protestanci, przytaczając epizody ze średniowiecza), na akcencie na sumienie zamiast na porządek obiektywny. Zaproponował debatę wyłącznie nad konstytucją proponowaną przez komisję teologiczną. Podważył kompetencje Sekretariatu do zajmowania się relacjami państwo–Kościół⁴²⁷.

Po Ottavianim zabrał głos Bea, który oskarżył komisję teologiczną o niechęć do współpracy nie tylko z Sekretariatem, ale i z innymi komisjami (*collaborare noluit*). Wspomniał o skargach, które napływają zarówno ze strony katolików, jak i niekatolików na brak tolerancji ze strony Kościoła tam, gdzie stanowi większość, i na domaganie się wolności religijnej i tolerancji tam, gdzie stanowi mniejszość. W dal-

⁴²⁴ Por. *Praeparatoria. Volumen II. Pars IV: Sessio septima: 12–19 Iuni 1962*, s. 672–676.

⁴²⁵ Por. *Praeparatoria. Volumen II. Pars IV: Sessio septima: 12–19 Iuni 1962*, s. 676–681.

⁴²⁶ Por. *Praeparatoria. Volumen II. Pars IV: Sessio septima: 12–19 Iuni 1962*, s. 684–688.

⁴²⁷ Por. *Praeparatoria. Volumen II. Pars IV: Sessio septima: 12–19 Iuni 1962*, s. 685–686.

szej części zwrócił uwagę na szereg zbieżności obu tekstów w kwestii relacji Kościoła z państwem, jakkolwiek różnią się one w kwestii fundamentalnej, a mianowicie odnośnie do misji i kompetencji władzy państwowej. Sporo uwagi poświęcił kwestiom socjologicznym, zwracając uwagę na zróżnicowaną strukturę społeczną państwa (*varia structura sociologica Status*). Na koniec swojej wypowiedzi podał nazwiska osób, które przygotowały schemat (przewodniczący: Charrière, członkowie: De Smedt, Hamer, Baum, Weigel), dodając, że był on przedmiotem dyskusji na sesjach plenarnych w lutym, kwietniu, sierpniu 1961 roku, i w sierpniu został jednogłośnie zaaprobowany. Zaznaczył, że to zgromadzenie oceni obie propozycje⁴²⁸.

Ponownie zabrał głos Ottaviani, broniąc się przed zarzutami o brak współpracy i polemizując ze zbyt socjologicznym ujęciem doktryny o relacji państwo–Kościół w argumentacji Bei⁴²⁹.

Kolejnym etapem była dyskusja, w której głos zabrało 13 osób (Josef Frings, Ernesto Ruffini, Paul-Émile Léger, Julius August Döpfner, Bernardus Johannes Alfrink, Arcadio María Larraona, Michael David Browne, William Godfrey, Karl Joseph Alter, Denis Eugene Hurley, Thomas Cooray, Maximos IV Saigh, Alfredo Ottaviani)⁴³⁰.

Frings sformułował cztery kluczowe zasady: a) państwo nigdy nie może zmuszać do wiary, którą rządzący uważają za słuszną; b) wszystkie państwa powinny przyznać pełną wolność Kościołowi katolickiemu i chronić go z racji jego moralnej siły; c) wolność religijna, wyznawania i szerzenia religii, którą uważa się za prawdziwą, powinna być przyznana wszystkim wspólnotom wyznaniowym, które nie naruszają podstaw państwa i podstawowych praw człowieka; większe prawa można przyznać tym, którzy od dawna udowodnili, że są naprawdę

⁴²⁸ Por. *Praeparatoria. Volumen II. Pars IV: Sessio septima: 12–19 Iuni 1962*, s. 688–691.

⁴²⁹ Por. *Praeparatoria. Volumen II. Pars IV: Sessio septima: 12–19 Iuni 1962*, s. 691–692.

⁴³⁰ Por. *Praeparatoria. Volumen II. Pars IV: Sessio septima: 12–19 Iuni 1962*, s. 692–721.

pożyteczni dla wspólnego dobra ludzi; d) w kwestiach dotyczących zarówno wspólnego dobra ziemskiego, jak i wspólnego dobra duchowego, pożądana jest zgodność między Kościołem a państwem, nie tylko oficjalna, ale i czynna⁴³¹.

Ruffini sugerował szereg szczegółowych zmian, opowiadając się za schematem komisji teologicznej, krytycznie oceniając propozycję Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan⁴³².

Léger opowiedział się za schematem Bei, twierdząc, że zaprezentowane w nim tezy mają charakter uniwersalny, podczas gdy schemat Ottavianiego był aktualny w poprzednim wieku i już nie odpowiada współczesnym warunkom politycznym i socjologicznym⁴³³.

Döpfner z kolei zwrócił uwagę na ogromne konsekwencje (*maximas consequentias*) zajmowania się problemem wolności religijnej i relacjami Kościoła z państwem. Opowiedział się za podjęciem tej tematyki w kluczu pastoralnym, traktując jako punkt wyjścia schemat Bei, ewentualnie uzupełniony o elementy doktrynalne ze schematu Ottavianiego⁴³⁴.

Alfrink ukazał słabe i mocne strony obu propozycji. Ostatecznie wyraził nadzieję, że Sobór nie odrzuci schematu Sekretariatu, bo schemat komisji teologicznej nie przyniesie Kościołowi zysku, a raczej zaszkodzi. Przyznał jednak, że schemat Bei zawiera wartościowe rzeczy. Dlatego postulował powołanie komisji mieszanej, która przestudiuje obie propozycje i spróbuje je zharmonizować, tak aby były zabezpieczone zarówno prawa Kościoła, jak i wolność sumienia. Proponował włączenie do takiej komisji katolików świeckich, ekspertów od polityki i prawa międzynarodowego⁴³⁵.

⁴³¹ Por. *Praeparatoria. Volumen II. Pars IV: Sessio septima: 12–19 Iuni 1962*, s. 692–693.

⁴³² Por. *Praeparatoria. Volumen II. Pars IV: Sessio septima: 12–19 Iuni 1962*, s. 693–695.

⁴³³ Por. *Praeparatoria. Volumen II. Pars IV: Sessio septima: 12–19 Iuni 1962*, s. 695.

⁴³⁴ Por. *Praeparatoria. Volumen II. Pars IV: Sessio septima: 12–19 Iuni 1962*, s. 701.

⁴³⁵ Por. *Praeparatoria. Volumen II. Pars IV: Sessio septima: 12–19 Iuni 1962*, s. 708.

Larraona opowiedział się w kwestiach praktycznych za propozycją Alfrinka z drobnymi modyfikacjami, a w odniesieniu do zasad za słowami Ruffiniego. Przestrzegwał, aby ewolucja nie stała się rewolucją (*ita ut vera evolutio, revolutio fieret*). Zaproponował stworzenie komisji, jednak nie mieszanej, ale wyłącznie teologicznej. Dostrzegwał w schemacie Sekretariatu wiele słabości z punktu widzenia teologicznego i zaprzeczanie dotychczasowemu nauczaniu Kościoła⁴³⁶.

W opinii Browne'a dokument komisji teologicznej jest bezbłędny pod względem doktrynalnym. Wyraził zdziwienie, że próbuje się (schemat Bei) zmieniać nauczanie papieża Leona XIII. Sugerował, aby zapytać papieża, jaki ma być cel dokumentu: czy głoszenie doktryny katolickiej i korygowanie błędów, czy praktyka duszpasterska, mająca na celu nawrócenie niekatolików. Jeśli ma to być perspektywa pastoralna, to należy wziąć schemat Bei i przebudować go w oparciu o zasady zawarte w schemacie Ottavianiego⁴³⁷.

Godfrey, odnosząc się jedynie do dokumentu Sekretariatu, zwrócił uwagę na panującą w Anglii presję ze strony anglikanów domagających się wspólnoty sakramentalnej (*communicatio in sacris*) z Kościołem katolickim i oskarżającym go o nietolerancję. Jednak nieprzejednanie i nietolerancja – zaznacza Godfrey – mogą być dobre. Sam Bóg nie toleruje kłamstwa. Nietolerancja kłamstwa nie jest nietolerancją jednostki i jej sumienia, ale nietolerancją błędów. Wyraził przekonanie, że po Soborze Kościół zostanie oskarżony o nietolerancję, ponieważ nie zostaną przyjęte ustępstwa doktrynalne i moralne, jakich oczekują niekatolicy. Godfrey przywołał przykład męczenników, którzy zginęli w Anglii za prymat papieski. Postulował, aby poszerzać przestrzeń miłości, ale nie ograniczać przestrzeni prawdy (*Dilatentur semper spatia caritatis sed non restringantur spatia verita-*

⁴³⁶ Por. *Praeparatoria. Volumen II. Pars IV: Sessio septima: 12–19 Iuni 1962*, s. 709–710.

⁴³⁷ Por. *Praeparatoria. Volumen II. Pars IV: Sessio septima: 12–19 Iuni 1962*, s. 710–712.

tis)⁴³⁸. Opowiedział się za usunięciem z dokumentu Sekretariatu słów (analogicznie jak Ottaviani) na temat prozelityzmu przy użyciu niewłaściwych środków. Sugerował także złagodzenie wydzwięku doktryny o wolności religijnej z całkowitej aprobaty do braku sprzeciwu. Taka zmiana pozwoliłaby, w opinii Godfrey'a, uniknąć błędu aprobaty indyferentyzmu⁴³⁹.

Alter, analizując schemat Ottavianiego, krytycznie ocenił obecne w nim terminologiczne zamieszanie między społeczeństwem (*societas civilis*) a władzą (*potestas civilis*). Trudno także określić, jaka władza jest katolicka. Dostrzegał zagrożenia dla katolików w USA, płynące z przyjęcia tego dokumentu. Opowiedział się za stworzeniem nowej komisji, która podjęłaby te zagadnienia⁴⁴⁰.

Hurley wskazał na pewną sprzeczność (*contradictio*) w doktrynie Kościoła: z jednej strony twierdzi się, że celem społeczeństwa obywatelskiego jest wspólne dobro doczesne, a z drugiej, że z tym celem związany jest obowiązek oddawania czci Bogu w sposób nadprzyrodzony; z jednej strony mówi się o doskonałości tego społeczeństwa, a z drugiej, że nie może ono osiągnąć swojego celu inaczej aniżeli przez zwrócenie się do Kościoła, z czego wynika, że nie jest doskonałe, lecz potrzebuje pomocy Kościoła; z jednej strony twierdzi się, że społeczeństwo jest w swoim porządku najwyższe i nie podlega bezpośrednio władzy Kościoła, a z drugiej przyznaje się, że jest bezpośrednio podporządkowane Kościołowi w zakresie realizacji części swojego celu, jakim jest publiczne oddawanie czci Bogu. „Nie wiem – stwierdził Hurley – jak rozwiązać te trudności bez wprowadzenia jakiejś zmiany (*sine aliqua mutatione*) w tradycyjnej doktrynie Kościoła o relacjach między Kościołem a państwem. I nie rozumiem, dlaczego

⁴³⁸ Por. *Praeparatoria. Volumen II. Pars IV: Sessio septima: 12–19 Iuni 1962*, s. 712.

⁴³⁹ Por. *Praeparatoria. Volumen II. Pars IV: Sessio septima: 12–19 Iuni 1962*, s. 713.

⁴⁴⁰ Por. *Praeparatoria. Volumen II. Pars IV: Sessio septima: 12–19 Iuni 1962*, s. 713–715.

nie można dokonać tej zmiany”⁴⁴¹. Przyznał następnie, że nie jest to doktryna nieomylnie zdefiniowana, a sama jej teologiczna argumentacja mogła w przeszłości przebiegać nieco mniej poprawnie (*non est infallibiliter definita et ipsa argumentatio theologica potuit in praeterito aliquomodo minus recte procedere*)⁴⁴². Hurley proponował zwolnić państwo z obowiązku nadprzyrodzonego po to, aby nie miało prawa ingerować w sprawy religijne. Przyznał, że więcej oczekuje od dobrze uformowanych sumień chrześcijańskich mężów stanu niż od jakiegokolwiek państwa. Nie należy potępiać laicyzmu (*laicismus*), który pokłada ufność w chrześcijańskim sumieniu świeckich⁴⁴³. Opowiedział się za schematem Bei.

Cooray, analizując schemat Ottavianiego, wskazał na różne typy społeczności (naturalne i sztuczne) i związane z nimi zobowiązania (rodzina, państwo) lub ich brak (stowarzyszenia kupców, turystów). Uznał, że w obecnych okolicznościach byłoby bardzo szkodliwe stosowanie prawa o państwie, zwłaszcza na terenach misyjnych, gdzie przeważają niekatolicy. Należy zawiesić to prawo. „Niech państwo – mówił Cooray – nie czyni niczego wbrew dobrym obyczajom i przeciwko Kościołowi. Nie należy jednak pozostawiać tej kwestii prywatnemu sumieniu, bo wtedy upadnie racja dla wspierania jedności chrześcijan, ponieważ niekatolicy generalnie w dobrej wierze idą za własnym sumieniem”⁴⁴⁴.

Saigh poparł bez zastrzeżeń dokument o wolności religijnej. Według niego duch, który ożywia ten tekst, jest naprawdę ewangeliczny, a proponowane w nim normy mogą zostać zastosowane zawsze i wszędzie. Jest to schemat, który wyzwala. Kościół może bez obaw ogłosić go jako kartę swoich stosunków ze współczesnymi państwami⁴⁴⁵.

⁴⁴¹ Por. *Praeparatoria. Volumen II. Pars IV: Sessio septima: 12–19 Iuni 1962*, s. 716.

⁴⁴² Por. *Praeparatoria. Volumen II. Pars IV: Sessio septima: 12–19 Iuni 1962*, s. 716.

⁴⁴³ Por. *Praeparatoria. Volumen II. Pars IV: Sessio septima: 12–19 Iuni 1962*, s. 717.

⁴⁴⁴ *Praeparatoria. Volumen II. Pars IV: Sessio septima: 12–19 Iuni 1962*, s. 718–719.

⁴⁴⁵ Por. *Praeparatoria. Volumen II. Pars IV: Sessio septima: 12–19 Iuni 1962*, s. 719.

Na koniec zabrał głos Ottaviani i przed głosowaniem zwrócił uwagę, że w niektórych wypowiedziach nie zawsze było jasne, do którego schematu się odnoszą. Postulował, aby jasno zakomunikować, za którym jest się schematem, dodając ewentualne poprawki. Odniósł się krytycznie do oskarżeń, że Kościół stosuje podwójne standardy. Sprzeciwił się także utworzeniu nowej komisji. Co robiłaby taka komisja? – pytał Ottaviani. „Kłóciłaby się, tak jak my się kłóciliśmy w tych dniach” (*Litigabit! Sicut nos litigavimus istis diebus*). Przestrzegł na koniec przed daniem broni wrogom Kościoła⁴⁴⁶.

Po tych wystąpieniach nastąpiło głosowanie, w którym wzięły udział 62 osoby. Nie były to tylko głosy „za”, „przeciw” albo „za z zastrzeżeniami”, ale także propozycje uzupełnień, komentarze i wyjaśnienia⁴⁴⁷. Głosy były podzielone. Ponieważ na kolejnym etapie ojcowie soborowi odrzucili schemat *De Ecclesia* (grudzień 1962 roku), tym samym propozycje komisji teologicznej kierowanej przez Ottavianiego nie zyskały akceptacji.

Pozostała więc jedynie propozycja zaprezentowana przez Beę. Na posiedzeniu plenarnym Sekretariatu (16–18 lutego 1963) postanowiono opracować nowy, krótszy tekst, który pomijałby kwestię stosunków Kościół–państwo. Został przygotowany i przedyskutowany na sesji plenarnej w dniu 18 maja i poddany dalszym modyfikacjom, a ostatecznie zatwierdzony 30 maja 1963. W dniach 3 i 4 lipca po posiedzeniu Komisji Koordynacyjnej postanowiono, że tekst *De libertate religiosa* będzie stanowił V rozdział dekretu o ekumenizmie⁴⁴⁸.

Nie obyło się jednak bez napięć w tej kwestii. Aby kwestia wolności religijnej w ogóle była procedowana i trafiła do dokumentu o ekumenizmie, trzeba było dodatkowych interwencji. We wrześniu 1963

⁴⁴⁶ Por. *Praeparatoria. Volumen II. Pars IV: Sessio septima: 12–19 Iuni 1962*, s. 719–721.

⁴⁴⁷ Por. *Praeparatoria. Volumen II. Pars IV: Sessio septima: 12–19 Iuni 1962*, s. 721–746.

⁴⁴⁸ Por. CSVII: Archive De Smedt, 670 i 859.

roku kardynał Francis Joseph Spellman z Nowego Jorku listownie postulował w imieniu episkopatu USA, aby Sobór zajął się kwestią wolności religijnej. Zaaapelował również bezpośrednio do papieża, który upomniął komisję teologiczną, aby się tym tematem zajęła⁴⁴⁹.

2.1. Druga sesja Soboru

Przygotowany przez Sekretariat i zaprezentowany przez Beę tekst został 19 listopada 1963 roku przekazany ojcom podczas 70. kongregacji. Składał się z 7 punktów, zajmując nieco ponad cztery strony⁴⁵⁰. Niemal tyle samo zajmowały przypisy⁴⁵¹. W stosunku do pierwotnego tekstu zaszły zmiany. Większość drugiego (kwestie ekumeniczne) oraz trzeciego rozdział (relacja Kościoła do państwa) zostały usunięte, a pierwszy nieco rozbudowano (dodatki wraz z dwoma punktami z drugiego rozdziału). Zrezygnowano z podziału na podrozdziały, pozostawiając jednolity tekst.

Te uzupełnienia to zarówno wskazanie na samym początku na znaczenie wolności religijnej w budowaniu relacji czy to wśród chrześcijan, czy w ogóle wśród społeczności ludzkiej, jak i znacząco rozbudowany wykład na temat Boga jako jedynej Prawdy i człowieka stworzonego na Jego obraz. Z takiego ujęcia Boga i człowieka wysunięto wnioski o wolności człowieka i konieczności podporządkowania się prawom Boga i Jego woli. Dodano także potępienie nietolerancji religijnej (p. 3). Uzupełniono wyjaśnienie na temat okoliczności, w któ-

⁴⁴⁹ Por. N.J. Healy, *The Drafting of „Dignitatis Humanae”* [w:] *Freedom, truth, and human dignity. The Second Vatican Council's Declaration on religious freedom*, D.L. Schindler, N.J. Healy (eds.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan; Cambridge, U.K 2015, s. 215.

⁴⁵⁰ Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 433–437. Synopsę schematów wraz z wystąpieniami ojców zawiera: F. Gil Hellin, *Dignitatis humanae. Concilii Vaticani II Synopsis. Declaratio de libertate religiosa*, EDUSC, Roma 2008.

⁴⁵¹ Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 437–441.

rych państwo może ograniczyć wolność sumienia w życiu publicznym. Nie tylko wtedy, gdy sprzeciwia się to dobru wspólnemu, ale i wówczas, gdy sprzeciwia się obiektywnemu porządkowi praw Boga Stwórcy. Dodano przykłady działań, które pozostają w sprzeczności z wolnością religijną (kara śmierci z racji religijnych, konfiskata dóbr, dyskryminacja itp.).

Usunięto natomiast sformułowania, które krytykował Ottaviani. Chodziło o kwestię prozelityzmu za pomocą środków niewłaściwych i nieszlachetnych (usunięto całe zdanie). Wykreślono także zdanie o prawie (*ius*) pójścia za własnym sumieniem i w ogóle w tej wersji w kilku miejscach usunięto termin *ius* (określenia *iuria personalia* zastąpiono sformułowaniem *libertas personalis*). Usunięto także uszczegółowienie na temat wolności religijnej jako możliwości rozpowszechniania zasad moralnych w rodzinie, społeczeństwie, ekonomii itp.

Podczas 70. kongregacji De Smedt przedstawił informacje na temat piątego rozdziału dekretu o ekumenizmie zatytułowanego *O wolności religijnej*⁴⁵². Jego wypowiedź obejmowała następujące kwestie:

- a) informację o prośbach bardzo wielu (*numerosissimi*) ojców, aby podjąć kwestię prawa człowieka do wolności religijnej (*ius hominis ad libertatem religiosam*);
- b) cztery argumenty za takim prawem (prawda, obrona, pokojowe współistnienie, ekumenizm):
 - racja prawdy: Kościół powinien nauczać i bronić prawa do wolności religijnej, ponieważ chodzi o prawdę, nad którą pieczę powierzył mu Chrystus;
 - racja obrony: Kościół nie może milczeć, gdy do dziś prawie połowa ludzkości jest pozbawiona wolności religijnej przez różnego rodzaju materializm ateistyczny;
 - racja pokojowego współistnienia: dzisiaj we wszystkich narodach świata ludzie wyznający różne religie lub nie

⁴⁵² Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 485–495.

wyznający religii, wezwani są do pokojowego życia w tym samym społeczeństwie ludzkim; Kościół w świetle prawdy, powinien wskazywać drogę do pokojowego współistnienia;

- racja ekumeniczna: wielu niekatolików żywi niechęć do Kościoła lub przynajmniej podejrzewa go o swego rodzaju makiawelizm, bo wydaje im się, że domagamy się swobodnego praktykowania religii, gdy katolicy w jakimś narodzie są w mniejszości, lekceważąc i zakazując tej samej wolności religijnej, gdy katolicy stanowią większość.
- c) ukazanie wolności religijnej jako ważnego problemu (*problema grave*) we współczesnym społeczeństwie;
- d) wskazanie sensów, które pozostają w sprzeczności z tekstem: nie należy rozumieć tekstu w sensie indyferentyzmu religijnego (jakoby człowiek mógł rozpatrywać problem religijny wedle własnego uznania, bez uwzględniania obowiązku moralnego, decydując samemu, czy przyjmie religię czy nie), laicyzmu (jakoby wolność sumienia polegała na niepodleganiu przez nie żadnemu prawu, bez żadnych obowiązków względem Boga), relatywizmu doktrynalnego (jakoby fałsz winien być traktowany na równi z prawdą, jak gdyby nie istniała żadna obiektywna norma prawdy), powierzchownego pesymizmu (jakoby człowiek miał prawo do spokojnego zadowolenia się niepewnością);
- e) właściwe, od strony pozytywnej, rozumienie „wolności religijnej” (prawo osoby do wolnego praktykowania religii zgodnie z własnym sumieniem);
- f) właściwe, od strony negatywnej, rozumienie „wolności religijnej” (brak zewnętrznego przymusu w osobowych relacjach z Bogiem);
- g) wskazanie dwóch problemów: Czy każdy człowiek może się domagać wolności religijnej jako świętego prawa (*ius sacrum*)

przyznanego mu przez Boga? Czy i w jakim zakresie inni mają obowiązek uznania wspomnianej wolności religijnej (*utrum et quatenus aliis officium incumbat praedictam religionem libertatem agnoscendi?*);

- h) zadeklarowanie, że dekret ma charakter duszpasterski i dlatego podejmuje te kwestie w perspektywie praktycznej;
- i) odpowiedź na pytanie, jak katolicy ze względu na swoją wiarę powinni się zachować wobec osób, które nie wyznają wiary katolickiej. Winni powstrzymać się od jakiegokolwiek przymusu (1), skoncentrować się na modlitwie, pokucie, świadectwie i ewangelizacji w Duchu Świętym (2), kochać czynną i szczerą miłością niekatolików i pomagać im zgodnie z przykazaniem Pana (3);
- j) odpowiedź na pytanie, dlaczego niekatolicy nie powinni być przymuszani do przyjęcia doktryny katolickiej wbrew swojemu sumienia. Wynika to z samej natury aktu wiary, jako aktu dobrowolnego;
- k) propozycja, aby Sobór w sposób uroczysty domagał się wolności religijnej dla całej rodziny ludzkiej (*pro tota familia humana*), dla wszystkich grup religijnych (*pro universis religiosis coetibus*) i dla każdej osoby ludzkiej (*pro unaquaque persona humana*);
- l) sformułowanie ogólnej zasady: „żadna osoba nie może być przedmiotem przymusu lub nietolerancji” (*nulla persona humana obiectum coercionis seu intolerantiae esse potest*);
- m) odpowiedź na pytanie, dlaczego należy/trzeba/mamy? wymagać od wszystkich przestrzegania wolności religijnej? Człowiek nie może osiągnąć swojego ostatecznego celu inaczej jak tylko mądrze rozwijając sąd sumienia i wiernie za nim idąc. Dlatego wielkim złem jest uniemożliwianie człowiekowi wielbienia Boga i okazywania posłuszeństwa Bogu zgodnie z nakazami własnego sumienia;

- n) wskazanie najtrudniejszej kwestii: wolność religijna byłaby nieważna i pusta (*inanis et vacua*), gdyby ludzie nie mogli wykonywać nakazów sumienia w czynach zewnętrznych w życiu prywatnym, społecznym, publicznym, a także gdyby nie pozwalano im tworzyć grup religijnych. W tym kontekście pojawia się największy problem (*gravissimum problema*) – jeśli bowiem człowiek wykonuje nakazy swojego sumienia przez akty zewnętrzne, istnieje niebezpieczeństwo, że może naruszyć prawa i obowiązki innych osób. Dlatego prawo i obowiązek uzewnętrzniania nakazów sumienia nie są nieograniczone, lecz mogą, a czasami muszą być dostosowane i podporządkowane dobru wspólnemu (*bono communi*);
- o) ukazanie nauczania św. Tomasza z Akwinu i Jana XIII o dobru wspólnym;
- p) przywołanie wypowiedzi Pawła VI w obronie wolności religijnej i innych podstawowych praw człowieka;
- r) przytaczanie i interpretowanie dokumentów papieskich z XIX i XX wieku (Pius IX, Leon XIII, Pius XI). Mogłoby się wydawać, że wolność religijna jest w nich potępiana. Krytycznie jest tam oceniana i potępiana wolność religijna rozumiana w sensie indyferentyzmu religijnego. Widać w nich naukę i stałą troskę Kościoła o prawdziwą godność osoby ludzkiej i jej prawdziwą wolność. Mamy w tym zakresie do czynienia z ewolucją doktrynalną (*evolutio doctrinalis*) posiadającą dwie cechy: ciągłość (*regula continuitatis*) i rozwój (*regula progressus*). Czytając i interpretując dokumenty Stolicy Apostolskiej, należy mieć na uwadze zasady ciągłości i postępu. Jako komentarz przywołano dwa ważne rozróżnienia dokonane przez Jana XXIII: pomiędzy doktrynami filozoficznymi a tym, co z nich wyrosło w sensie instytucjonalnym, pomiędzy błędami a osobą błędzącą w dobrej wierze.

Po wystąpieniu De Smedta w dniach 19–22 listopada 1963 odbyła się dyskusja na temat dokumentu o ekumenizmie w ogólności. Pojawiły się głosy zarówno krytyczne wobec włączania do dekretu o ekumenizmie IV i V rozdziału, jako tematycznie odmiennych, którymi należałoby się zająć odrębnie (Paul-Émile Léger)⁴⁵³, jak i popierające umieszczenie ich w tym właśnie dokumencie (Albert Meyer)⁴⁵⁴. Bacci natomiast wyraził podziw dla prezentacji De Smedta (*doctissime optimeque proposita*), zwracając jednak uwagę, że kwestia wolności religijnej dotyczy wszystkich religii, a nie tylko ekumenizmu⁴⁵⁵.

Sporo uwagi kwestii wolności religijnej w tej debacie poświęcił Angelo Giuseppe Jelmini, który postulował, aby podjąć działania nie tylko na rzecz wolności sumienia osoby ludzkiej, ale także na rzecz wolności wszystkich wspólnot ludzi wierzących, tak aby wszystkie wspólnoty uzyskały wolność we wszystkim, co służy duchowemu dobru człowieka. Tak rozumiana wolność mieści się w schemacie, ponieważ jest warunkiem, bez którego nie ma ekumenizmu⁴⁵⁶.

Według Andréasa Sapelaka Sobór powinien jasno i stanowczo, solidarnie z prawosławnymi i protestantami, zabrać głos w kwestii wolności religijnej, potępiając prześladowania religijne wojującego ateizmu⁴⁵⁷.

Sergio Méndez Arceo zaproponował z kolei zmianę porządku (*mutatione ordinis*) dokumentu, podkreślając, że wolność religijna jest punktem wyjścia, który daje właściwą perspektywę. Nie jest ona

⁴⁵³ Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 551.

⁴⁵⁴ Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 597.

⁴⁵⁵ Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 598.

⁴⁵⁶ Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 601.

⁴⁵⁷ Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 605.

dotatkem czy ustępstwem na rzecz współczesnej mentalności, lecz fundamentalną zasadą, wybitnie katolicką (*principium fundamentale eminenter catholicum*)⁴⁵⁸.

Ermenegildo Florit stwierdził, że kwestia wolności religijnej nie pasuje do schematu o ekumenizmie. Odwołuje się bowiem do praw osoby ludzkiej. Należy ją włączyć do innego dokumentu. Wskazał na pewne trudności związane z kwestiami wolności, prawa naturalnego i dobra wspólnego. Z jednej strony – stwierdził – szerzenie błędu jest złem samym w sobie i nie może istnieć prawo naturalne do czynienia zła, z drugiej natomiast do godności człowieka należy szerzenie prawdy, nie fałszu. Jeżeli jednak w pewnych okolicznościach to rozpowszechnianie nie szkodzi dobru wspólnemu albo szkodzi dobru wspólnemu w mniejszym stopniu niż publiczny zakaz jego rozpowszechniania, jest ono dozwolone, gdyż zgodnie z prawem naturalnym wolność ma być zachowana tam, gdzie nie przeszkadza dobru wspólnemu. Ponieważ jednak dobro wspólne może się zmieniać w zależności od okoliczności czasu i miejsca, można zrozumieć pewną zmianę w sposobie, w jaki Kościół ocenia wolność religijną. W opinii Florita sprawozdanie De Smedta będzie mogło się przyczynić do bogatej dyskusji na temat tej kwestii⁴⁵⁹.

Juan Hervas y Benet uznał, że kwestia wolności religijnej powinna być włączona do dokumentu o Kościele w świecie współczesnym. W sposób istotny nie przynależy bowiem do problematyki ekumenizmu. Wolność religijna wnosi spory wkład do ekumenizmu, jest jednym z jego elementów niezbędnych, ale nie zasadniczym. Zebranie w całość doktryny o wolności religijnej i włączenie jej do dekretu jako odrębny rozdział spowoduje zamęt metodologiczny⁴⁶⁰.

⁴⁵⁸ Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 617.

⁴⁵⁹ Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 666–667.

⁴⁶⁰ Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 672–674.

José Pont y Gol krytycznie ocenił umieszczenie kwestii wolności religijnej na zakończenie schematu, skoro jest to raczej warunek dialogu ekumenicznego. Tego zagadnienia nie wolno zignorować. Kościół nie może w tej sprawie milczeć, ponieważ we współczesnym świecie wolność – ze względu na coraz większy poziom kultury i osobistej odpowiedzialności – staje się coraz bardziej cenna dla jednostek i narodów jako podstawa życia godnego człowieka. Aby jednak po Soborze nie pojawiły się szemrania i kłótnie odnośnie do sposobu, w jaki omawiano te kwestie, trzeba przeznaczyć wystarczającą ilość czasu, ile tylko będzie konieczne, na zbadanie tego zagadnienia⁴⁶¹.

W debacie zabrał głos Jan Mazur, biskup pomocniczy z Lublina. Nie odniósł się jednak do kwestii wolności religijnej⁴⁶².

Niektórzy ojcowie, z różnych racji nie mogąc uczestniczyć w dyskusji i ustnie wypowiedzieć swojej opinii w kwestii schematu o ekumenizmie, uczynili to pisemnie.

Raimundo Cesare Bergamin zaproponował opracowanie schematu o misji Kościoła Chrystusa. Pierwszy z siedmiu rozdziałów miałby nosić tytuł: „O jego misji na rzecz jedności wiary w prawdzie i wolności religijnej”⁴⁶³.

Pablo Gúrpide Beope uznał tekst o wolności religijnej za zbyt mało jednorodny, zbyt mało harmonijny, zbyt mało zgodny z oczekiwaniami ojców soborowych. Wyraził przekonanie, że powinno się go umieścić w rozdziale poświęconym metodologii ekumenicznej. Postawił pytanie o powód omawiania tak skomplikowanej materii, tak delikatnej, która może urazić tak wiele osób, w tym miejscu?⁴⁶⁴

⁴⁶¹ Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 746–747.

⁴⁶² Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 751–753.

⁴⁶³ Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 775.

⁴⁶⁴ Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 793.

Maxim Hermaniuk wyraził radość, że rozdział piąty poświęcony jest wolności religijnej. Jego zdaniem konieczne byłoby wyrażenie przez Kościół szczerzej i zdecydowanej woli, aby bezzwłocznie zastoso-
wować zasady wolności religijnej we współczesnym życiu wszystkich ludzi. Dlatego postulował wysłanie uroczystego *votum* Soboru do wszystkich rządzących za pośrednictwem ONZ, wzywając: a) aby wszystkie narody natychmiast uczyniły wszystko, co konieczne, aby położyć kres wszystkim prześladowaniom, które dziś dotyczą tak wielu ludzi z powodu ich przekonań religijnych, zwłaszcza ze strony wojującego ateizmu materialistycznego; b) aby wszystkie narody wprowadziły specjalne prawa, aby w przyszłości strzec wolności religijnej. W opinii Hermaniuka taki głos Soboru zostanie przyjęty z największą wdzięcznością przez wszystkich ludzi dobrej woli na całym świecie⁴⁶⁵.

Marcel-François Joseph Marie Lefebvre uznał, że cała argumentacja tekstu o wolności religijnej opiera się na fałszywej zasadzie. W jego przekonaniu trzy rozdziały schematu o ekumenizmie sprzyjają fałszywemu irenizmowi, a piąty rozdział sprzyja indyferentyzmowi. Ocenił negatywnie cały dokument⁴⁶⁶.

Giuseppe Melas podkreślił znaczenie i konieczność podjęcia kwestii wolności religijnej. Widząc potrzebę analizy niemal każdego słowa w tekście, stwierdził, że to wszystko wymaga sporo czasu i przemyśleń. Proponował odłożyć debatę nad wolnością religijną na później⁴⁶⁷.

Leo Pietsch postulował zharmonizowanie wszystkich pięciu rozdziałów, tak aby był to tekst bardziej organiczny. Zaproponował zmianę tytułu dokumentu na „O budowaniu harmonii między czcicielami

⁴⁶⁵ Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 795.

⁴⁶⁶ Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 798.

⁴⁶⁷ Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 805–806.

Boga”. Pierwszy z trzech jego rozdziałów powinien podjąć tematykę niezbędności wolności religijnej⁴⁶⁸.

Giuseppe Ruotolo zasugerował odrębne potraktowanie IV i V rozdziału tekstu o ekumenizmie⁴⁶⁹.

Jan Van Cauwelaert wskazał na znaczenie V rozdziału, który powinien być przedstawiony jako uroczysta deklaracja Soboru⁴⁷⁰.

Nicolas Verhoeven stwierdził, że skoro inne Kościoły oceniane są pozytywnie, dlatego rzeczą pożądaną jest dołączenie do schematu rozdziału o wolności religijnej⁴⁷¹.

Walenty Wójcik, biskup pomocniczy z Sandomierza, zaproponował nowy tytuł i nowy układ dokumentu. Kwestia wolności wyznawania i propagowania religii winna w jego przekonaniu stanowić pierwszy rozdział dokumentu pt. „O odłączonych chrześcijanach oraz o innych wierzących i niewierzących ludziach”. W tym rozdziale należy stwierdzić, że władza publiczna nie może narzucać nie tylko wyznawania określonej religii, ale także przyjmowania doktryny filozoficznej. Ludzie wierzący mają prawo do wychowania dzieci w swojej religii, do zakładania stowarzyszeń religijnych zarówno dorosłych, jak i młodzieży, do prasy religijnej, kina, radia i telewizji⁴⁷².

Józef Gawlina zasugerował pewne zmiany w pierwszych trzech rozdziałach, nie odnosząc się do kwestii o wolności religijnej⁴⁷³.

⁴⁶⁸ Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 811.

⁴⁶⁹ Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 814.

⁴⁷⁰ Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 826.

⁴⁷¹ Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 828.

⁴⁷² Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 829.

⁴⁷³ Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 892–893.

Charles Herman Helmsing wskazał na potrzebę soborowego oświadczenia na temat wolności religijnej. Nie przesądzał, w jakim dokumencie powinno się ono pojawić. Widział jedynie jego konieczność⁴⁷⁴.

Efektem tych głosów (ustnych i pisemnych) była zmiana charakteru i miejsca tekstu o wolności religijnej w dekrecie o ekumenizmie. Przesunięto go po trzecim rozdziale. Nabrał jednak odrębnego charakteru, stając się pierwszym aneksem. Stąd nazwa kolejnego schematu – *declaratio prior*. Po tej deklaracji jako druga została umieszczona deklaracja o Żydach i religiach niechrześcijańskich.

2.2. Trzecia sesja Soboru

Tekst został rozesłany ojcom soborowym 27 kwietnia 1964 roku. *Declaratio prior*⁴⁷⁵ stała się przedmiotem debaty podczas III sesji Soboru w dniach 23–28 września 1964 roku. Dokument składał się z siedmiu punktów. W stosunku do poprzedniego tekstu nastąpiło pięć zmian⁴⁷⁶:

- a) jaśniejsze ukazanie pojęcia wolności religijnej (wprowadzono nowy akapit wyjaśniający);
- b) wyraźniejsze podkreślenie prawa grup i wspólnot religijnych, a nie tylko jednostek;
- c) rozwinięcie kwestii granic wolności religijnej, aby uniknąć nadużyć ze strony władz państwowych;
- d) wyraźniejsze potraktowanie obiektywnej natury boskich praw i boskiego powołania jako podstawy ludzkiej godności, aby uniknąć niebezpieczeństwa subiektywizmu i indyferentyzmu;
- e) nowe argumenty za wolnością religijną, zaczerpnięte z obecnej sytuacji ludzkości.

⁴⁷⁴ Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 893.

⁴⁷⁵ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 317–327.

⁴⁷⁶ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 345–346 i 349.

Po ogólnych zasadach przedstawiono punkt po punkcie, co zawarte jest w poszczególnych paragrafach. 23 września De Smedt przedstawił jako relator *declaratio prior*⁴⁷⁷. We wstępie zaznaczył, że debaty soborowe mają na celu doprowadzanie schematów do ich doskonalszej formy; poinformował o 380 uwagach, które zostały nadesłane do Sekretariatu; podkreślił trudność podjętej tematyki, którą nie zajmował się dotychczas żaden Sobór; przyznając, że w niektórych fragmentach redaktorzy nie znaleźli jeszcze odpowiedniej formy; wskazał pięć aspektów, które zostały poprawione w stosunku do poprzedniego tekstu, zgodnie z sugestiami ojców; następnie omówił pięć kwestii:

- a) Samo pojęcie wolności religijnej (*De ipsa voce: libertas religiosa*). Wolność religijna jest pojęciem, które we współczesnym słownictwie posiada dobrze określone znaczenie. Zwracanie się do współczesnego społeczeństwa oznacza używanie jego sposobu mówienia. Formalnie „wolność religijna” jest pojęciem prawnym, prawem, które ma fundament w naturze osoby ludzkiej. Paweł VI posługiwał się terminem „wolność religijna”.
- b) Duszpasterski charakter deklaracji (*Declaratio nostra est pastoralis*). Chociaż deklaracja jest dokumentem o charakterze duszpasterskim, to jednak w kwestiach tak trudnych i odnoszących się do sumienia nie można się było ani ograniczyć do kwestii czysto praktycznych, ani dokonać czysto prawnego wykładu. Z tej racji są obecne w dokumencie także elementy doktrynalne, które pozwalają wnikać w materię wolności religijnej.
- c) Logiczna struktura proponowanego tekstu (*De logica structura textus propositi*). Wbrew opiniom niektórych ojców, kwestionujących jasność i logikę tekstu, składa się on ze wstępu (definicja pojęć) i czterech kwestii (postępowanie członków

⁴⁷⁷ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 348–353.

Kościola wobec katolików i niekatolików, prawo każdej osoby ludzkiej do wolności religijnej, prawo grup wyznaniowych do wolności religijnej, pokój i pokojowe współzycie nie są możliwe bez szczerego uznania wolności religijnej).

- d) Proponowane poprawki (*De emendationibus propositis*). Podstawa prawa do wolności nie leży wyłącznie w wolności sumienia, lecz w naturze człowieka stworzonego przez Boga. Każda osoba ludzka, kierując się swoim sumieniem, powinna być posłuszna powołaniu, czyli woli Bożej. Formując własne sumienie, każdy powinien szczerze rozważyć, czego od niego wymaga prawo Boże. Ograniczenia wolności religijnej związane są z celem nadanym społeczeństwu przez Boga. Mówiąc o społeczeństwie, nie ma się tu na myśli państwa albo rządu, ale obiektywny porządek, dzięki któremu ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć swoją doskonałość i móc wiernie przestrzegać praw nadanych ludziom przez Boga.
- e) O świeckim, ale nie laicystycznym charakterze władzy państwowej (*De characterе laicali sed non laicistico potestatis publicae*). Niesłuszne było wnioskowanie, że redaktorzy dokumentu postulowali neutralność państwa. Przeciwnie. Władze państwowe powinny pośrednio wspierać życie religijne, które obywatele wiodą zgodnie z nakazami sumienia (chodzi bowiem o najwyższą wartość zarówno w życiu indywidualnym, jak i społecznym obywateli). Ani państwo, ani rząd nie mają kompetencji do osądu na temat prawdy w sprawach religijnych ani bezpośredniej ingerencji w sprawy dotyczące życia religijnego obywateli. Laicyzm agresywny wobec religii jest surowo zakazany władzom publicznym przez samo prawo naturalne.

W podsumowaniu De Smedt odwołał się do zyczliwości i szacunku dla osoby ludzkiej, jakich wyraz dał Jezus Chrystus, a o których wspominał Paweł VI w *Ecclesiam suam*.

W pierwszym dniu w debacie zabrało głos dziesięciu ojców soborowych. Ruffini podjął cztery kwestie: a) krytycznie ocenił tytuł deklaracji (skoro istnieje jedna prawdziwa religia, trudno mówić o wolności religijnej); b) opowiedział się za uroczystym potwierdzeniem przez Sobór godności osoby ludzkiej jako stworzonej na obraz i podobieństwo Boga; c) wyraził niepokój wobec niektórych stwierdzeń odnoszących się do władz cywilnych, zwracając uwagę na pewne przywileje, których domaga się Stolica Apostolska; d) proponował zmianę zakończenia i dodanie otwartego protestu, który byłby żądaniem prawa dla katolickiej religii wraz z wyrazami jedności wobec tych, którzy cierpią w imię sprawiedliwości⁴⁷⁸.

Fernando Quiroga y Palacios na wstępie pochwalił projekt za nieustrudzoną pracę redaktorów, za trudności, jakie napotkał w redakcji, za wysiłek, aby powstał tekst, który służyłby zarówno Tradycji Kościoła, jak i sprawiedliwej odnowie. Jego spostrzeżenia dotyczyły następujących kwestii: a) schemat zaciera ducha i mentalność regionów i narodów, w których większość to katolicy; b) chociaż wydaje się doktrynalnie poprawny, to jednak jego sposób mówienia jest niejasny i obciążony dwuznacznością; c) jest godną pochwałą próbą podjęcia aktualnej współcześnie tematyki, ale nie można powiedzieć, że dokument zachowuje równowagę między ciągłością a postępem; d) nieuprawnione jest przejście od porządku subiektywnego i wewnętrznego do porządku zewnętrznego i obiektywnego⁴⁷⁹.

Léger, występując w imieniu biskupów kanadyjskich, określił schemat jako bardzo dobrze odpowiadający pilnym potrzebom. Pochwalił go za roztropność, przedstawianie niezbędnych rozróżnień (np. między relatywizmem a obojętnością). Aby projekt lepiej wyrażał doktrynę, Léger postulował: a) opisanie wolności religijnej

⁴⁷⁸ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 354–356.

⁴⁷⁹ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 357–359.

w taki sposób, aby odnosiła się do wszystkich (także niewierzących); b) wskazanie takiego fundamentu wolności religijnej, aby był zrozumiały i uznany przez wszystkich ludzi dobrej woli (proponował odniesienie do rozumu jako fundamentu wolności, tak aby działania przeciwko religijnym aspiracjom ukazać jako działania przeciwko samemu człowiekowi i jego rozumowi)⁴⁸⁰.

Richard James Cushing, w imieniu wszystkich biskupów USA, pozytywnie ocenił deklarację. Wyraził radość, że odbędzie się na Soborze pełna i wolna dyskusja na ten temat. Proponował, aby wszelkie poprawki prowadziły do wzmocnienia sensu deklaracji, a nie osłabienia (*fortiori in suo sensu, et non debilior*). W opinii Cushinga przez ten dokument Kościół katolicki powinien się zaprezentować całemu światu jako protagonista wolności ludzkiej i obywatelskiej. Zaznaczył, że cała sprawa sprowadza się do dwóch kwestii: a) pierwsza dotyczy wolności Kościoła – przez całe wieki Kościół zabiegał o wolność dla siebie (dla papieża, biskupów i ludu Bożego); b) druga dotyczy wolności innych ludzi – tej wolności, której Kościół przez wieki domagał się dla siebie, domaga się współcześnie dla Kościołów i ich członków, a także każdej osoby ludzkiej. Cushing uzasadnił wolność religijną racją prawdy, sprawiedliwości, miłości i wolności obywatelskiej⁴⁸¹.

José María Bueno y Monreal pozytywnie ocenił poprawki dokonane w deklaracji w stosunku do wcześniejszego schematu. Proponował: a) uroczystą deklarację Kościoła odnośnie do wolności wyznawania religii przez każdego człowieka; b) wskazał na dwuznaczności tekstu: przejście od perspektywy doktrynalnej do politycznej, a także przejście od perspektywy indywidualnej do społecznej⁴⁸².

⁴⁸⁰ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 359–360.

⁴⁸¹ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 361–362.

⁴⁸² Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 363–365.

Albert Meyer skoncentrował się na racjach, które uzasadniają potrzebę deklaracji: a) oczekiwania ludzi, aby promować wolność religijną; b) dzięki uznaniu wrodzonej wolności osoby ludzkiej w sprawach religijnych Kościół wskaże rządowi, jak postępować w tej kwestii; c) poprzez potwierdzenie wolności religijnej Kościół przypomni wiernym istotę religii, która nie polega na zewnętrznym przyłgnięciu do religii, ale przede wszystkim na świadomym, wolnym i wielkodusznym poddaniu się woli Stwórcy; d) afirmacja wolności religijnej będzie miała niemałe znaczenie dla apostołatu Kościoła (do prawdy nie można prowadzić przymusem, ale pełnią prawdy i szczerością miłości, które ludzie wyczuwają w słowach i życiu misjonarzy); e) potwierdzenie wolności religijnej jest niezbędne dla owocnego dialogu z niekatolikami⁴⁸³.

Joseph Elmer Ritter zaproponował usunięcie z tekstu deklaracji jakiegokolwiek argumentacji. Krótkie i proste oświadczenie dałoby lepszy rezultat i pozwoliło uniknąć niekończących się debat i kontrowersji⁴⁸⁴.

Raúl Silva Henríquez, w imieniu 58 ojców z Ameryki Łacińskiej, podjął trzy kwestie: a) powody, dla których deklaracja zasługuje na ocenę pozytywną (niezależna proklamacja, skierowana do wszystkich ludzi); b) szczególne znaczenie dokumentu (roziewia przekonania o oportunizmie katolików); c) konsekwencje duszpasterskie tekstu (będzie skłaniał do czystszeo działania apostołskiego, do autentycznego świadectwa o zmartwychwstaniu Chrystusa)⁴⁸⁵.

Ottaviani zwrócił uwagę na: a) konieczność usunięcia pewnej przesady zawartej w sformułowaniu o osobie błędzącej, która czcząc Boga z czystym sumieniem, jest godna czci; b) brak perspektywy innych religii, a nawet ateizmu; c) brak uroczystej deklaracji Soboru

⁴⁸³ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 366–368.

⁴⁸⁴ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 368–369.

⁴⁸⁵ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 369–372.

w sprawie wolności wiernych wyznających prawdziwą religię. Krytycznie ocenił niektóre zagadnienia: sposób przedstawienia społeczeństwa, możliwość wolnego propagowania idei nawet przeciwko religii, sposób prezentowania prozelityzmu⁴⁸⁶.

Smiljan Franjo Čekada podkreślił specyfikę religii, która „jeśli nie chce odmówić sobie racji istnienia, musi być dogmatycznie wykluczająca (*dogmatice exclusiva*). Jeśli jest inaczej, uważa się to za relatywizm doktrynalny, który musi zabić każdą religię. Jeżeli więc nietolerancję dogmatyczną przeniesie się na sferę życia społecznego i praktycznego, wówczas bez wątpienia powstanie taki stan rzeczy, w którym z trudem będzie można znaleźć pokój i harmonię między ludźmi”. Analizując współczesne systemy filozoficzne, stwierdził, że tam, gdzie brakuje wolności, brakuje większości rzeczy, związanych z godnością osoby ludzkiej. Čekada sformułował trzy postulaty: a) aby Sobór wysłał pismo do ONZ, żądając przestrzegania przez wszystkie instytucje międzynarodowe wolności religijnej ludzi i zgromadzeń; b) aby ONZ sporządził listę rzeczy i praw, które należy uważać za mieszczące się w zakresie wolności religijnej; c) aby wybrana przez Sobór komisja starannie przygotowała tekst soborowego memorandum do ONZ i przedstawiła go do dyskusji⁴⁸⁷.

W kolejnym dniu (24 września) debaty nad deklaracją o wolności religijnej zabrało głos 18 ojców.

Franz König poddał krytyce nietolerancję. Podkreślił, że odmawianie wolności religijnej sprzeciwia się tolerancji, nauce, postępowi społecznemu, a przede wszystkim godności człowieka⁴⁸⁸.

⁴⁸⁶ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 375–376.

⁴⁸⁷ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 378–381.

⁴⁸⁸ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 468–470.

Browne sugerował gruntowne zbadanie podstaw wolności religijnej⁴⁸⁹, a Pietro Parente, zwracając uwagę na skomplikowany charakter tematyki, proponował poruszyć jedynie niezbędne kwestie, pomijając argumentację⁴⁹⁰.

Cantero Cuadrado zwrócił uwagę, że przytaczanie argumentacji teologicznej spowoduje, że dokument zostanie z trudem przyjęty przez inne religie. Proponował wprowadzenie do wstępu deklaracji jej celów: duszpasterskiego i ekumenicznego, a także dokonanie rozróżnienia między wolnością religijną a wolnością sumienia⁴⁹¹.

John Ambrose Abasolo y Lecue sugerował, aby nie koncentrować się jedynie na prawach, ponieważ religia zasadniczo nakłada na człowieka obowiązki (a nie prawa) wobec Boga. Nie zgodził się z tezą jakoby każde sumienie cieszyło się tymi samymi prawami (człowiek z sumieniem niepokonalnie błędnym nie ma prawa żądać od innych, aby mu się nie sprzeciwiali na forum zewnętrznym). Krytycznie ocenił próby powiązania godności z powołaniem Boga⁴⁹².

Enrico Nicodemo postulował połączenie prawa do wolności religijnej z prawdą, przez którą wyzwolił nas Chrystus. Sformułował szereg szczegółowych postulatów (przeciwieństwo prawdy i fałszu z zachowaniem rozróżnienia pomiędzy błędzającymi a błędem; wolność religijna nie opiera się na obiektywnym prawie do błędu; wszyscy ludzie mają obowiązek posiadania pozytywnej woli; Kościół katolicki ma prawo i obowiązek głoszenia i szerzenia Ewangelii; ludzie, nawet jeśli mają błędne sumienie, nie mogą działać wbrew prawu naturalnemu)⁴⁹³.

⁴⁸⁹ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 470–471.

⁴⁹⁰ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 471–473.

⁴⁹¹ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 474–477.

⁴⁹² Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 477–480.

⁴⁹³ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 481–482.

José Ángel López Ortiz uznał za zbyt liczne przytaczanie w deklaracji rzeczy powszechnie znanych (kwestia obowiązków państwa wobec prawdziwej religii)⁴⁹⁴. Antônio de Castro Mayer podpisał się pod poglądami wygłoszonymi dzień wcześniej przez Ruffiniego i Bueno y Monreal. A następnie, opierając się na dokumentach papieży (Leon XIII, Pius XII), przypomniał rozróżnienie między prawdą, która ma obiektywne prawo, a fałszem, na który można czasami pozwolić. Podkreślił, że wzajemne relacje osób w społeczeństwie powinny opierać się na naturalnym i pozytywnym prawie Boga, które nakazuje wszystkim przyjąć prawdziwą wiarę⁴⁹⁵.

Giovanni Canestri krytycznie ocenił zarówno czynienie z sumienia fundamentu dla wolności, jak i zbytnią ogólność niektórych zdań. W jego przekonaniu różnica między tradycyjnym nauczaniem Kościoła a deklaracją polega nie tyle na ewolucji i postępie, ile raczej na opozycji i sprzeczności (*non est tantum evolutionis et progressus, sed potius oppositionis et contradictionis*). Przestrzegął przed potępieniem doktryny i praktyki Kościoła. Jako przykład przywołał zdanie: „tak samo wolność religijna jest naruszana przez skazanie na kary z racji religijnych”. Na koniec wyraził życzenie, aby kiedyś doszło do rozmowy o prawach Kościoła⁴⁹⁶.

Johannes Pohlschneider stwierdził, że deklaracja o wolności religijnej będzie być może w późniejszych czasach uznana za dokument prawdziwie historyczny. „Po tylu prześladowaniach, krzywdach i cierpieniach, jakich doznał rodzaj ludzki na przestrzeni dziejów z powodu nietolerancji – mówił – uroczyście stwierdza się, że osoba ludzka nigdy nie może być przedmiotem przymusu lub nietolerancji”. Jedyną niewystarczająco wyjaśnioną kwestią w dokumencie jest, według

⁴⁹⁴ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 483–485.

⁴⁹⁵ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 485–486.

⁴⁹⁶ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 486–488.

niego, zagadnienie wychowania młodzieży. Kwestia wychowania jest znakiem charakterystycznym (*signum characteristicum probationis*) istnienia bądź nieistnienia wolności religijnej. Dlatego Pohlschneider sugerował uzupełnienie deklaracji o prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnym sumieniem⁴⁹⁷.

Marcel-François Lefebvre postulował cztery kwestie, aby uniknąć kontrowersji i niebezpiecznych konsekwencji: a) podanie definicji wolności w obecnej grzesznej kondycji ludzkiej (wolność jest cechą względną – jest dobra lub zła w zależności od tego, do czego się jej używa); b) wyraźne rozróżnienie aktów wewnętrznych i zewnętrznych (akty zewnętrzne mogą albo budować, albo gorszyć); c) podjęcie kwestii władzy i przymusu w kontekście aktów zewnętrznych (co z władzą ojców w rodzinach, władzą nauczycieli w szkołach, władzą Kościoła wobec apostatów?); d) zwrócenie uwagi na kwestie moralne, wynikające z religii (np. poligamia). Na koniec stwierdził, że deklaracja opiera się na relatywizmie. Jej konsekwencją będzie utrata przez Kościół szacunku, jakim się cieszy, ze względu na swą miłość do prawdy⁴⁹⁸.

Joseph Walter Buckley zaznaczył, że wolność jest czymś najcenniejszym (*pretiosissima*), a niestety Kościół nie jest wysoko ceniony w świecie jako obrońca wolności. Postulował jedynie dopracowanie kwestii związanych z fundamentem wolności⁴⁹⁹.

Ernest John Primeau na wstępie w pełni podzielił zdanie biskupów z USA. W swojej wypowiedzi skoncentrował się na pojęciu wolności religijnej w kontekście metafizyki osoby ludzkiej⁵⁰⁰.

⁴⁹⁷ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 488–490.

⁴⁹⁸ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 490–492.

⁴⁹⁹ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 493–494.

⁵⁰⁰ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 495–497.

Pieter Antoon Nierman, w imieniu konferencji episkopatu Holandii i niektórych biskupów Indonezji, pochwalił deklarację (*valde laudanda*), sugerując, aby ją wprowadzić w praktykę Kościoła nie tylko wobec niekatolików, ale także (przede wszystkim) w relacje katolików między sobą, a także między władzą kościelną a jej poddanymi. Podjął kwestię małżeństw mieszanych, widząc konieczność zreformowania Kodeksu Prawa Kanonicznego, tak aby dbano nie tylko o prawa sumienia strony katolickiej, ale także niekatolickiej⁵⁰¹.

Ángel Temiño Sáiz za niezgodne z dotychczasowym nauczaniem Kościoła (*Vaticanum I*, Leon XIII) uznał te stwierdzenia dokumentu, które zdają się sugerować, że wszystkie grupy religijne i wszystkie religie mają te same prawa i zasługują na taki sam szacunek. Postulował, aby: a) w kwestiach religii słuchać nie tylko jakiegokolwiek człowieka lub prywatnego sumienia, ale Boga, który komunikuje się przez znaki; b) nie suponować, że w doktrynie Kościoła nastąpiła jakaś zmiana lub korekta „na lepsze”, ale dalej odwoływać się do nauczania Piusa XII; c) przyznać Kościołowi możliwość większej wolności ze względu na dobro dusz⁵⁰².

Michał Klepacz, występując w imieniu episkopatu Polski, zwrócił uwagę na konieczność przedstawienia bardziej precyzyjnej definicji prawa do wolności człowieka w ogóle. W swojej wypowiedzi skupił się na wolności religijnej w porządku społecznym. Stwierdził, że żadna władza nie może przeszkodzić człowiekowi w wyznawaniu religii prywatnie lub publicznie ani zmusić go siłą lub podstępem do przyjęcia innej koncepcji filozoficzno-religijnej, dlatego należy odrzucić zasadę *cuius regio eius religio* (choć w konstytucjach i w teorii wolność jest gwarantowana, praktyka odbiega od rzeczywistości). Postulował powiązanie wolności ze sprawiedliwością, prawdą i miłością. Przypo-

⁵⁰¹ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 498.

⁵⁰² Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 499–501.

mniał patrystyczną zasadę: *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*. Kultura bez Boga – stwierdził Klepacz – i bez szacunku dla prawa Bożego okazuje się antyludzka. Tolerancja dla człowieka nie oznacza tolerancji dla zła lub błędu. Klepacz przestrzegał przed nadużywaniem wolności religijnej. Dzieje się tak wtedy, gdy wyznawcy jakiejś religii posługują się w jej szerzeniu złymi środkami. Na koniec stwierdził, że wolność religijna, ograniczając władzę państw, wspiera ich władzę, powodując wzrost kultury i cywilizacji narodów⁵⁰³.

Marcel-Marie-Joseph-Henri-Paul Dubois, chociaż pozytywnie ocenił deklarację, to jednak uznał ją za zbyt filozoficzną i prawną. Sugerował oparcie jej na bardziej solidnych fundamentach religijnych. Sporo miejsca w swojej wypowiedzi poświęcił perspektywie biblijnej. Sam Jezus zalecił wolność religijną swojemu Kościołowi. Jako przykład przytoczył zarówno przypowieść o pszenicy i kąkolu, słowa Jezusa nakazujące Piotrowi schowanie miecza do pochwy, jak i fragment z Apokalipsy: „oto stoję u drzwi i kołaczę” (Ap 3,20). Na koniec przywołał przykład św. Augustyna, który zachęcał do pokojowych dyskusji z donatystami⁵⁰⁴.

Anastasio Granados García krytycznie ocenił możliwość głoszenia przez wszystkie grupy religijne swoich doktryn. Prawo do głoszenia fałszu jest nową doktryną w Kościele. Tradycyjnie głoszono prawo do prawdy i tolerancję dla błędu, jeśli tego wymaga dobro wspólne. Postawił pytanie, dlaczego szerzenie błędu w kwestiach religijnych miałyby być tak łatwo akceptowane, skoro nie można tego tak łatwo akceptować w sprawach ludzkich, które uważa się za szkodliwe dla dobra wspólnego. Jako przykład podał samobójstwo. Postulował, aby

⁵⁰³ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 503–505.

⁵⁰⁴ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 505–507.

uznać wolność religijną, ale powiązać ją z obowiązkiem oddawania czci Bogu⁵⁰⁵.

Kolejny dzień (25 września) również upłynął na dyskusji nad deklaracją o wolności religijnej.

Francesco Roberti powtórzył za Piusem XI rozróżnienie między wolnością sumienia (*libertas conscientiae*) a wolnością sumień (*libertas conscientiarum*). Nie można zaakceptować wolności sumienia jako uznania, że wszystkie doktryny są równe. Należy natomiast zaakceptować wolność sumień jako wyraz szacunku dla ludzkiej osoby, której nigdy nie zmusza się do przyjęcia doktryny⁵⁰⁶.

Denis Eugene Hurley zwrócił uwagę na częściową sprzeczność między deklaracją a nauczaniem papieży zwłaszcza w ostatnim stuleciu. Skoncentrował się w swojej wypowiedzi na relacjach Kościół – państwo, protestując przeciwko tezie o posiadaniu przez Kościół bezpośredniej władzy na państwem. Przestrzegął także przed zbyt idealistycznym podejściem do społeczeństwa. Postęp w kierunku prawdy z konieczności wiąże się z ryzykiem błędu. Kto zatem chciałby uzależnić prawa człowieka od posiadania prawdy, *implicite* odmawia ludziom prawa do myślenia, poszukiwania, mówienia i pisania. Ludzie mają prawa i wolność nie dlatego, że już poznali prawdę, ale po to, aby ją odkryć⁵⁰⁷.

Ubaldo Evaristo Cibrián Fernández krytycznie ocenił deklarację z dwóch powodów: a) z racji nieprawdziwych albo przynajmniej niewłaściwie przedstawionych zasad, na których się opiera; b) z racji mylenia absolutnej prawdy zasad moralnych z jej praktycznym zastosowaniem⁵⁰⁸.

⁵⁰⁵ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 508–509.

⁵⁰⁶ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 515.

⁵⁰⁷ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 515–518.

⁵⁰⁸ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 518–519.

Federico Melendro y Gutiérrez wskazał dziesięć wad deklaracji: a) dyktat sumienia jednostki, bez wzmianki o normie obiektywnej; b) głoszenie przez Kościół wolności religijnej, podczas gdy na nim ciąży obowiązek głoszenia i obrony jedynej prawdziwej religii; c) traktowanie Kościoła na równi z fałszywymi religiami; d) akcent na prawa z pominięciem obowiązków; e) łączenie godności z samą wolnością, a nie z korzystaniem z wolności; f) brak podkreślenia obowiązku człowieka do poszukiwania jedynej prawdziwej religii; g) brak wzmianki o prawie i obowiązku władzy cywilnej do oddawania czci Bogu i wspierania prawdziwej religii; h) utrudnienie dla ruchu ekumenicznego i uderzenie w prawdziwą jedność chrześcijan; i) uderzenie w gorliwość misyjną katolików (stwarza możliwość przyjęcia przez nich fałszywej religii z mniej wymagającą moralnością); j) pierwsze negatywne owoce doniesień prasowych na temat deklaracji (spadła liczba nawróceń w niektórych krajach). Na koniec Melendro podkreślił, że doktryna o wolności religijnej nie ma oparcia ani w prawie naturalnym, ani w Ewangelii, ani w dokumentach papieskich⁵⁰⁹.

Karol Wojtyła zwrócił na wstępie uwagę na adresatów deklaracji, która nie jest skierowana do wewnątrz (*ad intra*) Kościoła, ale na zewnątrz (*ad extra*). Postulował, aby bardziej podkreślić związek (*nexus*) między wolnością a prawdą, zgodnie ze słowami Jezusa: „prawda was wyzwoli”. Prawdziwa jedność chrześcijan może zostać osiągnięta wyłącznie dzięki prawdzie. Sama tolerancja wobec braci odłączonych nie wystarczy, ponieważ ma ona znaczenie zarówno pozytywne, jak i negatywne. Biorąc pod uwagę istnienie wśród państw sporego zróżnicowania, mówienie o wolności religijnej winno zostać poprzedzone właściwym przedstawieniem osoby ludzkiej⁵¹⁰.

⁵⁰⁹ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 522–524.

⁵¹⁰ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 530–532.

Gabriel-Marie Garrone zwrócił uwagę na konieczność wzmocnienia i poprawienia perspektywy doktrynalnej dokumentu. W jego przekonaniu, aby uniknąć oskarżenia Kościoła o nieszczerłość, należałoby dodać uzasadnienie dotyczące rozwoju historycznego, który doprowadził Kościół do tej doktryny. Zwrócił uwagę, że *Syllabus* i deklaracja odpowiadają na różne pytania i czynią to w różny sposób. Dlatego nie są ze sobą sprzeczne⁵¹¹.

Simon Hoà Nguyễn Văn Hiền zaproponował zmianę tytułu na: „Zasady normatywne w kwestii wolności religijnej”. Zasugerował również ważne uzupełnienie, aby nie ograniczyć się w dokumencie wyłącznie do zakazu przymusu, ale dodać kwestię o zakazie niszczenia dziedzictwa kulturowego i tradycyjnego (*ab omni culturalis et traditionalis patrimonii mutilatione*) narodów, którym głosi się Chrystusa⁵¹².

W imieniu licznych biskupów USA Karl Joseph Alter przypominał, czego broni deklaracja, zasugerował, aby unikać dwuznaczności, i podkreślił, że jest ona odpowiedzią na zarzuty wobec katolików o zachowania niehonorowe (inne, gdy są mniejszością, a inne, gdy są większością). Sporo miejsca poświęcił kwestii, jak ważna jest ona dla Kościoła. Jest szczególnie ważna w krajach, gdzie dominuje ateizm⁵¹³.

Aniceto Fernández Alonso zaproponował skrócenie deklaracji i ograniczenie się jedynie do norm uniwersalnych. Krytycznie ocenił zarówno sposób prezentowania treści (bardziej świecki niż religijny), jak i cytowanie tekstów Jana XXIII w sposób wypaczający sens jego wypowiedzi⁵¹⁴.

⁵¹¹ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 533–535.

⁵¹² Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 535–536.

⁵¹³ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 537–539.

⁵¹⁴ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 539–542.

Cornelius Lucey zwrócił uwagę na ograniczenia deklaracji, która zajmuje się tylko wolnością wyznawania religii, pomijając perspektywę wolności niewyznawania żadnej religii (ateizmu). Kto w sposób poważny mógłby dziś twierdzić – pytał Lucey – że wszystkich współczesnych ateistów cechuje zła wiara (*esse in mala fide*)? Zaproponował rozumienie wolności religijnej jako prawa negatywnego, aby nie być przymuszonym ani ograniczonym w korzystaniu z wolnej woli w sprawach religijnych⁵¹⁵.

Carlo Colombo wskazał trzy zasady, na których opiera się nauczanie o wolności religijnej: a) prawo naturalne każdego człowieka do poszukiwania prawdy (z prawa poszukiwania wynikają dwie konsekwencje: wolność poszukiwań oraz możliwość społecznego komunikowania znalezionej prawdy); b) obowiązek kierowania się nakazami własnego sumienia; c) wolność i nadprzyrodzoność katolickiej wiary (z tej zasady wynikają dwie inne: wiara jest tym bardziej autentyczna, im bardziej jest wolna i osobista w przyłgnięciu do Boga i Kościoła; stosunek obywateli narodu lub państwa powinien być odsunięty od oceny rządzących państwem). Te zasady jako wynikające z prawa naturalnego (1–2) i Objawienia (3) są niezienne (*immutabilia*) i obowiązują wszystkich ludzi we wszystkich miejscach i czasach. Nie należy się obawiać – zaznaczył na koniec Colombo – że prawda zostanie zwyciężona przez błąd, ponieważ prawda, która pochodzi od Boga, jest silna i pokonuje wszelką ludzką słabość, a nawet złośliwość⁵¹⁶.

28 września 1964 roku, w ostatnim dniu debaty nad *declaratio prior*, zabrało głos czterech mówców.

John Carmel Heenan przedstawił rys historyczny wojny religijnej w Anglii między protestantami a katolikami. Współcześnie, chociaż Kościół anglikański jest oficjalną religią, to jednak wszyscy obywate-

⁵¹⁵ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 552–553.

⁵¹⁶ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 554–557.

le mają zapewnioną wolność religijną. Kościół anglikański cieszy się przywilejami, ale to nie oznacza, że wolność innych Kościołów jest zagrożona. Ludzkie doświadczenie pokazuje, że ingerencja państwa w sprawy religii jest ostatecznie śmiertelna. Dlatego wszystkie religie powinny być prawnie równe i nie podlegać żadnym ograniczeniom, z wyjątkiem tych, które są absolutnie niezbędne dla porządku publicznego. Na zakończenie zaproponował uzupełnienie dokumentu o wskazanie sposobu, w jaki Kościół doszedł do tych konkluzji⁵¹⁷.

Adrian Kivumbi Ddungu, przemawiając w imieniu biskupów afrykańskich i sąsiednich wysp, zwrócił uwagę na kontekst afrykański deklaracji. W niektórych krajach, które niedawno uzyskały autonomię polityczną, władze ograniczają lub całkowicie odmawiają wolności religijnej w szkołach, w stowarzyszeniach młodzieżowych, a nawet w sprawowaniu kultu. Pojawiają się próby narzucania siłą materializmu albo jakiejś religii niechrześcijańskiej. Jeśli ktoś uważa – mówił Ddungu – że w państwach chrześcijańskich należy chronić religię chrześcijańską, ograniczając swobodę wyznawania innych religii, to będzie musiał przyznać, że w państwach niechrześcijańskich wolność religii chrześcijańskiej powinna zostać w analogiczny sposób ograniczona. Określił wolność chrześcijańską mianem jednego z świętych i nienaruszalnych praw (*unum ex his iuribus sacris et inviolabilibus*). Ogłoszenie zasady wolności religijnej posłuży dla dobra Kościoła, ponieważ będzie obroną prawdy, a prawda, jak obiecał Chrystus, nas wyzwoli⁵¹⁸.

John Joseph Wright większą część swojej wypowiedzi poświęcił kwestii dobra wspólnego (*bonum commune*), którego nie należy utożsamiać z konformizmem. Jako fundament zakłada ono zawsze element moralny, intelektualny i duchowy. Dobro wspólne to nie

⁵¹⁷ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 569–571.

⁵¹⁸ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 572–573.

służby obywatelskie, drogi publiczne, sprzęt przeciwpożarowy czy troska o bezpieczeństwo miejskie i inne rzeczy, które zapobiegają niepokojom wśród ludzi. To rzeczywistość żywa, etyczna, duchowa, intelektualna, a zatem w pełni ludzka. Kto szuka takiego dobra, ten będzie umacniał, wprowadzał i szerzył wszelkie wolności, a zwłaszcza wolność religijną⁵¹⁹.

Jean Zoa, w imieniu biskupów z Afryki i wielu innych krajów, stwierdził, że świat nie oczekuje niczego innego od Soboru jak tylko uroczystej deklaracji w sprawie szacunku dla każdej osoby ludzkiej. Dlatego w jego przekonaniu deklarację powinny cechować trzy rzeczy: a) uniwersalność (wyjście poza perspektywy lokalne) w sposobie myślenia o wolności religijnej; b) doktrynalność (wyjście poza pragmatyzm) co do podstaw; c) bezwzględna konieczność (bez niej Kościół wiele traci) co do treści. Bez deklarowania wolności religijnej nie tylko nie da się dotrzeć do ludzi współczesnych, dla których najcenniejszymi wartościami są godność i wolność osoby ludzkiej, ale także szkodzi się Kościołowi, zrównując go z sektą albo totalitaryzmem. Nieuznanie wolności religijnej oznacza zdradę Chrystusa, który nie przychodzi do nas w zbroi prawa czy w formie władzy, ale raczej w duchu pokory, miłości i cierpliwości⁵²⁰.

Inni ojcowie (teksty w imieniu własnym lub konferencji episkopatu) przestali swoją opinię na piśmie⁵²¹. W wielu wypadkach są to ci sami ojcowie, którzy przemawiali w trakcie debaty, ale pewne szczegółowe kwestie, poprawki sformułowań dostarczyli także pisemnie.

Wśród nadesłanych wypowiedzi są także akcenty polskie. Wojtyła zwrócił uwagę na konieczność podjęcia trzech kwestii: a) wyraźniejszego przedstawienia dwóch sensów wolności religijnej: etycznego

⁵¹⁹ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 573–575.

⁵²⁰ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 576–578.

⁵²¹ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 611–752, 809–849, 881–895.

i politycznego; b) wyjaśnienia znaczenia samej prawdy, dzięki której człowiek staje się wolny; c) innego ukazania relacji między porządkiem moralnym natury, a porządkiem przykazania miłości⁵²².

W innej swojej pisemnej wypowiedzi⁵²³ Wojtyła krytycznie ocenił definicje wolności obecne na kartach schematu, uznając je za fragmentaryczne i negatywne, opisujące bardziej tolerancję aniżeli wolność (postulował uzupełnienie tych definicji i pojęcia wolności o aspekt prawdy obiektywnej). Sugerował także powiązanie wolności z prawdziwym dobrem, a praw osoby z prawami wynikającymi z prawdy. Dostrzegając w dokumencie brak jasności i precyzji, postulował szereg szczegółowych korekt.

W ciągu półtora miesiąca tekst został poprawiony (*textus emendatus*). Jego założenia przedstawił De Smedt 19 listopada 1964 roku⁵²⁴.

Już na pierwszy rzut oka widać było, że tekst poszerzono i wprowadzono odrębną numerację (od 1 do 14). Z 7 punktów powstało 14. Tekst był w 80 procentach nowy.

W swoim przedstawieniu poprawionej wersji deklaracji już jako odrębnego dokumentu De Smedt zwrócił uwagę na trzy kwestie⁵²⁵:

- a) syntetyczne przedstawienie deklaracji [rozszerzona została argumentacja, szerzej ukazano praktyczne konsekwencje i dokonano zmiany struktury deklaracji; we wstępnej części (1–2) opisano aktualny stan zagadnienia oraz krótkie spojrzenie historyczne na temat wolności religijnej w dokumentach kościelnych XIX i XX wieku; w kolejnym punkcie

⁵²² Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 838–839.

⁵²³ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 766–768.

⁵²⁴ Zestawienie obok siebie w dwóch kolumnach *textus prior* i *textus emendatus*: *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 426–442 (tekst), 443–449 (przypisy).

⁵²⁵ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 449–456.

- (3) przedstawiono misję Kościoła polegającą na głoszeniu prawdy i obronie prawdy oraz wolności ludzi; następnie zaprezentowano (4) pięć aspektów stojących u podstaw wolności religijnej; w dalszej części (5) wskazano na dwie normy ograniczające wolność jednostki w społeczeństwie (zakaz naruszania praw innych osób, konieczność utrzymania porządku publicznego); kolejnym etapem (6–9) było przedstawienie praktycznych skutków ochrony wolności religijnej ze strony państwa dla życia wspólnot religijnych, rodziny, relacji osób z grupami religijnymi; następnie ukazano kwestie wolności w świetle Objawienia, podkreślając prawo Kościoła do wypełniania swojej misji (10), konieczność wolności do aktu wiary (11), przykład Jezusa, który zaprasza, ale nigdy nie zmusza (12), obowiązek apostołatu, który trzeba realizować z szacunkiem należnym osobie ludzkiej (13); w zakończeniu (14) podkreślono współczesną aktualność tych kwestii];
- b) cele i założenia dokumentu (ani nie porusza kwestii prawnej relacji między Kościołem a państwem, ani nie omawia teologicznego problemu prawa i misji Kościoła w głoszeniu Ewangelii, ani nie prezentuje doktryny moralnej chrześcijan wobec niechrześcijan; schemat traktuje o wolności religijnej, która przysługuje osobie w prawnej organizacji społeczeństwa i państwa, a która jest wymogiem godności człowieka);
 - c) obrona nauczania deklaracji przed oskarżeniami o pozytywizm i oportunistę wraz z zachętą do oparcia się nie na państwie, ale na mocy samej prawdy (tekst przedstawia możliwość ograniczenia wolności zgodnie z postulatami ojców nie w oparciu o dobro wspólne, ale porządek publiczny).

W podsumowaniu relator ukazał proces dochodzenia do przedstawionego schematu (dokument był gotowy 24 października, został następnie zbadany przez pięciu wyznaczonych członków komisji Doktryny Wiary i Obyczajów [*De doctrina fidei et morum*], z której

jeden był przeciwko, a pozostałych czterech nie dostrzegło w schemacie nic sprzecznego z wiarą i moralnością; kolejnym etapem było rozpatrzenie go przez walne zgromadzenie tej komisji, na którym 9 listopada tekst został zatwierdzony przez ponad dwie trzecie członków, z których część zgłosiła uwagi, po uwzględnieniu których tekst został rozesłany ojcom).

Ojcom soborowym przedstawiono także sprawozdanie przygotowane przez Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan. Z wystąpień i proponowanych poprawek wyciągnięto następujące wnioski: a) ojcowie pragną jakiejś deklaracji Soboru odnośnie do wolności religijnej; b) proponują różne tytuły; c) sugerują zmiany w strukturze dokumentu (dokument praktyczny bez argumentów teologicznych, samodzielny, krótki); d) wskazują na braki i dwuznaczności; e) postulują uzupełnienia; f) niektóre głosy domagają się całkowitego usunięcia deklaracji z obrad soborowych⁵²⁶.

Dokument Sekretariatu zawierał także objaśnienie źródeł, z których wynikają główne zastrzeżenia lub trudności. Wskazano i omówiono rozumienie następujących kwestii: a) pojęcie prawa; b) wnioskowanie; c) wolność właściwa Kościołowi; d) konfesyjność państwa; e) konkordaty; f) Tradycja Kościoła; g) prawa prawdy; h) tolerancja; i) niebezpieczeństwa⁵²⁷.

Poprawiony tekst deklaracji nie był przedmiotem debaty w auli soborowej. 17 listopada 1964 roku przewodniczący ogłosił, że głosowanie nad schematem będzie miało miejsce za dwa dni, a więc 19 listopada. Nie spotkało się to z powszechną akceptacją, ponieważ wielu ojców soborowych stwierdziło, że projekt jest nie tyle poprawionym, ile w dużej mierze nowym tekstem i złożyło wniosek o wydłużenie czasu na jego analizę. Ostatecznie, za zgodą Pawła VI, Eugène-Ga-

⁵²⁶ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 449–456.

⁵²⁷ Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CXXVII*, s. 461–465.

briel-Gervais-Laurent Tisserant przeniósł głosowanie na sesję czwartą, zachęcając, by w międzyczasie nadsyłać uwagi i komentarze. Decyzja ta nie spodobała się niektórym uczestnikom, a jednym z najbardziej zaniepokojonych był kardynał Albert Meyer z Chicago. Opuścił on stół prezydialny, zgromadził wokół siebie grupę biskupów (Ritter z St. Louis, Léger z Montrealu i Alfrink z Utrechtu) i zaczęli protestować. Opór był tak znaczący, że, jak czytamy w *Council Daybook*: „zanim skończył się poranek, zebrano może 1000 podpisów biskupów z całego świata”. Wielu uważało, że jest to nie tylko spowolnienie, ale i osłabienie siły reform. Zatrzymanie procedowania schematu oraz interwencje papieża wprowadzające modyfikacje w innych dokumentach sprawiły, że ten listopadowy tydzień 1964 roku określany jest jako „czarny tydzień” w historii Soboru (Xavier Rynne, komentując ten czas w „The New Yorker”, mówił nawet o „czarnym czwartku”, mając na myśli 19 listopada). Pewnym pocieszeniem dla zwolenników nowego ujęcia wolności religijnej była reakcja na prezentację schematu przez De Smedta. Jego wystąpienie było ośmiokrotnie przerywane brawami i zakończone owacją. Moderator dnia, Julius August Döpfner, bezskutecznie próbował uciszyć oklaski. Wielu odczytało aplauz jako wyraz frustracji z powodu działania Tisseranta, który skonsultował decyzję o przeniesieniu głosowania jedynie z kardynałami siedzącymi przy stole prezydialnym, bez pytania moderatorów⁵²⁸.

Jefrey Gros, podsumowując te wydarzenia, stwierdził, że patrząc z perspektywy czasu, trzeba uznać wprowadzone między trzecią i czwartą sesją zmiany za podnoszące jakość tekstu. Uczyniły go one bardziej przekonującym dla zdystansowanych biskupów, a ostatecznie doprowadziły do pozytywnego wyniku głosowania. Jak wspo-

⁵²⁸ Por. L.A.G. Tagle, *La tempesta di novembre: la „settimana nera”* [w:] *Storia del Concilio Vaticano II. Volume 4: La chiesa come comunione. Il terzo periodo e la terza intersessione settembre 1964 – settembre 1965*, G. Alberigo, A. Melloni (eds.), Il Mulino, Bologna 1999, s. 417–430; F. Anderson, *Council Daybook. Vatican II, Session 3*, The National Catholic Welfare Conference, Washington 1965, s. 285.

mniał, to, co zostało nieszczęśliwie opóźnione, zostało szczęśliwie udoskonalone⁵²⁹.

Napłynął szereg głosów na piśmie. Wśród nich były również akcenty polskie.

Stefan Wyszyński, pisząc w imieniu biskupów polskich, zwrócił uwagę na słabości schematu: a) tytuł, który nie odpowiada treści (schemat zdaje się uwzględniać wolność religijną katolików, a nie wszystkich ludzi); b) brak badań psychologiczno-filozoficznych nad pojęciem wolności religijnej (pojęcie analizowane w sensie prawnym i zewnętrznym). Wyszyński zaproponował uzupełnienie tekstu o zakazie przymusu w sprawach religijnych ze strony władzy publicznej także o zakaz przymusu ze strony jakiegokolwiek wspólnoty religijnej. Na zakończenie dodał sugestię, że być może powinno się potępić błędy popełnione przez lata w łonie Kościoła przez niektórych katolików (także duchownych) wobec tak zwanych „wprowadzających zamieszanie heretyków” (*haereticos confundendos*)⁵³⁰.

Tomasz Wilczyński poświęcił sporo miejsca kwestii prawa, stwierdzając, że tłum żydowski powoływał się na Prawo, domagając się śmierci Jezusa. Także wszelkie prześladowania Kościoła, a nawet mord na tysiącach ludzi podczas ostatniej wojny, były usprawiedliwiane prawem. Współcześnie za niezgodne z prawem mogą być uznane: procesje w Boże Ciało, w Dzień Wszystkich Zmarłych, do sanktuariów maryjnych, katecheza dzieci w szkole przed ukończeniem 18. roku życia. Schemat należy skorygować w sposób, który pozwoli uniknąć takich interpretacji⁵³¹.

⁵²⁹ Por. S.B. Bevans, J. Gros, *Evangelization and religious freedom: Ad gentes, Dignitatis humanae*, Paulist Press, New York 2009, s. 171.

⁵³⁰ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 651–652.

⁵³¹ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 865.

2.3. CZWARTA SESJA SOBORU I PROMULGACJA DOKUMENTU

Schemat kolejnej wersji, ponownie poprawionej (*textus reemendatus*), został dostarczony ojcom w czerwcu 1965 roku. 15 września 1965 roku zaprezentował go w auli soborowej De Smedt, a następnie stał się przedmiotem debaty aż do 21 września⁵³².

Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan w swoim dokumencie przedstawił:

- a) porządek dotychczasowych prac nad deklaracją (od *textus prior* po informacje z ostatniego okresu: do 17 lutego 1965 roku wpłynęło 218 uwag pisemnych; wszystkie uwagi zostały rozpatrzone przez konsultorów Sekretariatu w dniach 18–28 lutego 1965 roku; sesja plenarna Sekretariatu odbyła się w dniach 28 lutego – 6 marca i zaowocowała poprawionym tekstem; napłynęły jeszcze *vota* od komisji (w liczbie 17), które zostały rozpatrzone 2 maja; Komisja ds. Koordynacji Prac Soboru zdecydowała 11 maja, że tekst wraz ze sprawozdaniem należy przesłać ojcom);
- b) propozycje zmian tytułu (trzy propozycje);
- c) sugestie zmian porządku w schemacie (14 sugestii);
- d) postulaty pominięcia jakichś partii tekstu (37 postulatów);
- e) sugestie uzupełnień (20 sugestii);
- f) propozycje wyjaśnień (28 propozycji);
- g) uwagi kwestionujące zasady deklaracji (29 uwag);
- h) zasady przyjęte przy poprawianiu tekstu (sześć zasad):
 - zachowywać zasady z *textus emendatus*,
 - argumentować lepiej i jaśniej,
 - zmieniać kolejność, aby struktura była przejrzysta i logiczna,
 - rozważyć wszystkie propozycje poprawek,

⁵³² Zestawienie schematów *emendatus* i *reemendatus*: Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 146–167.

- w przypadku uwag sprzecznych ze sobą zostać przy *textus emendatus*,
- pominąć te fragmenty, które są niepotrzebne i powodują większe trudności);
- i) poprawki wprowadzone w każdym punkcie;
- j) metodę i zasady schematu.

Relator (De Smedt) zaprezentował następujące kwestie⁵³³:

- a) *status quaestionis* (deklaracja porusza jeden problem – przedmiot i fundament ludzkiego i obywatelskiego prawa do wolności w sprawach religijnych; jej celem jest dobro osoby ludzkiej, które jej się należy na mocy sprawiedliwości, a mianowicie to, aby była wolna od przymusu w sprawach religijnych; podstawą jest prawda o godności osoby ludzkiej, na której się opiera cały porządek społeczny; nie jest przedmiotem deklaracji kwestia obowiązków człowieka wobec Boga ani misja i prawa Kościoła, ani obowiązki władz publicznych, ani tolerancja wobec błędzących w wierze);
- b) proponowana doktryna: chodzi wyłącznie o współczesne rozumienie wolności religijnej (pomimo badań ekspertów nie udało się znaleźć w Biblii stwierdzenia, że człowiek ma prawo do wolności od przymusu w stosunkach międzyludzkich, dlatego współczesnej wolności religijnej nie można uważać za prawną konsekwencję wolności ewangelicznej); deklaracja nie jest skierowana wyłącznie do chrześcijan;
- c) pozostałe szczegółowe wyjaśnienia znajdują się w broszurze Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan.

W pierwszym dniu debaty (15 września) zabrało głos ośmiu ojców. Francis Joseph Spellman pozytywnie ocenił schemat, wskazując na jego główną zaletę, jaką jest oparcie go na fundamencie godno-

⁵³³ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 196–199.

ści osoby ludzkiej⁵³⁴. Według Fringsa dokument tchnie Ducha Pana, który chciał, aby Ewangelia była głoszona bez użycia siły. Sugerował pominięcie argumentacji (pozostawienie tylko tezy) i lepsze usystematyzowanie zagadnień. Krytycznie ocenił mieszanie różnych koncepcji wolności religijnej (czym innym jest wolna wola, a czym innym doskonała wolność dzieci Bożych). Wyraził również opinię, że informacje zawarte w punkcie dziewiątym odnośnie do praktyki i doktryny Kościoła (jako strażnika wolności przez wieki) nie są zgodne z faktami historycznymi (*male consonant cum factis historicis*)⁵³⁵.

Ernesto Ruffini pozytywnie ocenił aspekt techniczny i prawny. Proponował jednak wyraźne rozróżnienie różnych wolności (fizycznej i psychologicznej od moralnej), a także jasne powiązanie wolności religijnej z prawdą. Krytycznie ocenił pominięcie obowiązków władzy cywilnej odnośnie do kwestii religijnych, co według niego oznacza całkowicie oddzielenie Kościoła od władzy cywilnej, a co jest sprzeczne z nauczaniem papieży (Pius IX, Pius XII). Odnosząc się do kontekstu włoskiego, ukazał negatywne konsekwencje deklaracji dla Kościoła, który cieszy się specjalnymi prawami (np. zwolnienie seminarzystów i zakonników ze służby wojskowej, pełna swoboda administrowania dobrami kościelnymi bez ingerencji władzy świeckiej, ważność małżeństwa, prawo do nauczania religii katolickiej w szkołach państwowych itp.)⁵³⁶.

Giuseppe Siri krytycznie ocenił wszelkie nadużywanie wolności. Schemat afirmuje wolność religijną dla wszystkich wspólnot religijnych, w tym także dla religii niemoralnych, a nawet krwiozerczych. Według Siriego Kościół winien bardziej bronić porządku Bożego i pra-

⁵³⁴ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 200–201.

⁵³⁵ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 201–202.

⁵³⁶ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 204–207.

wa Bożego. Postulował uwzględnienie nauczania papieży (Leon XIII, Pius IX, Pius XII)⁵³⁷.

Benjamín de Arriba y Castro nazwał schemat najpoważniejszym (*gravissimum*) z tych, które są przedmiotem soborowych dyskusji. Krytycznie oceniał stawianie katolicyzmu na równi z innymi religiami. Sugerował pozostawienie kwestii wolności religijnej konferencjom episkopatów za zgodą Stolicy Apostolskiej, tak aby uwzględnić kontekst lokalny. Za błędne uznał przekonanie tych, którzy spodziewają się, że wolność od prozelityzmu przyniesie korzyść wolności głoszenia Ewangelii wśród niekatolików⁵³⁸.

Giovanni Urbani, przemawiając w imieniu 32 biskupów włoskich, pozytywnie ocenił tekst deklaracji. Poruszone zagadnienie – jak zaznaczył – jest nowe i nie można go rozwiązać przez proste i zwykłe wspomnienie dawnego Magisterium. Różni się bowiem od kwestii wolności wiary, co do której istnieje tradycja doktrynalna. Nie odpowiada także problematyce stosunków między Kościołem a państwem. Chodzi bowiem o określenie miejsca wolności religijnej obywateli w odpowiednim porządku społecznym. W przekonaniu Urbaniego uważna i pilna (*attente et studiose*) lektura tekstów papieży (Grzegorz XVI, Leon XIII, Pius IX, Pius XII) pokazuje rozwój i wierność Kościoła zarówno sobie samemu, jak i swojej nauce o godności osoby ludzkiej i stosunkach między osobą a państwem. Pochwalił deklarację za jej metodę. Zaproponował: a) jaśniejsze przedstawienie we wstępie charakteru wolności religijnej, o której mówi dokument, która jest raczej wolnością obywatelską w sprawach religijnych; b) precyzyjniejsze rozróżnienie między aspektem prawnym a moralnym wolności religijnej wraz z wyrażeniem przekonania Kościoła, że istnieje jedna prawda religijna, którą on posiada. Za niejasny i nie do końca właściwie wy-

⁵³⁷ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 207–208.

⁵³⁸ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 209–210.

jaśniony uznał argument racjonalny na rzecz wolności religijnej, ponieważ za bardzo opiera się na subiektywnym aspekcie posłuszeństwa sumieniu. Należałoby przedstawić obiektywne podstawy wolności religijnej, a mianowicie: prawo i obowiązek życia w prawdzie, zwłaszcza w sprawach religijnych, prawo i obowiązek dociekania prawdy wszelkimi niezbędnymi do tego środkami, prawo i obowiązek życia zgodnie z poznaną prawdą, zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym, prawo i obowiązek przekazywania poznanej prawdy w granicach pokojowego współżycia i wymaganych przez porządek publiczny⁵³⁹.

Richard James Cushing na wstępie zwrócił uwagę na dwie kwestie: a) po pierwsze, zawarte w schemacie nauczanie na temat prawa człowieka do wolności religijnej jest solidnie oparte na nauczaniu Kościoła; b) po drugie, głoszenie tej nauki całemu światu jest dziś duszpasterską koniecznością. Podkreślił, że fundamentem wolności w sprawach religijnych jest coś prawdziwego: godność osoby ludzkiej, która wymaga, aby człowiek działał z własnej inicjatywy i na swoją odpowiedzialność. Prawda o godności człowieka jest podstawą nie tylko wszelkich praw człowieka, lecz także całego porządku społecznego. Rolą Kościoła jest przede wszystkim głoszenie Ewangelii, która jest nie tylko Ewangelią prawdy, ale i Ewangelią wolności, przez którą wszyscy są powołani przez Boga do wolności. Tam, gdzie dziś odmawia się wolności religijnej, tam odmawia się człowiekowi także innych praw, przez co społeczeństwo przestaje być ludzkie. Istnieje dziś niebezpieczeństwo, że Kościół będzie głosił Ewangelię głuchym uszom (*auribus surdibus*). Głoszenie Ewangelii wolności – a człowiek współczesny z utęsknieniem dąży do dobra, jakim jest wolność – jest konieczne, aby ludzkie uszy otworzyły się na prawdziwe słowo Boże⁵⁴⁰.

⁵³⁹ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 211–213.

⁵⁴⁰ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 215–216.

Bernardus Johannes Alfrink krytycznie ocenił określenie wolności religijnej za jego negatywny charakter (wolność od przymusu). A przecież wolność to pojęcie pozytywne („mieć prawo do”). Przestrzegł przed możliwymi negatywnymi interpretacjami i konsekwencjami stwierdzenia o uprzywilejowanej pozycji jakiejś wspólnoty religijnej w państwie z racji historycznych. Proponował złagodzenie wydźwięku tego sformułowania przez dodanie słów o uznaniu wolności w sprawach religijnych wszystkich obywateli i wspólnot religijnych⁵⁴¹.

Kolejny dzień (16 września 1965 roku) przyniósł wystąpienia 17 ojców soborowych.

Joseph Elmer Ritter zaapelował o przyjęcie deklaracji, określając ją mianem stanowczej, jasnej i precyzyjnej (*firmam, claram et precisam*). Stwierdził, że ten dokument należy się wielu ludziom ze sprawiedliwości i to w pełnym tego słowa znaczeniu, ponieważ w niektórych krajach katolickich (np. Niemcy) chrześcijanie cierpią z powodu swojego szczerego i prawdziwie chrześcijańskiego sumienia. W niektórych przypadkach prześladowania religijne, zaznaczył Ritter, miały początek w przepisach kościelnych. Jeśli się nie przyjmie tej deklaracji, wiele rzeczy ogłoszonych w innych dokumentach Soboru (o Kościele i o ekumenizmie) pozostanie bez znaczenia, bez wartości i bez prawdy⁵⁴².

Raúl Silva Henríquez wyraził radość z powodu deklaracji, ponieważ implikuje nową myśl w działalności apostołskiej, podkreślając sens ducha i wolności w przesłaniu ewangelicznym, a zamiast do relatywizmu prowadzi do odpowiedzialności. Postulował, aby nie myśleć o wolności tylko w perspektywie *ad extra*. Afirmacja wolności religijnej ma bowiem uwzględniać nie tylko dostęp do wiary, ale i trwanie w niej, ponieważ działanie wiary jest wolne nie tylko w jej pochodzeniu, lecz także w całej jej witalności. Zgodnie z mądrością zawartą na

⁵⁴¹ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 217–218.

⁵⁴² Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 225–226.

kartach Ewangelii, należy unikać wszystkiego, co ma posmak stosowania środków pozadurowych dla utrzymania wierzących w wierze i w życiu zgodnie z dyscypliną Kościoła. Podkreślił także odpowiedzialność ochrzczonych za Kościół i działalność ewangelizacyjną⁵⁴³.

Paul-Pierre Méouchi zwrócił uwagę na dwie kwestie: terminologiczną i metodologiczną. Proponował rozważenie na nowo całego schematu w kontekście terminologii, ponieważ te same terminy, proponowane przez chrześcijan i niechrześcijan, mają różne znaczenia. Ponadto współczesny świat posługuje się pojęciami, których znaczenie nie odpowiada temu, jakie miały one w konkretnych systemach filozoficznych i teologicznych. Zaproponował zastosowanie w deklaracji metody oddolnej. Należałoby wyjść od doświadczenia ludzkiego, na które wiara rzuca swe światło, skoro nawet Ewangelia czerpie swą aktualność z pokus, problemów i pytań człowieka⁵⁴⁴.

Josyf Slipyj, przemawiając w imieniu niektórych wschodnich patriarchów i biskupów oraz konferencji episkopatu Ukrainy, podkreślił ważność i aktualność deklaracji. Zasugerował, aby dokument nie zaczynał się od rozważań czysto teoretycznych i akademickich, ale od jasnego wyjaśnienia racji wolności religijnej⁵⁴⁵.

Lorenz Jäger, zabierając głos w imieniu konferencji episkopatu Niemiec, zwrócił uwagę, że deklaracja w takiej formie może być stosowana we wszystkich krajach i ani nie zachęca do relatywizmu, ani nie akceptuje absolutnej autonomii sumienia, a wręcz przeciwnie, potwierdza obowiązek poszukiwania prawdy i kształtowania sumienia według Prawa Bożego. Punkt wyjścia (racje rozumowe) i układ

⁵⁴³ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 226–233.

⁵⁴⁴ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 233–235.

⁵⁴⁵ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 236–239.

deklaracji są właściwe, skoro jest ona adresowana także do niechrześcijan⁵⁴⁶.

Enrico Nicodemo na wstępie pogratulował redaktorom tekstu. Sugerował większą zwięzłość w przedstawianiu zasad (deklaracja nie jest encykliką), większą ostrożność wobec stwierdzeń absolutnych (kwestie ograniczeń władzy w odniesieniu do wolności religijnej nie w pełni są zgodne z nauczaniem i praktyką Kościoła), większą jasność (aby uniknąć indywidualizmu w Kościele)⁵⁴⁷.

Casimiro Morcillo González wyraził dezaprobatę wobec ogłoszenia deklaracji jako uporządkowanej prezentacji zasad na wzór konstytucji doktrynalnej. Wystarczyłoby dokładne przemyślenie problemu, ocena i promulgowanie praktycznych zasad postępowania zgodnie z przykazaniami Ewangelii. Morcillo González dokonał następnie oceny aktualnej sytuacji na świecie odnośnie do tolerancji, ekumenizmu i pluralizmu. Na tej podstawie wyciągnął wniosek, że konieczne jest uznanie i ogłoszenie wolności religijnej. U podstaw przedstawionego schematu leży jednak fundamentalny błąd, polegający na tym, że przejściowy i zmienny stan rzeczy chce się wspierać trwałymi argumentami filozoficznymi i biblijnymi, dalekimi od prawdy. A ponadto ignoruje się nauczanie papieskie. Perspektywa biblijna ukazana jest w deklaracji w sposób tendencyjny i niepełny. Morcillo González przyznał, że pilnie poszukując wolności w Nowym Testamencie, nie znalazł żadnej innej jak tylko czworaką wolność, przez którą Chrystus nas wybawił: a) wolność od błędu; b) wolność od grzechu; c) wolność od Starego Prawa; d) wolność od śmierci. Proponował, aby wyjść od Pisma Świętego i oprzeć wszystko na fundamencie słowa objawionego. Na koniec postulował usunięcie ze schematu argumentów bi-

⁵⁴⁶ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 239–241.

⁵⁴⁷ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 243–245.

blijnych i filozoficznych, ponieważ są słabe i nieadekwatne i w żaden sposób nie wspierają schematu, ale go osłabiają⁵⁴⁸.

Stanislaus Lokuang, przyznając, że jego rodacy cierpią pod jarzmem dyktatorskich rządów ateizmu, wyraził nadzieję na ogłoszenie przez Sobór deklaracji o wolności religijnej. Zasugerował jedynie usunięcie z niej pewnej niejasności. Należałoby doprecyzować rozumienie wolności religijnej oraz niektóre sformułowania, które można interpretować jako stawianie Kościoła na równi z innymi religiami (jest to dopuszczalnie w porządku prawnym i społecznym, ale nie teologicznym i doktrynalnym)⁵⁴⁹.

Juan Bautista Velasco Díaz uznał schemat za całkowicie nie do przyjęcia (*inacceptabile*). Krytyka dotyczyła: prawnego legalizmu, wypaczania nauczania Kościoła, pragmatyzmu, indyferentyzmu, subiektywizmu, braku precyzji, wprowadzania zamętu i wątpliwości. W jego opinii *textus reemendatus* nie różni się od poprzedniej wersji. Uwzględniono bowiem uwagi jedynie tych ojców, którzy opowiadali się za schematem⁵⁵⁰.

Gregorio Modrego y Casaus zwrócił uwagę na trzy kwestie: a) państwo nie może pozostać obojętne na prawdziwość i fałszywość religii; b) Objawienie nie potwierdza tezy o naturalnym prawie do pełnej wolności w kwestiach religijnych (z jednej strony, nikt nie powinien być zmuszany do przyjęcia prawdziwej religii, z drugiej jednak strony, w Starym Testamencie kult bałwochwalczy nie tylko był zakazany przez prawa stanowione, ale także na tych, którzy je przekraczali, nakładano najsurowsze kary; c) schemat ignoruje Magisterium Kościoła aż do Jana XXIII (biskupi Rzymu często proponowali inne

⁵⁴⁸ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 245–248.

⁵⁴⁹ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 250–251.

⁵⁵⁰ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 252–254.

nauczanie, czego by nie czynili, gdyby wolność religijna była związana z godnością osoby ludzkiej)⁵⁵¹.

Duraisamy Simon Lourdasamy, pozytywnie oceniając schemat, stwierdził, że prawdziwa religia i Kościół po ogłoszeniu deklaracji z pewnością nie poniosą żadnej straty, lecz wręcz przeciwnie, będą się cieszyć szacunkiem wszystkich ludzi dobrej woli. Sugerował, aby wyraźnie podkreślić obowiązek dzielenia się prawdą, a pominąć zdanie o możliwości przyznania jakiejś religii specjalnych przywilejów z racji historycznych uwarunkowań narodu⁵⁵².

Juan Carlos Aramburu, przemawiając w imieniu niektórych biskupów Argentyny, krytycznie ocenił możliwość zakazania praktykowania jakiejś religii, gdyby zakłócała pokój publiczny. Pytał, co oznacza *publica pax*? Przecież władza może dowolnie zdefiniować to pojęcie. Jeśli rozumieć ten termin jako pokojowy stan rzeczy już istniejący albo jako zewnętrzny porządek społeczny, to zgodnie z tą zasadą nauczanie Chrystusa w świecie pogańskim i w Cesarstwie Rzymskim na początku przepowiadania nie miało prawa do wolności głoszenia samego siebie, ponieważ zakłócało w swoich podstawowych zasadach istniejący wówczas porządek zewnętrzny i społeczny, a także spokój pogaństwa i Cesarstwa Rzymskiego. To samo odnosi się dziś do państwa ateistycznego, a także do zamieszek, które miały miejsce w USA na tle tzw. praw czarnych. Czasem zakłócanie pokoju publicznego podyktowane jest wypełnianiem nakazu braterstwa i równości zawartego w nauczaniu Jezusa Chrystusa. To samo dotyczyło np. zniesienia niewolnictwa. Należy zatem zamienić sformułowanie *publica pax* na inne albo dodać jakieś wyjaśnienie⁵⁵³.

⁵⁵¹ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 254–258.

⁵⁵² Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 259–260.

⁵⁵³ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 261–263.

Luigi Maria Carli przedstawił trzy uwagi natury ogólnej: a) zaskakuje fakt, że schemat, odwołując się do światła Bożego Objawienia, całkowicie pomija światło Tradycji; b) przywołane sześć tekstów biblijnych dowodzi jedynie psychologicznej wolności człowieka w przyglnięciu do Boga, ale nic więcej; pomija się te teksty Starego Testamentu, w których ludzie i narody wyznające fałszywe religie nie mogą zostać uznane za posiadające jakiegokolwiek prawa do propagowania swoich fałszywych idei; c) nauczanie Nowego Testamentu przedstawione jest w sposób jednostronny i niekompletny, z pominięciem tekstów prezentujących odmienną perspektywę aniżeli ta, która jest obecna w schemacie. Konkludując stwierdził, że dwa punkty deklaracji (9–10) powinny być albo gruntownie przerezegowane, albo – i tak byłoby lepiej – usunięte⁵⁵⁴.

Edoardo Mason proponował uzupełnienie deklaracji zarówno o środki krzewienia i praktykowania wolności, jak i o przygotowywane przez wielu pułapki, tak aby nie wydawało się, że dokument posługuje się pięknymi wyrażeniami i definicjami, pomijając kwestie praktyczne. Wśród środków wymienił: wychowanie młodych ludzi (w rodzinie, społeczeństwie i w szkole) do poszanowania opinii innych oraz edukację i formację ludzi sprawujących władzę do tzw. wolności religijnej lub tolerancji. Do pułapek zaliczył te, które są przygotowywane przez ateistyczny komunizm, nacjonalizm, rasizm, i wszystkie doktryny rozpoczynające się od greckiego słowa „pan”. Na zakończenie Mason prosił ojców z krajów, w których jest większość katolicka o jak najszybsze zaakceptowanie deklaracji na drodze głosowania. Kościół misyjny – dodał – nie boi się żadnej większej przeszkody niż braku wolności religijnej⁵⁵⁵.

⁵⁵⁴ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 263–266.

⁵⁵⁵ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 268–269.

Giuseppe Marafini zaproponował: a) aby jaśniej określić granice wolności religijnej, nie tylko od zewnątrz (porządek publiczny), ale też od wewnątrz (zasady moralnego i religijnego porządku natury); b) aby tak przeredagować tekst, żeby nie sprzyjał państwu niereligijnemu lub amoralnemu, jakkolwiek może być bezwyznaniowe, biorąc pod uwagę istnienie pluralistycznego społeczeństwa (państwo ma bowiem obowiązek kierowania się zasadami moralności naturalnej)⁵⁵⁶.

Ignace Ziadé sformułował uwagi, których celem było zapewnienie tekstowi większej koherencji. Przyłączając się do głosów poprzedników, sprzeciwił się zamieszczeniu w dokumencie idei „o szczególnym uznaniu jednej wspólnoty religijnej”. Określił ją mianem trucizny (*venenum*). Ta idea prowadzi do wewnętrznej sprzeczności dokumentu (*de facto* sprzeciwia się wolności religijnej), akceptuje dyskryminację i szkodzi wolności ewangelicznej.

Zaproponował także zmianę terminologii w obszarze ekumenizmu, aby zamiast stwierdzenia „małżeństwa mieszane” (jako obraźliwego) używać określenia „małżeństwa między ochrzczonymi”. Krytycznie ocenił żądanie od niekatolika, aby działał wbrew sumieniu, obiecując wychować dziecko w Kościele katolickim⁵⁵⁷.

Emilio Tagle Covarrubias, przemawiając w imieniu 45 ojców z Ameryki Łacińskiej, wskazał w schemacie pewne sprzeczności: a) z jednej strony afirmacja zasady prawdy i sprawiedliwości, a z drugiej akceptacja w sposób absolutny współczesnego poczucia godności człowieka; b) z jednej strony prawo do wolności religijnej opiera się na godności osoby ludzkiej, a z drugiej osoba ludzka nie posiada swej właściwej i prawdziwej godności, chyba że jest ugruntowana w prawdzie i dobru; c) potępienie liberalizmu i indyferentyzmu pozostaje w sprzeczności z przyznaniem wszystkim wspólnotom bez różnic-

⁵⁵⁶ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 270–271.

⁵⁵⁷ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 272–274.

nia prawa do wolności religijnej; d) jeśli wszystkim wspólnotom przyznaje się prawo do nauczania i składania świadectwa o swojej wierze, to skąd się bierze rzeka krwi wylana przez męczenników chrześcijańskich?; e) jeśli istnieje doskonała harmonia między nauczaniem Tradycji a nauczaniem deklaracji, to dlaczego w encyklikach papieskich znajdują się rzeczy temu przeczące?⁵⁵⁸

17 września w debacie nad schematem o wolności religijnej zabrało głos 18 ojców.

Thomas Cooray zaproponował, aby przy omawianiu granic wolności religijnej odnieść się do kwestii prawdy obiektywnej. Ani norma moralna, ani prawna nie mają żadnej wartości, jeśli nie są oparte na obiektywnej prawdzie⁵⁵⁹.

Ermenegildo Florit wskazał na istnienie dwóch odrębnych praw w odniesieniu do wolności religijnej: a) prawa czysto naturalnego, które przysługuje wszystkim ludziom bez wyjątku; b) prawa naturalnego i nadprzyrodzonego zarazem, przysługującego jedynie wierzącym w Chrystusa, które znacznie przewyższa prawo oparte wyłącznie na godności osoby ludzkiej. Należałoby tę kwestię – zaznaczył Florit – uwzględnić w tekście deklaracji. Kościół ma prawo naruszać naturalną wolność religijną, z której korzystają inni ludzie, pod warunkiem, że nie czyni tego po to, aby zniszczyć wolność siłą, ale by uświęcić słowem Bożym. Zaaapelował, żeby w dokumencie wziąć pod uwagę kwestię świętości i ogłosić święte prawo chrześcijańskiej wolności (*ius sacrum libertatis christianae*). Dopóki jest zachowany porządek publiczny (*ordo publicus*), państwo powinno pozostać obojętne na prawdziwość czy fałszywość religii, gdyż chodzi o sprawy poza jego kompetencjami. Może jednak faworyzować konkretną religię nie ze względu na większą prawdę, ale z pewnych historycznych powodów,

⁵⁵⁸ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 274–276.

⁵⁵⁹ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 282–283.

strzegąc jednak pełnej wolności innych. Celem państwa jest dobro wspólne obywateli. Dobro wspólne jest jednak czymś szerszym niż porządek publiczny. Do naturalnego celu państwa należy zachowywanie i obrona prawdy religijnej. Granicami wolności religijnej nie są tylko wymogi porządku publicznego, ale także i przede wszystkim wymogi prawdy religijnej⁵⁶⁰.

Franjo Šeper skoncentrował się na zadaniach państwa: a) należy unikać prezentowania państwa jako najwyższego arbitra pomiędzy wspólnotami religijnymi, jak gdyby miało prawo przyznawać i gwarantować wolność (wolność religijna nie jest czymś przyznanym lub nadawanym przez władzę cywilną, lecz naturalnym i niezbywalnym prawem osób); b) nawet jeśli państwo ma możliwość, aby preferować legislacyjnie jakąś religię, to jednak nie wpływa ona z racji religijnych, ale pozareligijnych, w których władza ma kompetencje; c) porządek publiczny, w oparciu o który dochodzi do ograniczenia wolności, musi opierać się na sprawiedliwości (należy to wyraźnie w dokumencie zaznaczyć)⁵⁶¹.

John Carmel Heenan przywołał na wstępie przykłady braku tolerancji między katolikami i protestantami. Chrześcijan innych wyznań nazywano heretykami lub schizmatykami, nie liczonego się z prawem człowieka do podążania za własnym sumieniem. Absurdem wydaje się teza, że błąd sam w sobie (lub prawda sama w sobie) mają prawa. Prawa są bowiem umieszczone wyłącznie w osobach, nigdy w rzeczach. Dlatego nienaruszalnym prawem człowieka jest posłuszeństwo własnemu sumieniu, o ile nie szkodzi to porządkowi publicznemu i prawom innych osób. „Oto – zaznaczył Heenan – argument naszej deklaracji”. Na koniec, cytując słowa kardynała Newmana: „Najpierw sumienie, potem Najwyższy Pasterz” (*Primum conscientia, deinde Su-*

⁵⁶⁰ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 284–291.

⁵⁶¹ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 292–294.

mmus Pontifex), zachęcał do jasnego i jednomyślnego poparcia pełnej wolności i tolerancji⁵⁶².

William John Conway, pozytywnie oceniając schemat, zasugerował pewne uzupełnienia i korekty: a) chociaż władza cywilna ma pełne prawo wymagać, aby nauczyciele posiadali dyplomy akademickie, a wszyscy uczniowie przestrzegali odpowiedniego toku nauki, to jednak nie może uzależniać wsparcia finansowego od kwestii religijnych (np. pozbawiając dotacji szkoły katolickie), ponieważ byłoby to sprzeczne z zasadami wolności religijnej (należy to wyraźnie zaznaczyć w deklaracji); b) zakaz wtrącania się państwa w sprawy związane z porządkiem boskim jest ryzykowny, skoro w tak wielu uroczystościach – np. koronacja królowej angielskiej, inauguracja prezydentury w USA itp. – uczestniczą zarówno chrześcijanie, jak i niechrześcijanie (należałoby unikać dwuznaczności w tej kwestii)⁵⁶³.

Alfredo Ottaviani postulował dodanie wstępu zawierającego uroczyste stwierdzenie na temat prawdziwego i obiektywnego prawa Kościoła do wolności religijnej z racji jego boskiego pochodzenia i boskiej misji. Proponował całkowite zreformowanie deklaracji, ponieważ zawiera ona rozwiązania w większości sprzeczne z doktryną. Krytycznie ocenił także aprioryczne stawianie na równi prawdziwej i fałszywej religii oraz błędnego i poprawnego sumienia. Proponował, aby lepiej rozróżnić przymus fizyczny od obowiązku moralnego, ponieważ Bóg nie zmusza, ale jednak zobowiązuje (Kościół może nakładać obowiązek moralny w kwestiach religijnych, który obliguje w sumieniu). Chociaż deklaracja – zaznaczył Ottaviani – zawiera pewne wartościowe rzeczy, to jednak pomija wiele istotnych kwestii (obowiązek poznania prawdy, kształtowania sumienia itp.), a fragmenty biblijne zostały wybrane tendencyjnie. Pominięto słowa Jezusa skiero-

⁵⁶² Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 295–296.

⁵⁶³ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 297–298.

wane przeciwko Korozain, Betsaidzie i Kafarnaum ani nie wspomina się o groźbie wiecznej zagłady. Prezentowanie stosunku państw wobec religii należy całkowicie skorygować, biorąc pod uwagę nauczanie Leona XIII i Piusa XII⁵⁶⁴.

Pedro Cantero Cuadrado wskazał na konieczność precyzyjnego określenia we wstępie dwóch kwestii, aby uniknąć sprzecznych interpretacji: a) chodzi o wolność religijną, a nie o wolność sumienia w sprawach religijnych; b) chodzi tylko o wolność religijną wobec Cezara i na forum zewnętrznym społecznym, a nie wobec Boga. W opinii Cuadrado istnieje pełna zgodność między deklaracją a nauczaniem Magisterium. Za niewystarczalne natomiast uznał napisanie, że prawo do wolności religijnej opiera się na godności osoby ludzkiej. Rodzi się bowiem pytanie, dlaczego godność osoby ludzkiej wymaga takiego prawa do wolności religijnej. W odpowiedzi stwierdził: a) podstawa teologiczna ma swój początek i zakorzenienie w samym przedmiocie wolności religijnej, to znaczy w naturze i transcendencji religijnej zgody i wyboru; b) podstawa prawna opiera się na wolności psychologicznej człowieka i na jego naturalnej skłonności do tworzenia społeczności⁵⁶⁵.

Antoni Baraniak w imieniu biskupów polskich stwierdził, że tekst deklaracji może zostać przyjęty po dokonaniu pewnych sprostowań i uzupełnień. Sugerował, aby dodać słowa o żalu (*verba doloris*) Kościoła, ponieważ także w nim istniały instytucje, które działały przeciwko wolności religijnej. Byłaby to forma zadośćuczynienia dla tych, którzy kiedyś z tego powodu cierpieli, a zarazem dowód na to, że Kościół pragnie krzewić szczery dialog z ludźmi wyznającymi inne religie. Należałoby także – zaznaczył Baraniak – wyjaśnić słowo „przymus”, ponieważ w tekście pojawiają się różne słowa (*coactio, coercitio,*

⁵⁶⁴ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 299–302.

⁵⁶⁵ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 302–305.

vis). Jest to konieczne, ponieważ w niektórych krajach za przymus i tłumienie wolności religijnej uważa się nauczanie religii osób, które nie ukończyły 18. roku życia. Należałoby także uzupełnić kwestie możliwości ograniczenia wolności religijnej o aspekt moralny, ponieważ sam porządek publiczny może zostać zinterpretowany przeciwko dobru jednostki i społeczeństwa. Argumentację na rzecz wolności religijnej trzeba poszerzyć o obiektywny fundament wolności religijnej, jakim jest prawda samej religii. Na koniec dodał postulat, aby jeszcze bardziej dookreślić prawa rodziców do wychowania dzieci, ponieważ w niektórych krajach prawa rodziców są łamane nie tylko przez zakazy formacji religijnej, ale także przez propagowanie ateizmu⁵⁶⁶.

Jean-Baptiste-Étienne Sauvage sugerował dokładniejsze potraktowanie kwestii podstaw prawa wolności religijnej oraz uzupełnienie perspektywy indywidualnej o wymiar społeczny, który także stanowi część konstytutywną godności osoby ludzkiej⁵⁶⁷.

Salvatore Baldassarri, przemawiając w imieniu 20 biskupów z regionów Emilia i Flaminia, postulował oparcie się raczej na Objawieniu aniżeli na racjach rozumowych. Argumentację zawartą w schemacie ocenił jako pozbawioną głębi i dojrzałości, a przedstawioną w nim wolność religijną za diametralnie różniącą się od wolności ewangelicznej. Krytycznie ocenił ukazanie zasady porządku publicznego jako czegoś absolutnego, co – jak zaznaczył – nie jest prawdą. Dostrzegł także w deklaracji niebezpieczeństwo ograniczenia pełnej władzy Magisterium i władzy kościelnej, a także odmawiania Kościołowi możliwości grożenia wiernym duchowymi karami⁵⁶⁸.

Léon-Arthur-Auguste Elchinger, pozytywnie oceniając deklarację, poczynił trzy uwagi: a) ze względu na założenia deklaracji, któ-

⁵⁶⁶ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 306–308.

⁵⁶⁷ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 308–311.

⁵⁶⁸ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 311–313.

ra ma być kierowana do świata, uzasadnienie biblijne i teologiczne wydaje się nieco obce i nie odpowiada właściwemu jej przedmiotowi (gatunek literacki deklaracji wymaga wypowiedzi krótkiej i otwartej na wszystkich, opartej na racjach naturalnych i prawnych); b) należy unikać sytuacji, w której Kościół przy okazji tej deklaracji stworzyłby przestrzeń do oskarżeń o oportunizm i dlatego istnieje konieczność stwierdzenia, że prawo na rzecz wartości religijnych analogicznie rozciąga się na wszystkie wartości transcendentalne (wielu bowiem twierdzi, że Kościół porzuciłby doktrynę o wolności religijnej, gdyby ogólna sytuacja polityczna zmieniła się na korzyść teokracji); c) deklarację należy potraktować jako braterskie zaproszenie skierowane do wszystkich wspólnot religijnych, do wszystkich społeczności, które pragną krzewić kulturę ludzką, do wszystkich ludzi dobrej woli, aby wszyscy razem bronili i promowali prawo jednostek i wspólnot religijnych do wolności religijnej, nie dyskryminując żadnej religii, kultury, rasy czy formy państwa⁵⁶⁹.

Abilio del Campo y de la Bárcena wskazał na dwa istotne braki deklaracji: a) brak wyjaśnienia, czym jest i na czym polega ludzka godność (sugerował, aby mówiąc o godności osoby ludzkiej, zawsze zwracać uwagę na rzeczywistość wywyższenia); b) brak wzmianki o prawach Boga (pytał, w jaki sposób w kwestiach religijnych można głosić prawa człowieka, a zapominać o prawach Boga). Postawił także problem relacji między prawem do wolności religijnej, wynikającym z nakazu sumienia, a działalnością misyjną Kościoła. Argumentacja leżąca u podstaw schematu jest – zaznaczył Campo y de la Bárcena – oparta o dwa fakty społeczno-religijne: pluralizm religijny obecny w większości współczesnych społeczeństw oraz wynikające z niego uznanie wolności religijnej wraz z jej uroczystym ogłoszeniem w wielu krajach. Od tej argumentacji przechodzi się do zasady prawnej, ogólnej i absolutnej – prawa do wolności religijnej. „Różnorodność

⁵⁶⁹ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 313–314.

religijna jest faktem niepodważalnym w dzisiejszym świecie, ale należy ją opłakiwać a nie kanonizować”. Campo y de la Bárcena krytycznie ocenił zajmowanie się przez Sobór sprawami cywilno-prawnymi, dodając, że nie słyszano od wieków, aby konstytucje państwowe były zaliczane do miejsc teologicznych i źródeł, z których Kościół powinien czerpać swoją doktrynę. Odniósł się następnie do konkretnych przypadków, pytając, czy katolik ma obowiązek słuchać niekatolika, który przecież ma prawo przemawiać i nauczać. Przecież – zaznaczył – katolicy mają obowiązek unikać niebezpieczeństw w wierze. Chociaż wolność aktu wiary wydaje się czymś oczywistym, to jednak tekst deklaracji, zakazujący jakiegokolwiek przymusu, rodzi pytanie zarówno o chrzest niemowląt, jak i o wychowanie dzieci. Chociaż wiary nie wolno narzucać przemocą, to jednak wszyscy potrzebują delikatnego przymusu moralnego w środowisku. Konkludując postulował, aby schemat o wolności religijnej zamienić na nauczanie rzymskich papieży od Piusa IX do czasów współczesnych⁵⁷⁰.

Jean-Édouard-Lucien Rupp proponował usunięcie części dokumentu zawierającej argumenty z Pisma Świętego, które wydają się wątpliwe. Sugerował, aby Sobór zaakceptował siedem punktów na temat wolności i wolności religijnej wypracowanych w ostatnim czasie przez Ekumeniczną Radę Kościołów w Genewie. Rupp poczynił następnie trzy uwagi odnośnie do tekstu schematu: a) w niewystarczający sposób jest w nim omawiane Magisterium; b) przedstawienie sposobu postępowania Chrystusa i apostołów sugeruje pewien fideizm; c) niewystarczające jest to, co napisano o władzy cywilnej i jej wtrącaniu się w sprawy odnoszące się do Boga⁵⁷¹.

Charles Garrett Maloney podjął na wstępie kwestię rozpowszechniania błędu, podkreślając, że w auli soborowej pojawiły się pewne

⁵⁷⁰ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 314–318.

⁵⁷¹ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 319–321.

sprzeczne opinie i padły błędne słowa. Osoby szerzące błąd nie przemawiają w oparciu o prawo prawdy czy prawo fałszu, ale w oparciu o prawo osobowości (*ex iure personalitatis*) ojców Soboru. Tak samo jest z innymi ludźmi głoszącymi błędne tezy. Celem deklaracji – zaznaczył następnie Maloney – jest wskazanie tego, co łączy Kościół z całą rodziną ludzką i dlatego nie można koncentrować się na tekstach biblijnych. Na koniec podkreślił, że dzień wcześniej spotkał się z audytorami, którzy po dyskusji poprosili go, aby wyraził ich jedynomyślnie życzenie promulgowania deklaracji o wolności religijnej⁵⁷².

Custódio Alvim Pereira krytycznie ocenił trzy kwestie: a) traktowanie błędu na równi z prawdą; b) stawianie Kościoła na równi z innymi religiami; c) uznanie Kościoła za jeden z wielu, na równi z innymi Kościołami⁵⁷³.

Primo Gasbarri krytycznie ocenił dokument za: a) zawarte w nim dwie różne koncepcje prawa (prawo naturalne i prawo konstytucji nowożytnych); b) sprowadzanie kwestii wolności religijnej do funkcjonalizmu prawnego, stopniowo generującego indyferentyzm religijny, laicyzm i obiektywizm legalistyczny, które depczą prawdziwą wartość ludzkiej osoby. Na koniec opowiedział się za tradycyjną doktryną o tolerancji dla zła w pewnych sytuacjach. Zasugerował kolejne poprawienie tekstu deklaracji⁵⁷⁴.

Paul John Hallinan pozytywnie ocenił schemat, uważając, że zawarta w nim doktryna jest prawdziwa i dostosowana do współczesnych czasów. Opiera się bowiem na doktrynie państwa prawnego, którą rozwijali Pius XII i Jan XXIII. Korzeniem tej koncepcji państwa

⁵⁷² Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 321–323.

⁵⁷³ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 323–325.

⁵⁷⁴ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 325–327.

jest godność osoby ludzkiej, która, jak mówił Pius XII, jest „podmiotem, podstawą i celem życia społecznego”⁵⁷⁵.

Segundo Garcia de Sierra y Méndez podkreślił na wstępie, że tekst, chociaż został oczyszczony z pewnych defektów, to jednak w wielu istotnych kwestiach jest nie do utrzymania. Plan pogodzenia przez schemat dwóch rzeczy – wolności religijnej dla wszystkich i wyłącznego prawa Kościoła katolickiego do szerzenia prawdy objawionej – nie powiódł się, bo chodzi o dwa porządki, będące na różnych poziomach. Obydwa prawa są prawdziwe – zaznaczył de Sierra y Méndez – ale prawo człowieka musi być podporządkowane prawu Boga. W swojej krytyce odniósł się do następujących kwestii: a) jasna propozycja schematu jest zaciemniona przez jakieś inne cele; b) motywem deklaracji wydaje się być nie tyle godność człowieka ukształtowanego na obraz Boga, ile współczesne pragnienie wolności; c) schemat prowadzi do indyferentyzmu religijnego; d) sposób przedstawienia granic wolności religijnej (w oparciu o porządek publiczny) może stanowić podstawę do działań skierowanych przeciwko Kościołowi; e) nie jest jasne, jak w schemacie rozumiane jest prawo moralne; f) deklaracja preferuje doktrynę o neutralności państwa jako idealną; g) w krajach, w których zdecydowana większość to katolicy, a jest to efekt niezliczonych ofiar, tego najwyższego dobra, jakim jest jedność katolicka, należy bronić za pomocą prawomocnych sił (schemat przedstawia coś przeciwnego). Konkludując stwierdził, że istnieje konieczność całkowitego od początku (*ab ovo*) przepracowania schematu⁵⁷⁶.

20 września 1965 w auli soborowej 13 ojców wzięło udział w debacie o wolności religijnej.

Kardynał Joseph-Charles Lefèbvre skupił się w swoim wystąpieniu na – jak zaznaczył – „wniesieniu światła, które rozprzyszyło-

⁵⁷⁵ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 327–328.

⁵⁷⁶ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 328–331.

by lęki niektórych ojców”: a) wbrew niepokojom, jakoby głoszenie wolności religijnej sprzyjało subiektywizmowi i indyferentyzmowi, schemat wyraźnie wyklucza indyferentyzm i pozytywizm; b) wbrew przekonaniu, że proklamacja wolności religijnej oznacza wyrzeczenie się nauczania o jednej religii i jednym Kościele, deklaracja wyraźnie przypomina, że pozostawia nienaruszoną katolicką doktrynę o jednej prawdziwej religii i jednym Kościele Chrystusa; c) wbrew obawom o wolność szerzenia błędu i płynące z tego konsekwencje, wolność religijna nie pozwala na to; d) wbrew lękom, że głoszenie wolności religijnej zmniejszy ducha i zapał misyjny, ta wolność może sprzyjać poznaniu orędzia Chrystusa w krajach, w których nie zostało jeszcze ogłoszone; e) wbrew twierdzeniu, że głoszenie wolności religijnej wywyższa człowieka ze szkodą dla Boga, wolność umożliwia człowiekowi poszukiwanie prawdy w sposób zgodny z jego naturą, a tym samym posłuszeństwo woli Boga; f) wbrew tezm, jakoby głoszona wolność w sprawach religijnych pozostawała w sprzeczności z doktryną tradycyjną, przedmiot, do którego odnosiło się tradycyjne nauczanie, różni się od tego, które jest prezentowane w deklaracji (kiedyś to był subiektywizm i indyferentyzm, a dziś chodzi o narzucanie siłą rzeczy odnoszących się do porządku religijnego). Na koniec, pozytywnie oceniając schemat, wyraził nadzieję, że pewne wyrażenia zostaną poprawione⁵⁷⁷.

Stefan Wyszyński na wstępie zwrócił uwagę na istnienie różnych światów, rządzących się różnymi zasadami. Deklaracja nie budziłaby podejrzeń ani nie prowadziłyby do zamieszania, gdyby powszechnie kierowano się zasadami starożytnego prawa rzymskiego, nauczaniem św. Tomasza z Akwinu i encyklik papieskich. Istnieje jednak także i inny świat (*alter mundus*), który kieruje się innymi zasadami prawa, społeczeństwa i wolności, wywodzącymi się z materializmu dialektycznego. W tej koncepcji rzecz dominuje nad osobą, wszelkie umowy

⁵⁷⁷ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 384–386.

traktuje się niezobowiązująco, a dobro wspólne jest rozumiane jako dobro frakcji politycznej. W efekcie „dobro wspólnoty” czy „porządek publiczny” stały się pojęciami niejasnymi i pustymi. Konkludując postulował, aby deklaracja została poprzedzona przedmową, w której zostaną podane różne pojęcia prawa, państwa i wolności, wzajemnie od siebie oddzielone, zgodnie z różnymi współczesnymi ideologiami⁵⁷⁸.

Rufino Jiao Santos postulował skorygowanie początku schematu, aby wyjść nie tyle od współczesnej świadomości ludzi co do zasad i obowiązku oddawania czci Bogu przez wszystkich. Religia jest relacją i obowiązkiem wobec Boga, wewnętrznym i osobistym, a ponieważ człowiek jest z natury istotą społeczną, dlatego oddaje cześć Bogu wspólnie z innymi. Wychodząc od stwierdzenia, że podmiotem praw jest tylko osoba fizyczna lub moralna, a tylko Kościół Chrystusowy ma osobowość prawną, postulował, aby nie mówić o prawie wspólnot do wolności religijnej, lecz o prawie poszczególnych ludzi do wolności religijnej, czy to pojedynczo, czy wspólnie z towarzyszami⁵⁷⁹.

Josef Beran zaczął od osobistego świadectwa. Od czasu, gdy ograniczono wolność sumienia, pojawiły się wśród kapłanów i wiernych pokusy kłamstwa, hipokryzji i innych wad moralnych, które łatwo psują ludzi pozbawionych prawdziwej wolności sumienia. Pogwałcenie wolności sumienia zawsze i wszędzie rodzi wśród wielu hipokryzję. „Wydaje się, że w moim kraju – mówił kardynał z Pragi – Kościół katolicki dokonuje obecnie bolesnego odpokutowania za grzechy przeciwko wolności sumienia, popełnione w jego imieniu w dawnych czasach, takie jak spalenie w XV wieku Jana Husa i zewnętrzne przymuszanie dużej części narodu czeskiego do ponownego przyjęcia wiary katolickiej, zgodnie z zasadą *cuius regio eius et religio*. Przez takie czyny świeckie ramię, chcąc albo udając, że służy Kościołowi, w rze-

⁵⁷⁸ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 387–390.

⁵⁷⁹ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 390–392.

czywistości pozostawiło rodzaj rany, ukrytej w sercu ludu”. Ta „trauma” – dodał Beran – była przeszkodą w rozwoju życia duchowego, dostarczała i ciągle dostarcza paliwa wrogom Kościoła⁵⁸⁰.

Owen McCann, akceptując schemat, zaproponował pewne drobne modyfikacje. Należałoby: a) bardziej uwydatnić obowiązek człowieka formowania swojego sumienia zgodnie z prawdami objawionymi przez Boga i głoszonymi przez Kościół; b) wyrażenie „specjalne uznanie” (*specialis agnitio*) należy zastąpić innym, bardziej precyzyjnym i mniej podatnym na interpretacyjną dowolność; c) prawa rodziców powinny zostać jaśniej ukazane (jako płacący podatki, korzystając z wolności, mają prawo do proporcjonalnego wsparcia ze strony władzy cywilnej w ponoszeniu wydatków na edukację swoich dzieci, zgodną z ich sumieniem)⁵⁸¹.

Lawrence Joseph Shehan, pozytywnie oceniając schemat, skupił się na ukazaniu harmonii deklaracji z nauczaniem ostatnich papieży. Sedno doktryny Leona XIII leży w wolności Kościoła. Tą samą drogą poszedł Pius XI, walcząc o wolność sumienia, broniąc w *Mit brennender Sorge* niezbywalnego prawa do wyznawania swojej wiary i praktykowania jej w formach odpowiadających tej wierze. Z kolei Pius XII wśród podstawowych praw osoby, które należy uznać i promować, wymienił prawo do publicznego i prywatnego kultu Boga poprzez działalność religijną i charytatywną. Paweł VI natomiast w przemówieniu do przedstawicieli ONZ stwierdził, że Kościół również zajmuje się problematyką wolności religijnej. Tę kwestię podejmuje także Sobór ekumeniczny. Konkludując stwierdził, że doktryna zawarta w schemacie jest zdrowa, zbawienna i całkowicie zgodna z nauczaniem Kościoła⁵⁸².

⁵⁸⁰ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 393–394.

⁵⁸¹ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 395–396.

⁵⁸² Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 396–399.

Agnelo Rossi, przemawiając w imieniu 82 biskupów brazylijskich, pozytywnie ocenił tekst za jego syntetyczność i głębię. Zasugerował: a) aby wyjaśnić precyzyjniej określenie „sprawa religijna” (*rem religiosam*), które dotyczy wolności sumienia; b) aby dodać paragraf dotyczący kwestii duszpasterskich; c) aby wyjaśnić lepiej kwestię państwa wyznaniowego. Odnośnie do zamieszczenia w schemacie zagadnień historycznych, przyznał, że część ojców, w imieniu których przemawia, jest przeciwko (postulując, aby pominąć kwestie historyczne jako niezbadane w wystarczającym stopniu), a druga część jest za tym, aby szczerze wyznać błędy przeszłości, co potwierdziłoby szczerść obecnego nauczania Kościoła⁵⁸³.

Michael David Browne na wstępie ukazał cele nauczania biskupów rzymskich odnośnie do wolności religijnej: a) ochrona ludu w państwach katolickich; b) krzewienie religii katolickiej w państwie katolickim, aczkolwiek ze sprawiedliwym i życzliwym podejściem do obywateli, którzy nie są katolikami; c) sprawiedliwe i życzliwe zachowanie władzy publicznej wobec Kościoła w państwie o różnych religiach. Następnie w punktach przedstawił najważniejsze założenia schematu. Zwrócił uwagę, że można byłoby więcej powiedzieć na temat godności osoby ludzkiej. Najwięcej miejsca poświęcił kwestii granic wolności religijnej. Postawił dwa pytania: Czy publiczne rozpowszechnianie innej religii w państwie katolickim jest naruszeniem moralności publicznej? Czy publiczne rozpowszechnianie takiej religii w państwie katolickim szkodzi prawom innych? Na oba pytania odpowiedział twierdząco. Publiczne rozpowszechnianie innej religii w państwie katolickim wpływa niewątpliwie na publiczną moralność i naraża na niebezpieczeństwa zarówno obywateli katolickich, jak i ich dzieci. W podsumowaniu stwierdził, że schemat wymaga korekty⁵⁸⁴.

⁵⁸³ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 399–403.

⁵⁸⁴ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 403–405.

Joseph-Léon Cardijn bardzo pozytywnie ocenił schemat. Podzielił się swoimi wnioskami płynącymi z niemal 60 lat sprawowania kapłańskiego apostołatu. Uroczysta i jasna proklamacja prawnej wolności religijnej wszystkich ludzi żyjących w jakimkolwiek kraju, zaznaczył, wydaje się pilną koniecznością. W uzasadnieniu tej tezy stwierdził: a) pierwszy powód – pokojowe zjednoczenia pluralistycznego świata; b) drugi powód – skuteczność działalności apostołskiej, misyjnej i ekumenicznej; c) trzeci powód – edukacyjna i pedagogiczna wartość wolności religijnej⁵⁸⁵.

Marcel-François Lefebvre krytycznie ocenił: a) argumentację deklaracji; b) pozakościelne pochodzenie głównych tez dokumentu (od filozofów, którzy w imię godności rozumu ludzkiego próbowali zniszczyć Kościół); c) sprzeczność schematu z Pismem Świętym i Tradycją; d) obecne w deklaracji idee, legitymizujące działania komunistów, którzy w imię godności osoby ludzkiej podejmują działania (prześladowania), aby wszyscy ludzie stali się ateistami; e) prawdopodobne konsekwencje przyjęcia schematu (w imię utrzymania porządku publicznego dojdzie do nacjonalizacji szkół i instytucji kościelnych). Koncepcja wolności religijnej przedstawiona w dokumencie nie jest – podkreślił Lefebvre – koncepcją Kościoła. Na poparcie tej tezy przytoczył książkę członka masonerii, w której autor wyraża nadzieję, że Sobór ogłosi uroczyste wolność religijną. W dalszej części swojej wypowiedzi wyraźnie wiązał godność osoby ludzkiej z poszanowaniem prawa Bożego. Człowiek, rodzina i społeczeństwo – mówił dalej – mają godność o tyle, o ile przestrzegają prawa Bożego. Boże prawo jest kluczem do całej kwestii wolności religijnej⁵⁸⁶.

John Willem Nicolaysen Gran zaznaczył na wstępie, że deklaracja o wolności religijnej jest dowodem szczerości Kościoła i ani nie zagraża

⁵⁸⁵ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 406–408.

⁵⁸⁶ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 409–411.

zapałowi misyjnemu Kościoła, ani nie sprzyja relatywizmowi w sprawach dogmatycznych, ani nie łamie nakazu poszukiwania prawdy. Dokument jest bardzo dobrym uzupełnieniem zbyt absolutnych deklaracji ubiegłego stulecia, które odpowiadały problemom tamtych czasów. Deklaracja trafnie odpowiada na zadawane dziś pytanie ludzi dobrej woli: Czy Kościół katolicki jest gotowy chronić i bronić naszego prawa do wolności w sprawach religii i sumienia? Niestety – stwierdził Gran – niektórzy ludzie nadal mają przeciwne zdanie. Nazwał taką postawę oportunizmem i wezwał do porzucenia dwulicowości, która wyrządziła już ogromne szkody. Przyznał, że on jako przedstawiciel konferencji biskupów skandynawskich, żyjąc w kraju, gdzie katolicyzm jest w mniejszości, codziennie doświadcza, jak władze cywilne niekatolickich krajów chronią wolność religijną katolików. Nie dlatego, że się z katolikami we wszystkim zgadzają, ale ze względu na ludzką godność. Czy nie powinniśmy – pytał biskup Oslo – czynić tego samego, co chcielibyśmy, aby inni nam czynili? „Kto usiłuje wykorzystać wolność dla siebie, a nie broni w pełni wolności innych, psuje wspólnotę osób i rozrywa więzy ludzkiej społeczności”⁵⁸⁷.

Antonio Añoveros Ataún proponował doprecyzowanie warunków ograniczenia wolności religijnej. Chodziło mu o zdefiniowanie pokoju publicznego, moralności publicznej i zgody obywateli. Zaproponował oddanie deklaracji w ręce podkomisji złożonej z prawników, teologów i ekspertów w dziedzinie prawa publicznego. Zasugerował zmianę tytułu, a następnie wskazał braki deklaracji w obecnym kształcie: a) niedojrzałość doktryny, opartej jedynie na godności ludzkiej; b) brak oparcia w Piśmie Świętym; c) przekonanie niemałej liczby ojców, że jedna opinia jest faworyzowana⁵⁸⁸.

⁵⁸⁷ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 411–413.

⁵⁸⁸ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 414–416.

Thomas William Muldoon zaproponował uszczegółowienia, które pozwoliłyby interpretować dokument w perspektywie prawno-cywilnej. Chodziło o drobne zmiany w tytule i dodatki w preambule⁵⁸⁹.

Kolejny dzień (21 września 1965) przyniósł ostatnie głosy w debacie nad wolnością religijną.

Enrico Dante, wyraźnie poruszony świadectwem Slipyja, które w jego opinii powinno stać się przedmiotem głębokiej refleksji, odniósł się do kwestii granic wolności religijnej. Jeśli państwo jest chrześcijańskie, to samo podporządkowuje się prawom natury i porządkowi prawnemu, a wtedy pojęcia: „pokój”, „prawa obywateli”, „moralność publiczna” zawierają uczciwe i rozsądne znaczenia. Jeśli jednak państwo jest pogańskie – kontynuował Dante – to wtedy te ograniczenia wolności mogą stać się w rękach władzy narzędziem tyranii wobec każdej religii. W przypadku państwa komunistycznego mamy do czynienia z nadaniem tym pojęciom znaczenia odwróconego, sprzecznego z prawem naturalnym. Aby uniknąć wspomnianych niebezpieczeństw, deklaracja nie powinna wyznaczać żadnych granic, poza tymi, które są ustanowione przez prawo naturalne⁵⁹⁰.

Charles Journet zaproponował szereg uzupełnień deklaracji, tak aby wyraźnie wybrzmiało z niej, że: a) osoba ludzka jest członkiem dwóch porządków (doczesnego i duchowego); b) osoba ludzka przekracza porządek doczesny ku niezmiennemu dobru i Bogu, swemu Stwórcy; c) osoba, która błędzi, grzeszy lub ma błędne sumienie, pozostaje osobą ludzką i za taką powinna być uważana przez społeczeństwo, w którym żyje; d) obowiązkiem społeczeństwa obywatelskiego jest wyraźne okazanie czci, jaką darzy Boga, dlatego władza cywilna nie może ignorować różnych religii, ale powinna je wspierać, aby wszyscy obywatele mogli godnie chwalić Boga; e) Kościół z samej woli

⁵⁸⁹ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 416–418.

⁵⁹⁰ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 422–423.

Boga i Chrystusa ma nadprzyrodzone i nienaruszalne prawo do swobodnego głoszenia Ewangelii wszelkiemu stworzeniu. Na zakończenie Journet stwierdził, że chociaż Kościół od czasów Konstantyna zwracał się do ramienia świeckiego, aby bronić praw wiernych i zachować doczesny i polityczny porządek tzw. „chrześcijaństwa”, to jednak pod wpływem głoszenia Ewangelii rozróżnienie między sprawami doczesnymi a duchowymi stawało się coraz jaśniejsze. Doktrynalna zasada, zgodnie z którą sprawy doczesne są podporządkowane sprawom duchowym, nie jest usuwana, ale zmienia się sposób jej stosowania. „Błędy atakuje się bronią światła, a nie bronią wojskową”⁵⁹¹.

Adam Kozłowiecki, przemawiając w imieniu ojców z Zambii, Tanzanii i Malawi (nie wszystkich, jak zaznaczył), zaproponował trzy kwestie: a) poszerzenie argumentacji, która jest niewystarczająca; b) uściślenie terminów: prawo, wolność, sumienie; c) uzupełnienie fragmentów, w których wzmiankuje się o wolności ludzkiej, o obowiązek człowieka poddania się władzy Boga⁵⁹².

Pablo Muñoz Vega zwrócił uwagę, że schemat został ograniczony do perspektywy filozoficzno-prawnej, pomijając aspekt teologiczny. Jest to jednak uzasadnione, skoro adresowany jest do całego współczesnego świata. Nie można jednak – stwierdził Muñoz Vega – pominąć związku prawa naturalnego do wolności religijnej z nadprzyrodzonym prawem do wolności, do której Chrystus nas wyzwolił. Na koniec w imieniu biskupów Ekwadoru postulował, aby: a) zachowując afirmację prawa do wolności religijnej w oparciu o godność osoby ludzkiej, nie uzasadniać jej jedynie jakąś koncepcją techniczną i prawną, oderwaną od rzeczywistości moralnej i nadprzyrodzonej; b) poprawić argumentację⁵⁹³.

⁵⁹¹ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 424–425.

⁵⁹² Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 426–428.

⁵⁹³ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 429–431.

Na zakończenie dyskusji głos zabrał De Smedt. Zapowiedział przeanalizowanie następujących kwestii podjętych w debacie: a) pojęcie i znaczenie wolności religijnej (zdefiniować pewne pojęcia, unikać wyrażeń, które sprzyjają fałszywemu irenizmowi i obojętności religijnej); b) argumentacja (usunąć wzmiankę o sumieniu w uzasadnieniu wolności religijnej, a część biblijną lepiej uporządkować albo skrócić); c) granice wolności religijnej (jaśniej i głębiej przedstawić koncepcje pokoju publicznego, porządku publicznego i dobra wspólnego); d) obowiązki osoby (podkreślić obowiązki poszukiwania prawdy, uznawania praw Bożych, oddawania czci Bogu, przestrzegania praw Kościoła katolickiego i obowiązku posłuszeństwa w Kościele)⁵⁹⁴.

W tym samym dniu odbyło się głosowanie. Na 2222 głosujących, 1997 było za, 224 – przeciw, jeden głos nieważny⁵⁹⁵. Dzień po głosowaniu miały miejsce kolejne interwencje, które wpłynęły na ostateczne zmiany w tekście. Zgodnie z zasadami Soboru interwencje ustne były dozwolone po zakończeniu debaty tylko wtedy, gdy dana osoba przemawiała w imieniu ponad 70 ojców⁵⁹⁶.

Karol Wojtyła, przemawiając w imieniu biskupów polskich, podkreślił, że prezentowane przez niego uwagi mają na względzie większą jasność całego dokumentu. Zwrócił uwagę na konieczność zarówno nierozdzielania rozumu od objawienia, jak i korekty tytułów poszczególnych rozdziałów. Postulował uzupełnienie kategorii wolności o kategorię odpowiedzialności. Stwierdził, że „odpowiedzialność stanowi niejako szczyt i konieczne dopełnienie wolności. Powinna więc zostać mocniej podkreślona, aby nasza deklaracja mogła być postrzegana jako głęboko personalistyczna w sensie chrześcijańskim, nie zaś wywodząca się z liberalizmu lub indyferentyzmu”. Postulował, aby mó-

⁵⁹⁴ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 432–433.

⁵⁹⁵ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes generales CXXVIII–CXXXII*, s. 564.

⁵⁹⁶ Por. N.J. Healy, *The Drafting of „Dignitatis Humanae”*, s. 226.

wiąc o ograniczeniach wolności religijnej odnosić się do zasady zachowania prawa moralnego. Za nadużycie wolności religijnej – podkreślił Wojtyła – może być uważany tylko akt moralnie zły⁵⁹⁷.

Michael Doumith, maronita, przemawiając w imieniu ojców Afryki, Azji i Bliskiego Wschodu, podjął kwestię państwa wyznaniowego, które inaczej może być pojmowane przez chrześcijan i inaczej przez niechrześcijan. Zwrócił uwagę, że inaczej wolność religijną mogą rozumieć różne religie. Postulował, aby lepiej przemilczeć tę kwestię, unikając tym samym dwuznaczności⁵⁹⁸.

Giocondo Maria Grotti w krótkiej wypowiedzi zwrócił uwagę na fakt pomyłki, która zaszła. 16 września wysłał pismo do Sekretariatu i to, co chciał powiedzieć, wyraził już na piśmie, w którym zawarł swoją krytyczną ocenę wobec tytułu deklaracji (wolność przynależy bowiem osobom, a nie religiom) i niektórych jej sformułowań⁵⁹⁹.

Alfred-Jean-Félix Ancel z Lyonu, przemawiając w imieniu 100 francuskich biskupów i 31 biskupów indonezyjskich, podkreślił potrzebę jaśniejszego wyjaśnienia związku między obowiązkiem poszukiwania prawdy a samą wolnością religijną. Zwrócił uwagę na konieczność ukazania fundamentu ontologicznego wolności religijnej. Argument wynikający z godności osoby ludzkiej wydaje się niewystarczający. Nie został również wyjaśniony w dokumencie związek między obowiązkiem poszukiwania prawdy a samą wolnością religijną. Dlatego zaproponował, aby wskazać na obowiązek poszukiwania prawdy jako sam w sobie ontologiczny fundament wolności religijnej (*Ecce autem propositio mea: fundamentum ontologicum libertatis religiosae, qualis in nostro textu proponitur, est ipsa obligatio quaerendi veritatem*). Każdy człowiek – jak zaznaczył – ponieważ jest osobą ludzką, ob-

⁵⁹⁷ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXII–CXXXVII*, s. 11–13.

⁵⁹⁸ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXII–CXXXVII*, s. 13–14.

⁵⁹⁹ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXII–CXXXVII*, s. 15–16.

darzoną rozumem i wolną wolą, jest zobowiązany do poszukiwania obiektywnej prawdy, trzymania się jej i uporządkowania całego życia zgodnie z jej wymaganiami⁶⁰⁰.

Wypowiedź Ancela wywarła, w opinii Gillesa Routhiera, tak wielkie wrażenie na Pawle VI, że stał się on członkiem komisji, która miała zrewidować tekst⁶⁰¹.

Nadesłano wiele pisemnych wypowiedzi. Były wśród nich także polskie akcenty. Michał Bleharczyk postulował wyraźnie rozróżnienie aspektu teologicznego i jurydycznego. Sugerował zarówno pewne uzupełnienia w tekście, mające na celu uniknięcie indyferentyzmu, jak i podjęcie działań po Soborze, tak aby wolność religijna stała się częścią prawa międzynarodowego. W przekonaniu Bleharczyka trzeba się bronić, aby interpretacja prawa o wolności religijnej pozostała niezależna od konstytucji i praw państwowych, ponieważ w państwach laickich i ateistycznych to prawo mogłoby zostać wykorzystane jako narzędzie do prześladowania lub całkowitego wykorzenia religii⁶⁰².

Wojtyła w swojej pisemnej wypowiedzi w gruncie rzeczy powtarzał to, co powiedział 22 września, podkreślając zarówno konieczność powiązania ograniczeń wolności religijnej z racji porządku publicznego z porządkiem moralnym, jak i współbrzmienie nauki objawionej na temat wolności religijnej z osądem rozumu⁶⁰³

30 września Paweł VI zaproponował wytyczne dotyczące rewizji tekstu. Wśród nich znalazły się: podkreślenie obowiązku poszukiwania prawdy, przedstawienie tradycyjnego nauczania Magisterium Kościoła, unikanie opierania wolności religijnej wyłącznie na wolności sumienia, przedstawienie doktryny w taki sposób, aby państwo

⁶⁰⁰ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXII–CXXXVII*, s. 16–20.

⁶⁰¹ Por. N.J. Healy, *The Drafting of „Dignitatis Humanae”*, s. 227.

⁶⁰² Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXII–CXXXVII*, s. 90–91.

⁶⁰³ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes generales CXXXII–CXXXVII*, s. 292–293.

świeckie nie uważało się za zwolnione z obowiązków wobec Kościoła, określenie autorytetu deklaracji (doktrynalny, dogmatyczny, prawny czy praktyczny). Każda z tych kwestii zostanie uwzględniona podczas rewizji tekstu⁶⁰⁴.

Komisja rozpoczęła pracę, analizując zarówno wypowiedzi ustne ojców, jak i około 200 pisemnych interwencji. Pracowano w zawrotnym tempie. 5 października zachorował Murray i musiał zaprzestać pracy, a Congar był wyczerpany do granic choroby⁶⁰⁵. Do 11 października nowy projekt był gotowy.

25 października 1965 roku De Smedt przedstawił tzw. *textus recognitus*⁶⁰⁶. W swoim wystąpieniu, składającym się z siedmiu punktów, wskazał na zmiany dokonane w dokumencie⁶⁰⁷:

- a) obowiązki względem prawdy i Kościoła (odpowiadając na postulat ojców, aby dokładniej wyjaśnić, że wolność religijna nie zwalnia ludzi i społeczeństw z obowiązków moralnych, w deklaracji wprowadzono dwie zmiany: na wstępie wyraźnie to wyeksplikowano, a następnie w różnych miejscach to moralne zobowiązanie zastosowano do konkretnych przypadków);
- b) wyjaśnienie pojęcia wolności religijnej (odpowiadając na postulat wyjaśnienia samego pojęcia wolności religijnej, dokonano zmian: * wyjaśniono, że wolność od przymusu nie odnosi się do stosunku człowieka do prawdy lub Boga ani nie dotyczy relacji wiernych i władz w Kościele, lecz odno-

⁶⁰⁴ Por. N.J. Healy, *The Drafting of „Dignitatis Humanae”*, s. 228.

⁶⁰⁵ Por. N.J. Healy, *The Drafting of „Dignitatis Humanae”*, s. 228.

⁶⁰⁶ Zestawienie obu schematów (*reemendatus* i *recognitus*): *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars V: Congregationes generales CLI–CLV*, s. 77–98. Zestawienie uwag ojców w czasie IV sesji (s. 105–148); zmiany tekstu *reemendatus*: nowa struktura, zmiana tytułu, zmiany w poszczególnych punktach (s. 149–158).

⁶⁰⁷ Polskie tłumaczenie całego wystąpienia: P. Milcarek, *Czytamy Vaticanum II wewnątrz Tradycji (1). Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, „Christianitas” 2012, nr 48–49, s. 241–249.

si się do relacji między osobami w społeczeństwie ludzkim i cywilnym; ** w tekście wyraźniej ukazano, że wolność religijna – tam, gdzie jest przyjęta jako prawo obywatelskie – jest najważniejszym z tych społecznych i obywatelskich zabezpieczeń, którymi we współczesnym świecie chroni się ludzkie życie i bezpieczeństwo; *** jako ilustrację De Smedt przywołał prawo o ruchu drogowym: z tego, że przechodnie i kierujący pojazdami są chronieni i prawnie osłaniani, nie wynika, że są zwalniani z moralnego obowiązku poruszania się po drogach w sposób roztropny i prawidłowy;

- c) podstawa prawa do wolności religijnej (w odpowiedzi na sugestie ojców, aby przemyśleć tę część dokumentu, która traktuje o wolności jako o prawdziwym prawie i wiąże ją z godnością osoby ludzkiej jako jej fundamentem, zmieniono sposób wykładu tych kwestii – z argumentacyjnego na twierdzący (*loco modi loquendi argumentativi nunc adhibitus est modus loquendi assertivus*) – i w dwojaki sposób wyłożono fundament ontologiczny: najpierw jedynie w oparciu o godność osoby ludzkiej (taka doktryna może być zrozumiana i przyjęta przez wszystkich), a następnie z położeniem nacisku na powiązanie ludzi z Bogiem;
- d) syntetyczne zestawienie dokumentów papieskich (w przeciwieństwie do wcześniejszych dokumentów, które akcentowały przede wszystkim przedmiot, czyli przyjęcie prawdy i praw Kościoła, deklaracja poszerza o wymiar podmiotowy, także obecny w tradycyjnej doktrynie (instrukcja *Eo quamvis tempore* Benedykta XIV z 1745 r.), łącząc harmonijnie oba te aspekty;
- e) granice wolności religijnej (w odpowiedzi na postulaty doprecyzowania pojęć porządku publicznego i pokoju publicznego usunięto rozdział normy moralnej od normy prawnej);

- f) podstawa w Objawieniu (odnosząc się do sprzecznych postulatów ojców – jedni sugerowali usunięcie perspektywy biblijnej, podczas gdy inni jej rozwinięcie – postawiono sobie jako cel ukazanie, że chociaż pojęcie wolności religijnej i jej uzasadnienie nie znajduje się *expressis verbis* w Objawieniu, to jednak w samym Objawieniu są ogólne zasady, na których opiera się doktryna o wolności religijnej, a zatem ma ona korzenie w Biblii i sposobie postępowania Chrystusa i Apostołów);
- g) wolność Kościoła (odpowiadając na propozycje niektórych ojców, dokładniej odróżniono dwa prawa przysługujące Kościołowi: prawo z mandatu Bożego i prawo naturalne).

W podsumowaniu De Smedt dodał, że członkowie i eksperci komisji jednomyślnie zaaprobowali *textus recognitus*.

W dniach 26–27 października głosowano poszczególne punktu deklaracji. Aprobata była na poziomie 90 procent głosujących⁶⁰⁸.

28 października 1965 roku Wyszyński napisał list do De Smedta, w którym w imieniu polskich biskupów prosił o dokonanie zmian w tekście deklaracji (chodziło o punkt 3 na stronie 7 i punkt 7 na stronie 10), tak aby zawarte tam sformułowania nie dały władzom cywilnym pretekstu do zakazania wszelkiego kultu i aktów religijnych spełnianych poza kościołami (np. pielgrzymki, procesje, budowanie kościołów) pod pozorem ochrony porządku publicznego⁶⁰⁹. Chodziło o połączenie idei porządku publicznego z obiektywnym porządkiem moralnym. W odpowiedzi datowanej na 5 listopada 1965 roku De Smedt potwierdził wprowadzenie pierwszej korekty i zapowiedział dyskusję w ramach komisji nad drugą sugestią, sugerując, że sam oświadczył się zgodzą, ale proponuje jednak pewne modyfikacje⁶¹⁰.

⁶⁰⁸ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars V: Congregationes generales CLI–CLV*, s. 205, 546–547, 552, 680.

⁶⁰⁹ Por. CSVII: Archive De Smedt, 1651 i 1653.

⁶¹⁰ Por. CSVII: Archive De Smedt, 1654.

Ponieważ schemat został zatwierdzony jako całość, stąd komisja wprowadzała jedynie poprawki i modyfikacje. Ostateczny tekst *textus denuo recognitus*⁶¹¹ został ukończony 6 listopada, a zatwierdzony na sesji plenarnej Sekretariatu 8–9 listopada. Ojcowie otrzymali tekst 17 listopada, a głosowanie zaplanowano na 19 listopada.

Tradycyjnie tekst został zaprezentowany ojcom przez De Smedta⁶¹².

W odpowiedzi na wypowiedzi niektórych ojców, że tekst niewystarczająco wyjaśnia, w jaki sposób deklaracja nie sprzeciwia się dotychczasowej doktrynie aż do Leona XIII, stwierdził, że dokumenty Kościoła aż do Leona XIII koncentrowały się na obowiązkach moralnych władzy wobec prawdziwej religii, zaś ostatni papież, zachowując tę doktrynę, uzupełnia ją o obowiązek przestrzegania w sprawach religijnych godności osoby ludzkiej i dobra wspólnego.

Stwierdził następnie, że nie udało się osiągnąć jednomyślności w sprawie dalszego wyjaśnienia doktryny, która pojawia się w ostatnim nauczaniu papieskim i która jest przedstawiona i ugruntowana w schemacie. Dokument potwierdza, że wolność religijna jest prawdziwym prawem człowieka, opartym na jego ludzkiej godności i uznawanym za prawo obywatelskie w społeczeństwie obywatelskim. Są ojcowie, jak zaznaczył De Smedt, którzy chcą wykreślić w całym tekście stwierdzenie o prawach osób do wolności religijnej, ponieważ uznają jedynie pozytywne prawo obywatelskie, które należy ustanowić w zorganizowanym nowoczesnym społeczeństwie. Relator przyznał z żalem, że komisja nie była w stanie zadowolić tych ojców. Stwierdził, że uwzględnienie tego postulatu zmieniłoby sens dokumentu (zaaprobowanego przez więcej niż dwie trzecie ojców), a mogłoby być niebezpieczne dla Kościoła.

⁶¹¹ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars VI: Congregationes generales CLVI–CLXIV*, s. 703–712 (tekst) i 713–718 (przypisy).

⁶¹² Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars VI: Congregationes generales CLVI–CLXIV*, s. 718–723. Sprawozdanie szczegółowe odnośnie do zmian każdego sformułowania: *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars VI: Congregationes generales CLVI–CLXIV*, s. 725–777.

De Smedt przyznał, że nie udało się spełnić pragnienia tych, którzy sugerowali usunięcie perspektywy biblijnej ze schematu. Argumentował to faktem, że tekst został zasadniczo zatwierdzony, a zatem nie można w nim dokonywać znaczących zmian. Przypomniał, że chociaż Pismo Święte nie mówi bezpośrednio o doktrynie o wolności religijnej przedstawionej w schemacie, to zasady, z których doktryna ta została rozwinięta na przestrzeni wieków, wynikają z samego Objawienia. Perspektywa biblijna jest również bardzo ważna dla dialogu na ten temat z braćmi odłączonymi, dla których Pismo Święte jest źródłem wiary.

W odpowiedzi na obawy niektórych ojców, że pewne sformułowania mogą być rozumiane czy to jako prawo do rozpowszechniania błędu albo przynajmniej do indyferentyzmu religijnego, czy to jako potwierdzenie, że władze publiczne mogą sprzyjać laicyzmowi, jak gdyby nie powinny troszczyć się o dobro publiczne, którego częścią jest praktykowanie religii przez obywateli, tekst – przyznał relator – został uzupełniony o dodatkowe wyjaśnienia.

Odnosnie do propozycji sugerujących albo usunięcie wzmianek o porządku publicznym, albo dokonanie jego dokładniejszej charakterystyki – tam, gdzie mowa jest o nim jako normie ograniczającej – albo nawet zastąpienie go ideą dobra wspólnego, relator przyznał, że te kwestie były najtrudniejszym wyzwaniem dla komisji, ale starała się ona uniknąć „wszelkich niebezpiecznych słów” (*omne verbum periculosum*), które mogłyby wprowadzić zamieszanie. Zachowując zatwierdzony tekst, dodano niezbędne uzupełnienia. Na zakończenie przyznał, że wiele innych postulowanych kwestii, nawet jeśli nie zostało uwzględnionych co do wyrażenia, to jednak ich sens został zawarty w schemacie.

Po serii głosowań nad każdą sekcją deklaracji odbyło się głosowanie nad całością. 1954 ojców oddało głos „za”, a 249 „przeciw”, siedmiu – „za z poprawkami”, a sześciu oddało głos nieważny⁶¹³.

Pozostało jedynie ostateczne głosowanie na publicznej sesji Soboru, które odbyło się 7 grudnia 1965 roku. Deklaracja o wolności religijnej⁶¹⁴ została formalnie zatwierdzona 2308 głosami „za” i 70 „przeciw”, z ośmioma głosami nieważnymi.

3. WNIOSKI

Przeprowadzone analizy pozwalają sformułować następujące wnioski:

Po pierwsze, zmiany schematów miały charakter rewolucyjny, a nie ewolucyjny. W kilku momentach podczas prac nad deklaracją o wolności religijnej doszło do gruntownych zmian.

Po drugie, w miarę soborowych debat, gdy upadały kolejne postulaty, tekst nie tylko ulegał zmianie, ale i wydłużał się. Ostatni schemat był dwa razy dłuższy niż *declaratio prior*. Ostateczna postać *Dignitatis humanae* składa się z piętnastu punktów, podczas gdy *declaratio prior* miała ich tylko siedem.

Po trzecie, w procesie redagowania kolejnych schematów dochodziło zarówno do zmian w obszarze terminologii, jak i do precyzowania znaczeń terminów. Odchodzono od ujęć opisowych na rzecz coraz bardziej precyzyjnych definicji. W ostatecznej wersji dokumentu znajdujemy definicje zarówno wolności, jak i dobra wspólnego.

⁶¹³ Por. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars VI: Congregationes generales CLVI–CLXIV*, s. 779–780.

⁶¹⁴ Tekst deklaracji: *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars VI: Congregationes generales CLXV–CLXVIII*, s. 779–780.

ROZDZIAŁ III

ANALIZA LINGWISTYCZNA

Analiza języka *Dignitatis humanae*, czyli najważniejszych jego terminów i sformułowań, pozwala na wskazanie kluczowych idei deklaracji. Należą do nich:

- a) godność (*dignitas*);
- b) wolność (*libertas*);
- c) prawda (*veritas*);
- d) sumienie (*conscientia*);
- e) przymus (*coercitio, coercitivus, coerceo, cogo, vis*);
- f) dobro wspólne (*bonum commune*).

1. GODNOŚĆ (*DIGNITAS*)

Deklaracja o wolności religijnej rozpoczyna się od nawiązania do idei godności osoby ludzkiej. Odzwierciedla to jej tytuł: *Dignitatis humanae*. W żadnym punkcie deklaracji termin *dignitas* nie odnosi się do godności rozumianej jako wyjątkowy honor czy zaszczyt, lecz zawsze jest to godność rozumiana jako niezbywalna cecha, przynależna każdej osobie ludzkiej. W dokumencie soborowym pojęcie to występuje dziewięć razy.

Już początek deklaracji podkreśla rosnącą w naszych czasach świadomość ludzi co do godności osoby ludzkiej (*dignitatis humanae personae*). Jej efektem są postulaty domagające się wolności i możliwości kierowania się własnym osądem i wolnością, a nie przymusem (DH 1). Tak więc godność pozostaje w ścisłym związku z wolnością.

Soborowy dokument łączy godność osoby ludzkiej zarówno z przywilejami, jak i z obowiązkami. Prawo do wolności religijnej opiera się na fundamencie, jakim jest godność osoby ludzkiej (*fundatum in ipsa dignitate*), która (*qualis*) jest poznawana dzięki objawionemu słowu Bożemu i za pomocą samego rozumu (DH 2). Z godności wynikają zatem pewne prawa, szczególnie wspomniane już prawo do wolności religijnej. I stąd nauczanie *Vaticanum II* odnośnie do tego prawa ma fundament w godności osoby (*fundamentum in dignitate personae*) (DH 9).

Godność osoby ludzkiej wiąże się jednak także z obowiązkami. Chodzi o obowiązek i przynaglenie do poszukiwania prawdy. Z racji swojej godności (*secundum dignitatem*) wszyscy ludzie, ponieważ są osobami, są nagleni własną naturą, a także zobowiązani moralnie do poszukiwania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religii (DH 2).

Godność osoby implikuje nie tylko obowiązek poszukiwania prawdy, ale także sposób, w jaki należy go realizować. Tak więc poszukiwanie prawdy powinno się dokonywać w sposób odpowiadający godności osoby ludzkiej i jej społecznej naturze (*modo dignitati humanae personae eiusque naturae sociali proprio*), to znaczy przez swobodne poszukiwanie, nauczanie, wychowanie, wymianę myśli i dialog (DH 3). Brak swobody w badaniach, brak możliwości nauczania, wychowania, wymiany myśli i dialogu pozostają zatem w sprzeczności z godnością osoby ludzkiej.

Deklaracja ukazuje godność osoby ludzkiej również w perspektywie Objawienia i Bożego działania. Objawienie prezentuje tę godność w całej pełni (*dignitatem in tota eius amplitudine patefacit*) (DH 9). Dokument nie opatruje tej tezy żadnym odniesieniem do Biblii. Bóg

szanuje ludzką godność (*rationem enim habet dignitatis personae humanae*) i dlatego nie stosuje przymusu wobec stworzonego przez Siebie człowieka (DH 11). *Dignitatis humanae* wyraźnie wiąże pojęcie godności z brakiem przymusu.

Chociaż zasada wolności religijnej, jak zaznacza deklaracja, wspólbzmi zarówno z godnością ludzką (*dignitati humanae consonam*), jak i z Objawieniem Bożym (DH 12), to jednak dojście do rozumienia tej godności wymagało czasu. Dzięki ewangelicznemu zaczynowi człowiek stopniowo zaczął szerzej (*latius*) uznawać godność swej osoby (*dignitatem suae personae*).

2. WOLNOŚĆ (*LIBERTAS*)

Termin *libertas* pojawia się w deklaracji ponad 50 razy. Występuje zarówno w liczbie pojedynczej, jak i mnogiej, sugerując tym samym różne rodzaje lub obszary wolności (*in usu omnium libertatum*) (DH 7). Potwierdzają to także przymiotniki, z którymi łączy się pojęcie wolności. W soborowym dokumencie znajdują się następujące jej określenia: religijna (*religiosa*), odpowiedzialna (*responsabilis*), godziwa (*honestata*), psychologiczna (*psychologica*), integralna (*integra*), święta (*sacra*), prawdziwa (*vera*), autentyczna (*genuina*).

Deklaracja określa wolność w aspekcie negatywnym jako brak przymusu (*libertas seu immunitas a coercitione*) (DH 4). Najwięcej miejsca poświęca i najbardziej przybliża znaczenie wolności religijnej. O wolności pisze się w kontekście zarówno społecznym i religijnym, jak i indywidualnym i zbiorowym.

Dokument wychodzi od faktu społecznego, jakim są postulaty ludzi, aby nie będąc przymuszani, mogli kierować się odpowiedzialną wolnością (*libertate responsabili*), i żeby tak określone zostały granice władzy publicznej, aby nie była nadmiernie uszczuplona godziwa wolność (*honestae libertatis*) zarówno poszczególnych osób, jak i stowarzyszeń (DH 1). Owo domaganie się wolności odnosi się głównie

do humanistycznych dóbr duchowych, a przede wszystkim do swobodnego wyznawania religii w społeczeństwie (DH 1). Deklaracja nie wymienia ani nie określa bliżej, o jakie dobra duchowe chodzi.

Na oznaczenie wolności związanej z religią deklaracja posługuje się dwoma różnymi sformułowaniami: wolność religijna (*religiosa*), a także wolność w sprawach religijnych (*in re religiosa*). Nie precyzuje jednak różnicy między tymi określeniami.

Sporo miejsca deklaracja poświęca prawu do wolności religijnej i jej granicom. Odpowiada także na pytanie o jej fundament i celowość. Wskazuje również na źródło swojego nauczania.

Postulaty wolności religijnej wiążą się z pragnieniem wypełniania obowiązku czci Boga (*in exsequendo officio Deum colendi*) (DH 1). Podejmując tę kwestię, Sobór zamierza rozwijać nauczanie papieskie odnośnie do nienaruszalnych praw osoby ludzkiej, a także prawnego ustroju społeczeństwa (DH 1).

Prezentując zagadnienie prawa do wolności religijnej, deklaracja kilkakrotnie określa je jako wolność od przymusu (DH 1, 2, 4). Precyzuje, że chodzi o wolność od przymusu zarówno ze strony pojedynczych osób, zbiorowisk społecznych, jak i jakiegokolwiek władzy ludzkiej. Brak przymusu ma pozwolić ludziom na działanie zgodne z ich sumieniem (DH 2). Fundamentem tego prawa jest ludzka godność (*fundatum in ipsa dignitate personae humanae*). Nie leży on w subiektywnym nastawieniu osoby, ale w jej naturze (*in ipsa eius natura*) (DH 2). Sobór postuluje, aby prawo do wolności religijnej zostało uznane przez państwa, stając się prawem cywilnym (*ut ius civile evadat*) (DH 2).

Deklaracja przybliży także znaczenie wolności dla ludzkiego życia. Bez wolności psychologicznej i bez wolności od zewnętrznego przymusu człowiek nie jest w stanie wypełnić w sposób zgodny z własną naturą obowiązku szukania prawdy, trwania przy niej i układania własnego życia według jej wymagań (DH 2). Tym samym wolność jawi się jako warunek *sine qua non* realizacji jednego z najważniejszych obowiązków moralnych.

Wolność nie przysługuje jedynie jednostkom, ale także osobom działającym wspólnie. Wynika to ze społecznej natury człowieka (DH 4). Soborowy dokument wskazuje na pewne ograniczenia związane z wolnością. Używa w tym kontekście określenia „porządek publiczny” (*ordo publicus*). Dopóki nie są naruszone słuszne wymagania porządku publicznego (*dummodo iustae exigentiae ordinis publici non violentur*), wspólnotom należy się prawnie immunitet (*immunitas*). Polega on na możliwości kierowania się własnymi normami, na kulcie publicznym bóstwa, na pomaganiu innym ich członkom w praktykowaniu życia religijnego, na wspieraniu ich nauczaniem, na rozwijaniu takich instytucji, w których członkowie mogliby ze sobą współpracować przy układaniu własnego życia według wyznawanych zasad religijnych (DH 4). Odmowa osobie ludzkiej swobody wyznawania religii w społeczeństwie, pod warunkiem, że jest zachowany sprawiedliwy porządek społeczny (*iusto ordine publico servato*), byłaby gwałtem zadaniem osobie ludzkiej i porządkowi ustanowionemu przez Boga (DH 3). Korzystanie z prawa do wolności religijnej nie może napotykać przeszkód, jeśli tylko zachowany jest sprawiedliwy porządek społeczny (*dummodo iustus ordo publicus servetur*) (DH 2).

Ograniczenia związane z wolnością wiążą się z możliwymi nadużyciami (*abusus*) w obszarze wolności religijnej. Mogą bowiem pojawić się takie działania, które mają jedynie jako pretekst wolność religijną. W rzeczywistości są jej nadużyciem. W takich sytuacjach na władzy cywilnej ciąży obowiązek obrony przed takimi nadużyciami. Aby jednak władza nie wykorzystała tego fragmentu deklaracji w sposób sprzeczny z intencjami autorów *Dignitatis humanae*, soborowy dokument precyzuje, że działania władzy nie mogą dokonywać się ani w sposób arbitralny, ani jednostronny, ale wedle norm prawnych z zachowaniem obiektywnego porządku moralnego (DH 7). Mamy więc do czynienia z określeniem zarówno granic wolności religijnej, jak i granic działań władzy w sytuacji, gdy dochodzi do rzeczywistych lub pozornych jej nadużyć.

Deklaracja postuluje, aby strzec zwyczaju zachowywania integralnej wolności w społeczeństwie. Polega on na tym, aby przyznać człowiekowi jak najwięcej (*quam maxime*) wolności, a ograniczać ją jedynie tylko w takim stopniu, w jakim jest to konieczne (DH 7).

Soborowy dokument łączy pojęcie wolności z zasadą odpowiedzialności. Przy korzystaniu z każdego rodzaju wolności (*in usu omnium libertatum*) należy przestrzegać moralnej zasady odpowiedzialności osobistej i społecznej. Ta zasada (*principium morale responsabilitatis*) każe uwzględniać trzy czynniki: prawa innych, własne obowiązki wobec innych, dobro wspólne wszystkich (DH 7). Wolność religijna powinna służyć i prowadzić do tego, aby ludzie postępowali z większą odpowiedzialnością (*maiore cum responsabilitate agent*) (DH 8). Soborowy dokument wzywa przede wszystkim ludzi, którzy zajmują się wychowaniem innych, aby formowali ludzi, którzy nie tylko respektowaliby zasady ładu moralnego, ale i kochali autentyczną wolność (*genuinae libertatis amatores sint*) (DH 8).

Deklaracja przestrzega przed pozorną wolnością. Zaleca zatem władzy publicznej, aby pozwoliła na prawdziwą wolność (*vera cum libertate*) rodziców w obszarze wyboru szkół i innych środków wychowania dla swoich dzieci. Chodzi o to, aby władza nie nakładała na rodziców za tę wolność wyboru niesprawiedliwych ciężarów (*iniusta onera*), czy to pośrednio, czy bezpośrednio (DH 5). Władza państwowa powinna otoczyć skuteczną opieką (*efficaciter suscipere tutelam*) wolność religijną wszystkich obywateli, stwarzając im dobre warunki do rozwoju życia religijnego (DH 6). Rola władzy nie ogranicza się więc do działań o charakterze negatywnym, aby przeciwdziałać ograniczeniom wolności religijnej, ale ma charakter na wskroś pozytywny, polegający na wspieraniu obywateli w wypełnianiu przez nich ich obowiązków religijnych. Przyniesie to pożytek całemu społeczeństwu, ponieważ będzie mogło korzystać z dóbr sprawiedliwości i pokoju, które wynikają z wierności ludzi wobec Boga (DH 6).

Chociaż *Dignitatis humanae* dopuszcza możliwość wyjątkowej pozycji jednej religii w prawie państwowym, to jednak równocześnie precyzuje, że nie może to oznaczać jakiegokolwiek dyskryminacji. Mają być uznane i respektowane prawa wszystkich obywateli i wspólnot religijnych do wolności (DH 6).

Dignitatis humanae wskazuje także na źródła, z których czerpie swoje nauczanie. Zaznacza, że chociaż Objawienie nie formułuje wyraźnie prawa do wolności od przymusu w sprawach religijnych, to jednak znajdują się w nim korzenie (*radices*) tego nauczania (DH 9). Odsyła ona do godności osoby ludzkiej i do szacunku Jezusa dla wolności ludzi, dając wskazówki, w jakim duchu powinni wykonywać swoje czyny uczniowie Mistrza. Na tych ogólnych zasadach opiera się nauczanie dokumentu soborowego. Deklaracja podkreśla w tym kontekście (*praesertim*), że wolność religijna pozostaje w pełnej zgodzie z wolnością aktu wiary (*plene est cum libertate actus fidei*) (DH 9). Przywołuje przykład samego Boga, nieprzymuszającego nikogo, ale zważającego na godność osoby, która powinna rozeznawać i korzystać z wolności (*libertate frui debet*) (DH 11). Wskazuje również na Chrystusa, podkreślając, że chociaż przez dzieło odkupienia zdobył On dla ludzi prawdziwą wolność (*veram libertatem*), to jednak nikomu nie narzucał prawdy siłą (DH 11). Kościół idzie śladami swojego Mistrza i Apostołów, gdy uznaje i popiera zasadę wolności religijnej (DH 12).

Wolność, którą Syn Boży obdarzył Kościół, jest w dokumencie określona jako „święta” (*sacra*). Domaga się ona takiej swobody działania Kościoła, jakiej wymaga troska o zbawienie ludzi. Na tej podstawie domaga się on, jako autorytet duchowy, ustanowiony przez Chrystusa, wolności głoszenia Ewangelii. Ta wolność nie stoi w opozycji do wolności religijnej, przysługującej wszystkim ludziom (DH 13).

Na kartach deklaracji wolność religijna jawi się nie jako przeszkoda, ale czynnik sprzyjający ewangelizacji. Daje bowiem możliwość zachęcania do przyjęcia wiary chrześcijańskiej, a tym, którzy ją przyjmą, stwarza warunki do czynnego jej wyznawania (DH 10). Aby tak było,

wolność religijna musi być nie tylko głoszona słowami, usankcjonowana prawem, ale i szczerze realizowana w praktyce (DH 13). Choć bowiem wolność religijna gwarantowana jest przez wiele konstytucji i aktów prawa międzynarodowego, to jednak zdarza się, że prawa zawarte w konstytucji nie są przestrzegane przez władze publiczne, które usiłują odciągnąć obywateli od wyznawania religii i utrudniać życie wspólnotom religijnym (DH 15).

3. PRAWDA (*VERITAS*)

Deklaracja 26 razy przywołuje pojęcie *veritas*. Kwestia prawdy prezentowana jest w soborowym dokumencie wieloaspektowo: dróg jej odkrywania, sposobu, w jaki oddziałuje na człowieka, a także obowiązków, jakie z jej poznania wynikają.

Sobór postawił sobie jako cel badanie, w jakiej mierze ludzkie dążenia do wolności są zgodne z prawdą i sprawiedliwością (*quantum sint veritati et iustitiae conformes*) (DH 1).

Wszyscy ludzie są zobowiązani do poszukiwania prawdy (*veritatem quaerere*), zwłaszcza w sprawach odnoszących się do Boga i Jego Kościoła. Poznawszy prawdę, mają obowiązek ją przyjąć i zachować (DH 1). Deklaracja dodaje, że chodzi o takie przyłgnięcie do poznanej prawdy, żeby całe życie układać według jej wymagań (*tenentur quoque veritati cognitae adhaerere atque totam vitam suam iuxta exigentias veritatis ordinare*) (DH 2). Dokument soborowy wyraża jednocześnie przekonanie, że mogą istnieć ludzie, którzy nie wypełniają obowiązku poszukiwania prawdy i trwania przy niej (*qui obligationi quaerendi veritatem eique adhaerendi non satisfaciunt*). Nie tracą oni prawa do wolności religijnej (DH 2).

Na drodze poznania prawdy człowiek zyskuje pomoc zarówno ze strony Boga, jak i ludzi. Bóg odsłania przed ludźmi swoje prawo, tak że dzięki Jego Opatrzności mogą oni coraz lepiej poznawać niezmienną prawdę (*veritatem incommutabilem*) (DH 3). Deklaracja

nie ogranicza się do wskazywania na obowiązek poznania prawdy, ale podkreśla, że człowiek ma prawo tę niezmienną prawdę poznawać (DH 3). W poszukiwaniu prawdy należy posługiwać się odpowiednimi środkami (*mediis adhibitis idoneis*). Ich zastosowanie pozwala człowiekowi wyrobić sobie prawdziwy sąd sumienia (DH 3). Soborowy dokument podaje szczegółowe wskazówki, o jakie środki chodzi. Prawdy należy szukać w sposób zgodny z godnością osoby ludzkiej i z jej naturą społeczną, to znaczy przez swobodne badanie, nauczanie, wychowanie, wymianę myśli i dialog. Ludzie nawzajem dzielą się prawdą, jaką znaleźli lub sądzą, że znaleźli, pomagając sobie w szukaniu prawdy (DH 3). Prawda jawi się w tym kontekście jako efekt zarówno odkrywania przed człowiekiem przez Boga swojego prawa, jak i jako efekt jego osobistych poszukiwań, wychowania, a także dialogu z innymi. Odkrycie prawdy zobowiązuje do mocnego trwania przy niej osobistym przeświadczeniem (DH 3).

Deklaracja ukazuje specyfikę oddziaływania prawdy na człowieka. Nie inaczej się ona narzuca jak tylko siłą samej prawdy (*nec aliter veritatem sese imponere nisi vi ipsius veritatis*) (DH 1). Dokument soborowy nie ogranicza się do teoretycznych analiz na temat prawdy, ale podejmuje także kwestię konieczności odpowiedniej formacji ludzi, aby mogli samodzielnie rozstrzygać problemy w świetle prawdy (*proprio consilio res in luce veritatis diiudicent*) (DH 8).

Bóg nie tylko wzywa ludzi, aby Mu służyli w duchu i prawdzie, ale także pragnie, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i doszli do poznania prawdy (1 Tm 2,4). Zarówno Chrystus, jak i Apostołowie dawali świadectwo prawdzie Bożej (DH 11). Z woli Chrystusa Kościół katolicki jest nauczycielem prawdy (*magistra est veritatis*) i ciąży na nim obowiązek głoszenia i autentycznego nauczania Prawdy, którą jest Chrystus (*Veritatem quae Christus est*) (DH 14). Uczeń Chrystusa ma obowiązek coraz pełniejszego, z każdym dniem, poznawania prawdy (*veritatem plenius in dies cognoscendi*) od Niego otrzymanej (DH 14).

Deklaracja łączy prawdę z wolnością. Podkreśla, że pomimo sprzeciwu niektórych wobec świadectwa Chrystusa, nie chciał On narzucać jej siłą (*vi imponere noluit*) (DH 11). Stwierdza również, że Królestwa Jezusa nie broni się za pomocą ciosów, lecz umacnia się ono przez dawanie świadectwa prawdzie i słuchanie prawdy (DH 11). Dlatego Kościół, wierny ewangelicznej prawdzie, naśladuje Chrystusa i Apostołów, kiedy popiera zasadę wolności religijnej jako zgodną z godnością ludzką i Objawieniem Bożym (DH 12).

4. SUMIENIE (*CONSCIENTIA*)

Termin *conscientia* pojawia się 13 razy w deklaracji. Tylko raz na oznaczenie świadomości, a 12 razy odnosi się do sumienia. W tym pierwszym przypadku chodzi o świadomość obowiązku (DH 1). Soborowy dokument wzmiankuje o sumieniu w kontekście zarówno prawdy, jak i wolności.

Poszukiwanie prawdy, przyjęcie jej i trwanie przy niej jest obowiązkiem, który dotyka i wiąże ludzkie sumienie (*conscientiam tangere et vincire*) (DH 1). Człowiek jest zobowiązany wiernie się do niego stosować, za jego bowiem pośrednictwem (*mediante conscientia sua*) dostrzega i rozpoznaje nakazy Bożego prawa. Dzięki postępowaniu zgodnie z sumieniem będzie mógł dotrzeć do swego celu, czyli do Boga (DH 3). Poszukiwanie prawdy nie jest jednak wyłącznie obowiązkiem, ale i prawem, a zastosowanie odpowiednich środków w poszukiwaniu prawdy religijnej służy człowiekowi, pozwalając mu wyrobić sobie słuszny i prawdziwy sąd sumienia (*recta et vera conscientiae iudicia*) (DH 3). Pomocą w jego kształtowaniu (*in sua efformanda conscientia*) jest święta i pewna nauka Kościoła. Dlatego chrześcijanie powinni pilnie na nią baczyć (DH 14). Tak więc odkryta prawda nie tylko pomaga kształtować sumienie, ale także to sumienie wiąże.

Deklaracja wspomina o sumieniu również w kontekście wolności religijnej. Podkreśla, że w sprawach religijnych nikogo nie wolno ani

zmuszać do działania wbrew jego sumieniu (*contra sam conscientiam*), ani przeszkadzać mu w działaniu zgodnym z jego sumieniem (*iuxta suam conscientiam*) (DH 2, 4). Zarówno chrześcijanom, jak i wszystkim ludziom przysługuje prawo cywilne do tego, aby bez przeszkód prowadzili swoje życie według sumienia (*vita sua iuxta conscientiam agenda*) (DH 13).

Jako wzór postępowania pokazany jest Bóg, który wzywa ludzi, aby Mu służyli w duchu i prawdzie, i chociaż takie wezwanie wiąże ich w sumieniu (*ipsi in conscientia vinciuntur*), to jednak nie stanowi żadnego przymusu (DH 11). Idąc za przykładem Jezusa, uczniowie od początku mężnie głosili słowo Boże, odnosząc się jednocześnie z szacunkiem do słabych, nawet jeśli żyli w błędzie. Pokazywali w ten sposób, że każdy sam zda sprawę Bogu i dlatego jest zobowiązany być posłusznym własnemu sumieniu (*conscientiae suae oboedire*). (DH 11).

5. PRZYMUS

(*COERCITIO, COERCITIVUS, COERCEO, COGO, VIS*)

Deklaracja wspomina około 20 razy o przymusie. Wyraża tę ideę różnymi pojęciami: *coercitio, coercitivus, coerceo, cogo, vis*. Już na wstępie zaznacza, że współcześnie rośnie liczba ludzi domagających się, aby ludzie w swoim działaniu nie byli przymuszani (*non coercitione commoti*), ale wiedzeni świadomością obowiązku (DH 1). Nie wspomina w tym kontekście o kwestiach religijnych, ale w ogóle o ludzkim działaniu, które nie powinno być wymuszane. Uzasadnia to faktami społecznymi, zarówno rosnącą świadomością ludzkiej godności, jak i rosnącą liczbą ludzi, którzy współcześnie domagają się swobody działania.

Od wolności od przymusu w jakimkolwiek działaniu człowieka przechodzi dokument do wolności religijnej, która również winna być wolna od przymusu (*immunitatem a coercitione*). Deklaracja precy-

zuje, że chodzi o wolność religijną, której ludzie domagają się dla wypełnienia obowiązku oddawania czci Bogu, a dotyczy ona wolności od przymusu w społeczeństwie cywilnym (DH 1). Kolejne punkty deklaracji uszczegóławiają tę kwestię, wskazując na osoby i środowiska, które mogłyby stanowić potencjalne zagrożenie dla swobody działania. Wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu (*immunes esse a coercitione*), zarówno ze strony poszczególnych ludzi, zbiorowisk społecznych, jak i jakiegokolwiek władzy ludzkiej (DH 2). Wyraźnie więc wskazuje się na wszystkich ludzi (bez wyjątku) jako mających prawo do niebycia przymuszonym. Deklaracja dookreśla następnie, że chodzi o nieprzymuszanie (*neque aliquis cogatur*) do działania wbrew własnemu sumieniu i nieprzeszkadzanie w działaniu zgodnie z własnym sumieniem (DH 2). Soborowy dokument powtarza ten sam zakaz (*non est ergo cogendus, ut contra suam conscientiam agat*), uzasadniając go faktem, że za pośrednictwem sumienia człowiek rozpoznaje nakazy Bożego prawa, a postępowanie zgodnie z rozeznaniem sumienia prowadzi go do jego celu, czyli do Boga (DH 3).

Deklaracja zastrzega, że chodzi o zakaz przymusu nie tylko odnośnie do działań prywatnych, ale także publicznych, zarówno indywidualnych, jak i wspólnych z innymi (DH 2, 4). Nie mamy jednak do czynienia z przyzwoleniem na wszelkie działania. Jako ograniczenie wskazuje się na ich godziwy zakres (*intra debitos limites*).

Soborowy dokument nie ogranicza się jedynie do formułowania zakazu przymusu, ale wskazuje, czemu ten zakaz ma służyć. Deklaracja podkreśla, że ludzie są zobowiązani do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religii, a poznawszy ją – do trwania przy niej. Warunkiem wypełnienia tego zobowiązania jest wolność zarówno psychologiczna, jak i wolność od zewnętrznego przymusu (*a coercitione externa*). Przymus jest zakazany także z tej racji, że mógłby uniemożliwiać ludziom wypełnianie ich obowiązków (DH 2).

Zwracając uwagę na dobrowolność aktu wiary i na jej wewnętrzny charakter, deklaracja ostrzega wspólnoty religijnej, aby nie próbo-

wały rozpowszechniać wiary za pomocą przymusu lub nieuczciwego czy niedostatecznie usprawiedliwionego nakłaniania (*coercitionem vel suasionem inhonestam aut minus rectam*). Trzeba się wystrzegać nawet działań, które przypominałyby (*videatur*) takie postawy. Soborowy dokument podkreśla, że tego typu działań należy unikać szczególnie wobec ludzi prostych czy ubogich. Takie zachowania ocenia jako nadużycie (*abusus*) własnego prawa i naruszenie (*laesio*) prawa innych (DH 4).

W deklaracji nie znajdzie się definicji przymusu. Jedyne przybliża ona to zagadnienie, posługując się różnymi kategoriami: „niegodziwe nakłanianie” (*inhonesta suasio*), „siła” (*vis*), „strach” (*metus*). Za niegodziwe (*nefas*) uznane jest działanie władzy publicznej, która za pomocą siły, strachu (*per vim vel metum*) czy innych środków (*alia media*) chce narzucić obywatelom wyznawanie albo odrzucenie jakiegokolwiek religii, albo przeszkodzić komukolwiek we wstąpieniu do wspólnoty religijnej lub opuszczeniu jej. Za wykroczenie przeciw woli Bożej i prawom osoby i narodów uznaje deklaracja jakiegokolwiek użycie siły (*vis quocumque modo*) w celu zniszczenia albo ograniczenia religii czy w całej ludzkości, czy w którymś kraju, czy też w określonej grupie ludzi (DH 6).

Soborowy dokument przyznaje, że Objawienie nie formułuje wyraźnie prawa do wolności od zewnętrznego przymusu (*immunitatem ab externa coercitione*) w sprawach religijnych. Ukazuje ono jednak szacunek Chrystusa dla wolności człowieka, pouczając, w jakim duchu winni pełnić swoje czyny uczniowie takiego Mistrza (DH 9). Opierając się na słowie Bożym i Ojcach deklaracja formułuje zasadę, że nikogo wbrew jego woli nie wolno przymuszać (*neminem esse cogendum*) do przyjęcia wiary (DH 10). Z istotą wiary jest w pełni zgodne, zaznacza dalej, aby w sprawach religijnych wykluczony był jakiegokolwiek rodzaj przymusu (*quodvis genus coercitionis*) ze strony ludzi (DH 10).

Deklaracja odwołuje się następnie do sposobu działania Boga i Chrystusa, aby ukazać wzór dla ludzkiego postępowania. Chociaż Bóg wzywa ludzi, by Mu służyli w duchu i prawdzie, to jednak ich nie zmusza (*non vero coercentur*). Boże powołanie wiąże w sumieniu, ale nie przymusza. Także Jezus Chrystus w swoim postępowaniu nie przymuszał. Wspierał i umacniał swoje nauczanie cudami, aby budzić i utwierdzać wiarę słuchaczy, a nie by stosować wobec nich przymus (*non ut in eos coercionem exerceret*). Nie chciał być Mesjaszem politycznym, panującym za pomocą siły (*vi dominans*), a chociaż dał świadectwo prawdzie, to jednak sprzeciwiającym się Mu nie chciał jej narzucać siłą (*contradicientibus vi imponere noluit*). Idąc za przykładem Boskiego Mistrza, także Apostołowie podejmowali działania, aby kierować ludzi ku Bogu nie przez stosowanie przymusu (*non actione coercitiva*) ani sposobami niegodnymi Ewangelii (*neque artificiis Evangelio indignis*), lecz przede wszystkim mocą słowa Bożego (DH 11).

Deklaracja przyznaje następnie, że chociaż na przestrzeni dziejów w życiu Ludu Bożego pojawiały się sposoby postępowania nie w pełni zgodne z duchem ewangelicznym, a nawet jemu przeciwne, to jednak zawsze trwała w Kościele doktryna, że nikogo nie wolno do wiary zmuszać (*neminem esse ad fidem cogendum*). Z upływem czasu zaczyn ewangeliczny, działając w umysłach ludzkich, przyczynił się do tego, że dzięki lepszemu zrozumieniu godności ludzkiej dojrzało w ludziach przekonanie, że w sprawach religijnych osoba powinna być wolna od wszelkiego ludzkiego przymusu (*a quacumque humana coercionem*) (DH 12).

6. DOBRO WSPÓLNE (*BONUM COMMUNE*)

Pięciokrotnie deklaracja wspomina o dobru wspólnym. Definiuje je jako ogół takich warunków życia społecznego, w których ludzie mogą pełniej i łatwiej osiągnąć własną doskonałość. Polega ono głównie (*maxime*) na przestrzeganiu praw i obowiązków osoby ludzkiej

(DH 6). Soborowy dokument wymienia również składowe dobra wspólnego, którymi są: prawa wszystkich obywateli, równość obywateli wobec prawa, ich harmonijne współzycie, godziwy pokój społeczny, moralność publiczna (DH 6, 7).

Deklaracja czyni także wzmiankę o obowiązkach wobec dobra wspólnego, jakie ciążyą na poszczególnych osobach i instytucjach. Wymienia pięć podmiotów: obywatele, grupy społeczne, władze cywilne, Kościół, inne wspólnoty religijne. W zależności od ich obowiązków wobec dobra wspólnego, mają dbać we właściwy sobie sposób (*modo unicuique proprio*) o respektowanie prawa do wolności religijnej (DH 6). Deklaracja zobowiązuje władzę cywilną do troski o to, by z powodów związanych z religią nie była naruszana równość obywateli wobec prawa. Dodaje jednocześnie, że ta równość należy do dobra wspólnego społeczności (*ipsa ad commune societatis bonum pertinet*) (DH 6).

Korzystając z przysługującej im wolności, zarówno poszczególni ludzie, jak i grupy społeczne winny kierować się zasadą odpowiedzialności. Dlatego w realizowaniu swych praw należy brać pod uwagę prawa innych, swoje obowiązki i wspólne dobro wszystkich (DH 7).

PODSUMOWANIE

Analiza lingwistyczna deklaracji ukazuje priorytety ojców soborowych, którzy przede wszystkim koncentrowali się na wolności religijnej. Wiązali ją ściśle z godnością osoby ludzkiej, prawdą, sumieniem i dobrem wspólnym. Tak mocno akcentowali wartość wolności, że przestrzegali przed jakimikolwiek formami przymusu.

Warto zwrócić uwagę na ambiwalentne używanie w soborowym dokumencie pojęcia siły (*vis*). Raz ma ono charakter negatywny, sugerujący posługiwanie się przymusem. Z taką sytuacją mamy do czynienia, gdy nawiązuje się do postawy Chrystusa, który swoim przeciwnikom nie chciał narzucić prawdy siłą ani nie chciał być Mesjaszem politycznym, panującym za pomocą siły. Kiedy indziej, jak ma to miej-

sce w przypadku prawdy, deklaracja sugeruje, że ma ona moc oddziaływania, ale nie zniewala. Dlatego prawda narzuca się siłą samej prawdy.

Zagadnienie przymusu nie jest poruszane na taką skalę w żadnym innym dokumencie soborowym. Rzeczownik *coercitio* (dziesięć razy w DH) oraz przymiotnik *coercitivus* (jeden raz w DH) występują wyłącznie w deklaracji o wolności. Ze wszystkich pozostałych dokumentów soborowych jedynie *Gaudium et spes* posługuje się raz formą *gerundivum* (GS 83) i raz *gerundium* (GS 27) od czasownika *coerceo*.

Z podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku terminów *immunis*, *immunitas*. Jedynie dwa razy w innych tekstach soborowych pojawia się przymiotnik *immunis* (LG 56 i 59), podczas gdy w *Dignitatis humanae* występuje zarówno ten przymiotnik (dwa razy), jak i rzeczownik *immunitas* (sześć razy). W *Lumen gentium* termin *immunis* odnosi się do wolności Maryi od grzechu pierworodnego. W soborowej deklaracji i rzeczownik, i przymiotnik odnoszą się do wszystkich ludzi i występują w kontekście wolności od przymusu.

Na koniec warto zauważyć, że deklaracja posługuje się sformułowaniem, którego nie znajdziemy w żadnym innym dokumencie *Vaticanum II*. Chodzi o porządek publiczny (*ordo publicus*). Choć inne dokumenty przywołują pojęcia *ordo* i *publicus*, to jednak tylko *Dignitatis humanae* łączy je razem.

ROZDZIAŁ IV

ANALIZA I EWALUACJA DEKLARACJI

Łaciński tytuł soborowej Deklaracji o wolności religijnej brzmi *Dignitatis humanae* i wywodzi się od dwóch słów rozpoczynających tekst dokumentu. Stanowi on niejako streszczenie całej deklaracji, wyrażając osobowy fundament ludzkiego prawa do wolności religijnej. W sformułowaniu tym chodzi o wyeksponowanie godności osoby ludzkiej (*dignitas humanae personae*), dzięki czemu personalistyczny charakter soborowego nauczania został zasygnalizowany już w samym tytule. Warto wspomnieć, że podtytuł deklaracji *O prawie osoby i wspólnot do wolności społecznej i cywilnej w sprawach religijnych* był przedmiotem licznych dyskusji podczas trzeciej sesji soboru. Wskazuje on wyraźnie, że deklaracja została poświęcona kwestii wolności religijnej w aspekcie społecznym, cywilnym i prawno-konstytucyjnym.

Deklaracja składa się ze wstępu (nr 1) i dwóch części (nr 2–8; 9–15). Nie zawiera natomiast strukturalnie wyodrębnionego zakończenia. Pierwsza część (nr 2–8) nosi tytuł *Ogólna zasada wolności* i ma charakter filozoficzny (głównie antropologiczny i etyczny). Posługuje się metodą fenomenologicznej analizy świadomości praw człowieka i swobód obywatelskich. Druga część (nr 9–15) została opatrzona

tytułem *Wolność religijna w świetle Objawienia* i ma charakter teologiczny. Konsekwentnie stosuje metodę pozytywną, uwzględniając trzy najważniejsze źródła poznania teologicznego, jakimi są: Pismo Święte, nauczanie Ojców Kościoła i nauczanie papieży.

1. WSTĘP (1)

Pierwszym punktem deklaracji jest skondensowany wstęp, zawierający elementy konstytutywne, typowe dla introdukcji: zagajenie, uzasadnienie podejmowanej problematyki, wskazanie celu dokumentu, jego struktury oraz zastosowanej metody. Deklaracja rozpoczyna się od fenomenologicznej analizy rzeczywistości, nie zaś od poszukiwania abstrakcyjnych zasad. Warto zauważyć, że już pierwsze zdanie deklaracji zostało sformułowane w kluczu *kairologicznym*, nawiązującym do kościelnego obowiązku rozpoznawania oraz interpretacji współczesnych znaków czasu (*signa temporis*). W duchu realistycznego personalizmu chrześcijańskiego ojcowie soborowi wskazują na pozytywny znak czasu, jakim jest wzrastająca świadomość godności osoby ludzkiej (*dignitas personae humanae*). Zwracają przy tym uwagę na rosnące dziś wśród ludzi pragnienie kierowania się zasadą wolności w codziennym działaniu. Głównymi orędownikami powyższych stwierdzeń były zarówno episkopaty z krajów wschodnioeuropejskich, jak też biskupi amerykańscy. Pierwsi, na podstawie negatywnego doświadczenia totalitaryzmu, podkreślali wartość osobowej godności człowieka, drudzy natomiast – na podstawie pozytywnego doświadczenia amerykańskiej demokracji – doceniali praktyczny walor wolności religijnej. Wszyscy oni – w przeciwieństwie do biskupów katolickich narodów Europy Zachodniej – zgodnie odrzucali wszelkie formy „Kościoła państwowego”, postrzegając obecne czasy nie tyle jako szaloną epokę rewolucyjnego buntu lub ślepej emancypacji, lecz bardziej jako okres sprzyjający odkrywaniu właściwego znaczenia

wolności religijnej, ludzkiej godności, praw człowieka, demokracji i dążenia do jedności zarówno chrześcijan, jak i całej rodziny ludzkiej¹.

Autorzy deklaracji już na samym początku podkreślają charakterystyczne cechy upragnionej i zarazem modelowej wolności, do których należą rozważa, odpowiedzialność i głębokie poczucie obowiązku. W ten sposób zdecydowanie odrzucają koncepcję wolności irracjonalnej, pozornej i nieograniczonej. Żywa świadomość zobowiązań moralnych, uwidaczniająca się w myśleniu współczesnych ludzi, staje się obecnie głównym motywem codziennych wyborów, zastępując perswazyjną siłę zewnętrznych czynników przymusu. Pokolenie, które samo doświadczyło tragizmu obu wojen światowych i brutalnych opresji ze strony komunistycznych reżimów, coraz odważniej postuluje konieczność prawnego określenia granic władzy publicznej, w celu zagwarantowania godziwej wolności zarówno każdemu z osobna, jak i stowarzyszeniom. Wyrażona w tym punkcie ogólna afirmacja wolności, uznanej za istotne dobro ludzkie, dotyczy również szczególnej jej formy, jaką stanowi wolność wyznawania religii w konkretnych i zróżnicowanych pod względem ustrojowym społeczeństwach. Soborowa nauka o wolności z założenia stanowi możliwie najszerszą doktrynalną odpowiedź Kościoła na dostrzegane w świecie słuszne dążenia ludów i narodów do wyjaśnienia natury i zakresu ludzkiej wolności. Owa odpowiedź ma na celu przede wszystkim wykazanie stopnia zgodności aktualnych tendencji i roszczeń wolnościowych z prawdą i sprawiedliwością, które w nauczaniu Kościoła pozostają nieusuwalnymi punktami odniesienia. Ojcowie soborowi wyraźnie sygnalizują potrzebę odpowiedzialnego zastosowania adekwatnej metody hermeneutycznej, rozumianej jako wnikliwe i zrównoważone badanie świętej tradycji i nauki Kościoła pod kątem wydobywania z nich

¹ Por. P. Gamberini, *Dignitatis humanae. Commento* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II: Ad gentes, Nostra aetate, Dignitatis humanae*, S. Noceti, R. Repole (eds.), seria „Commentario ai documenti del Vaticano II”, nr 6, Edizioni Dehoniane, Bologna 2018, s. 618.

nowych treści, które – pozostając w niezmiennej zgodzie z dawnymi przekonaniem i doktrynalnymi – w nowy sposób odpowiadają słusznym ambicjom współczesnych ludzi w budowaniu społeczeństw wolnych i demokratycznych. Widać w tym miejscu, że ojcowie soborowi nie zamierzają zrywać z dotychczasową nauką Kościoła na temat sensu i wartości wolności, lecz pragną – zgodnie z aktualizującą hermeneutyką ciągłości – ukazać nowe aspekty wolności religijnej w kontekście radykalnych zmian politycznych, społecznych i kulturowych zachodzących w powojennej rzeczywistości.

O ile pierwszy akapit wstępu skoncentrowany jest na filozoficzno-społecznym uzasadnieniu aktualności problematyki dotyczącej wolności, o tyle drugi *expressis verbis* odnosi się do objawienia Bożego, w którym Bóg ukazuje całej ludzkości drogę umożliwiającą osiągnięcie w Chrystusie zbawienia i szczęśliwości. Wyraźnie chrystocentryczna interpretacja zbawienia zostaje w tym miejscu dopełniona stwierdzeniem, że „owa jedyna prawdziwa religia przechowuje się w Kościele katolickim i apostołskim, któremu Pan Jezus powierzył zadanie rozszerzania jej na wszystkich ludzi” (DH 1). Wypowiedź ta w żadnym wypadku nie oznacza domagania się wolności wyłącznie dla Kościoła katolickiego, lecz dla wszystkich ludzi, gdyż „tylko w wolności człowiek może poznać prawdę”². Na dowód tego została poparta przywołaniem fragmentu Ewangelii, zwanego wielkim nakazem misyjnym (Mt 28,19–20). Jak łatwo dostrzec, deklaracja już na samym wstępie odrzuca skrajne koncepcje w zakresie teologii religii, subtelnie odcinając się zarówno od pluralizmu, jak i ekskluzywizmu religijnego. Subtelność stanowiska wyrażonego w deklaracji polega na tym, że Ojcowie soborowi świadomie nie utożsamiają jedynej prawdziwej religii (*religio vera*) z Kościołem katolickim w sensie konfesyjnym. Używają natomiast sformułowania mniej kategorycznego, nauczając, że owa

² M. Jaworski, *Wprowadzenie do deklaracji o wolności religijnej* [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Nowe tłumaczenie*, Pallotinum, Poznań 2002, s. 408.

religio vera przechowuje się w Kościele katolickim i apostołskim, który słusznie można uznać za Kościół Chrystusowy. Ukazując uniwersalne i dialogiczne ze swej natury Boże objawienie, ojcowie soborowi przypominają o powszechnym zobowiązaniu ludzi do poszukiwania prawdy, zwłaszcza religijnej (dotyczącej Boga i Kościoła), do poznania jej, przyjęcia i zachowywania. Wskazują, że owo wezwanie do szukania prawdy nie dotyczy wyłącznie wierzących, lecz odnosi się do wszystkich osób; nie jest czymś fakultatywnym lub narzuconym z zewnątrz, lecz posiada status moralnego zobowiązania związanego z sumieniem. Jego kategorię wynika zarówno z racjonalnej struktury osoby ludzkiej, jak i z faktu uniwersalnego objawienia Bożego, które domaga się odpowiedzi. Wydaje się, że już we wstępie deklaracji ojcowie soborowi wykluczają zasadność jakiegokolwiek uchylania się od poszukiwania prawdy, w którym nie może zabraknąć miejsca dla kwestii dotyczących Boga i Kościoła. Odrzucenie zatem poszukiwania prawdy należy uznać za sprzeniewierzenie się fundamentalnemu nakazowi sumienia i w konsekwencji za zło moralne.

W trzecim i zarazem ostatnim akapicie wstępu podkreślona została specyficzna moc prawdy i jej obowiązywalność. W uroczystym tonie ojcowie soborowi stwierdzają, że „prawda nie inaczej się narzuca jak tylko siłą samej prawdy, która wnika w umysły jednocześnie łagodnie i silnie” (DH 1). Jak widać, prawda jako niezaprzeczalna wartość nie może być ludziom przekazywana przy pomocy środków przymusu. Mając w sobie wystarczającą moc przekonywania, pozostaje jednak rzeczywistością paradoksalną: łagodną i zarazem silną. Ojcowie soborowi podkreślają, że wolność religijna, rozumiana w aspekcie pozytywnym jako *wolność do* swobodnego, czyli pozbawionego jakiegokolwiek przymusu, wypełnienia obowiązku kultu Boga w społeczeństwie cywilnym musi respektować tradycyjną naukę katolicką dotyczącą kwestii uznania prawdziwego „Boga i Jego Kościoła”. Ten motyw eklezjologiczny pojawił się w deklaracji po to, aby usunąć wszelkie podejrzenia o indyferentyzm religijny, pragmatyzm i subiektywizm. Według niezmien-

nej nauki katolickiej „prawdziwa religia i jedyny Kościół Chrystusowy” (DH 1) nie mogą być traktowane przez poszczególnych ludzi i społeczeństwa jako jedna z wielu równoważnych opcji religijnych, dostępnych na światowych areopagach, lecz z racji – podkreślonej przez deklarację – obiektywnej prawdziwości wymagają dobrowolnego przyjęcia w duchu posłuszeństwa prawdzie, której afirmacja i recepcja jest obowiązkiem moralnym. W tym miejscu pojawia się pewien problem interpretacyjny, dotyczący określenia, jaką religię należy uznawać za prawdziwą. Chociaż nie została tu wprost wymieniona żadna nazwa, to jednak użycie szerokiego określenia „jedyny Kościół Chrystusowy” wskazuje, że prawdziwą religią jest chrześcijaństwo jako takie, a nie tylko Kościoły katolickie w sensie konfesyjnym. Przyjęcie takiej wykładni całkowicie koresponduje z tekstem konstytucji *Lumen gentium*: „Kościół ten [jedyny Kościół Chrystusowy], ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność, trwa (*subsistit in*) w Kościele katolickim” (LG 8). Mimo zastosowania w deklaracji szerokiej formuły „Kościół Chrystusowy” (a nie katolicki w wąskim rozumieniu konfesyjnym) Ekumeniczna Rada Kościołów natychmiast wyraziła swoje zastrzeżenia, że sformułowanie o moralnym obowiązku poszczególnych ludzi i społeczeństw wobec „prawdziwej religii i jedynego Kościoła Chrystusowego” osłabia główny przekaz deklaracji o równości osobowej godności wszystkich ludzi. Odpowiadając na zgłoszone wątpliwości, kardynał Johannes Willebrands podkreślił, że Kościół katolicki ma prawo jasno przedstawić swoją doktrynę eklezjologiczną, która nie jest antyekumeniczna, lecz stanowi podstawowy warunek dialogu ekumenicznego. Celem promowania przez sobór wolności religijnej nie jest wyrzekanie się głoszenia orędzia Chrystusowego, lecz wyrzeczenie się niezgodnych z tym orędziem środków, takich jak hipokryzja i prozelityzm³.

W ostatnim zdaniu wstępu zawarte zostało zapewnienie, że soborowa refleksja nad problemem wolności religijnej będzie rozwinięciem

³ Por. P. Gamberini, *Dignitatis humanae. Commento*, s. 626–627.

nauczania ostatnich papieży na temat niezbywalnych praw osoby ludzkiej, z uwzględnieniem namysłu nad prawnym ustrojem społeczeństwa. Statystycznie rzecz biorąc, tekst deklaracji odwołuje się najczęściej do antytotalitarnych nauk Piusa XII wygłoszonych podczas II wojny światowej (osiem razy). Na drugim miejscu znalazła się encyklika Jana XXIII *Pacem in terris*, która została przywołana siedem razy. W tekście znalazły się również odwołania do nauczania następujących papieży: Leona XIII (trzy razy), Piusa XI (dwa razy) i Pawła VI (dwa razy). Nauka zawarta w soborowej deklaracji nie oznacza zatem arbitralnego wprowadzenia do Tradycji Kościoła jakiejś nowej, obcej i zewnętrznej idei. Soborowy zamiar rozwinięcia nauki ostatnich papieży wskazuje, że zawarta w deklaracji nauka o wolności religijnej nie jest zmianą doktryny, lecz postępowaniem w jej wyjaśnianiu, dokonany w kontekście radykalnych zmian politycznych, społecznych, kulturowych i religijnych, które zaszły zwłaszcza w pierwszej połowie XX wieku⁴.

2. CZĘŚĆ PIERWSZA: OGÓLNA ZASADA WOLNOŚCI RELIGIJNEJ (2–8)

DH 2

Punkt drugi stanowi klucz hermeneutyczny do zrozumienia całej deklaracji. Jest on najważniejszy w całym dokumencie, ponieważ – zgodnie z zapowiedzią sygnalizowaną we wstępie – jednoznacznie stwierdza, że „osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej” (DH 2). Istotą zaś wolności religijnej – według autorów deklaracji – jest brak przymusu w sprawach dotyczących religii. Proponowane tu określenie wolności religijnej jest jednak niepełne, ma charakter wyłącznie negatywny (wolność *od* czegoś), a w konsekwencji jednostronny oraz minimalistyczny. Dopiero późniejsza, dojrzała myśl personalistyczna

⁴ Por. P. Gamberini, *Dignitatis humanae. Commento*, s. 625.

dowartościuje twórczy, rozwojowy i aksjologiczny aspekt wolności, związanej już nie tylko z działaniem samej woli człowieka, lecz stanowiącej konstytutywną strukturę osobową bytu ludzkiego⁵. Pomijając pozytywny aspekt wolności (wolność *do* czegoś), deklaracja decyduje się na jasne wyartykułowanie minimalnego warunku wolności w dziedzinie religii, jakim jest brak przymusu. Chodzi o wolność od wszelkiego rodzaju przymusu: fizycznego, psychicznego i moralnego. Ojcowie soborowi podkreślają, że żadne indywidualne osoby, grupy społeczne lub przedstawiciele jakiegokolwiek władzy nie mogą stosować środków nacisku (zastraszania, perswazji, manipulacji, prozelityzmu) zmierzających do przymusu praktykowania lub niepraktykowania wyznawanej religii. Przymuszanie do praktyk religijnych wbrew sumieniu lub zabranianie praktykowania wiary zgodnego z sumieniem należy uznać za działania moralnie złe, ze względu na poważne naruszenie autonomii sumienia. Żadna instytucja nie może wdzierać się do sumienia, które jest najbardziej osobistą i świętą przestrzenią w człowieku. Stanowi bowiem wewnętrzne sanktuarium, w którym człowiek spotyka Boga i rozpoznaje Jego głos. Każdy człowiek jest zatem zobligowany do postępowania zgodnie ze swoim sumieniem, które jest nienaruszalne i domaga się respektu. Przyjęcie wiary nie może zatem dokonać się wbrew sumieniu. Wolność religijna obejmuje wszelkie godziwe praktyki związane z wyznawaniem religii w wielu obszarach, na poziomie prywatnym i publicznym oraz indywidualnym i zbiorowym.

W omawianym punkcie deklaracja podejmuje kwestię fundamentu prawa do wolności religijnej, nie zostawiając miejsca na dowolne interpretacje⁶. W skomplikowanym procesie redagowania deklaracji zderzały się ze sobą różne poglądy. Jedni widzieli fundament wolności religijnej w objawionej prawdzie o człowieku będącym obrazem Boga (*imago Dei*). Inni twierdzili, że jej podstawą jest sumienie człowieka

⁵ Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2000, s. 292–295.

⁶ Por. R. Dudała, *Dekret o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, s. 631.

(*conscientia*). Ostatecznie zwyciężyło przekonanie, że fundamentem wolności religijnej jest osoba ludzka (*persona humana*), której godność (*dignitas*) jest możliwa do rozpoznania i afirmowania zarówno w świetle objawienia Bożego, jak i na płaszczyźnie naturalnego rozumu. Prawo do wolności religijnej nie wynika zatem z uprzednio zawartej umowy społecznej, nie jest też indywidualnym przywilejem ofiarowanym poszczególnym osobom w ramach prawa stanowionego, czy też aktem łaski, miłosierdzia lub litości ze strony władzy państwowej. Na szczególną uwagę zasługuje stanowcze podkreślenie mocnego zakorzenienia prawa do wolności religijnej w ontycznej strukturze osoby ludzkiej posiadającej niezbywalną godność z samego faktu bycia osobą. Prawo do wolności religijnej ma swoją podstawę w samej naturze osoby, a nie w jej subiektywnym nastawieniu. Ostatecznie wolność nie jest prawem abstrakcyjnej prawdy, lecz prawem realnej osoby. Można to wyrazić w krótkiej łacińskiej sentencji: *ubi persona, ibi libertas* (gdzie osoba, tam wolność)⁷. Ojcowie soborowi dobitnie stwierdzają, że wszyscy ludzie – jako osoby wyposażone w rozum i wolną wolę, posiadające godność i osobistą odpowiedzialność – „nagleni są własną swą naturą, a także obowiązani moralnie do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religii. Obowiązani są też trwać przy poznanej prawdzie i całe swoje życie układać według wymagań prawdy” (DH 2). Te zobowiązania mogą wypełnić w zgodzie ze swoją naturą tylko wtedy, gdy korzystają zarówno z wolności psychologicznej, jak i tej od przymusu zewnętrznego⁸.

Warto podkreślić, że autorzy deklaracji rozumieją wolność religijną jako prawo człowieka przynależne mu na mocy odwiecznego, obiektywnego i uniwersalnego prawa ustanowionego przez Boga, które w klasycznej tradycji etycznej i teologicznej nazywamy prawem naturalnym (*lex naturae*) lub prawem wiecznym (*lex aeterna*). Jest rzeczą zastanawiającą, że ojcowie soborowi nigdy nie posługują się w de-

⁷ Por. P. Gamberini, *Dignitatis humanae. Commento*, s. 630.

⁸ Por. M. Jaworski, *Wprowadzenie do deklaracji o wolności religijnej*, s. 407.

klaracji terminem „prawo naturalne”, chociaż wskazują na wszystkie jego konstytutywne cechy. Czynią to prawdopodobnie w celu uniknięcia błędnych skojarzeń z osiemnastowieczną koncepcją „religii naturalnej”, rozumianą w duchu deizmu. Z tej racji w tekście deklaracji określają prawo uniwersalne i obiektywne mianem prawa Bożego, wskazując w ten sposób na jego transcendentne źródło. Podkreślają, że kreatorem odwiecznego i powszechnego prawa jest Bóg, człowiek zaś za pomocą rozumu jedynie je odkrywa i odczytuje. Ojcowie soborowi są głęboko przekonani, że wynikające z samej natury człowieka prawo do wolności religijnej nie może pozostać bez potwierdzenia i umocowania w prawnym ustroju społeczeństwa, nie może zostać zredukowane jedynie do prawa kościelnego, lecz musi być włączone w system prawa cywilnego.

Redaktorzy drugiego punktu deklaracji nie ustrzegli się jednak przed umieszczeniem zdań będących powtórzeniem zasadniczych idei zawartych we wstępie. Chodzi przede wszystkim o podkreślenie osobowego statusu ontycznego człowieka, wskazanie konstytutywnych elementów osobowych, takich jak rozum, wolna wola, indywidualna odpowiedzialność, a także zwrócenie uwagi na moralny obowiązek szukania prawdy, przyjęcia znalezionej prawdy i kształtowania całego życia według wymogów prawdy. Stanowi ona podstawowe kryterium moralnego działania człowieka. Jednak wszystkie zobowiązania wynikające z poznania prawdy mogą być zrealizowane zgodnie z ludzką naturą tylko pod warunkiem korzystania zarówno z wolności psychologicznej (wewnętrznej), jak i wolności od zewnętrznych czynników przymusu. Wyeksponowanie w tekście Deklaracji potrzeby połączenia ze sobą tych dwóch wymiarów wolności stanowi jej ważny wkład w promocję integralnej koncepcji wolności. Wolność wewnętrzna i zewnętrzna, w pewnej mierze skorelowane ze sobą, tworzą optymalne środowisko osobowego rozwoju oraz realizacji zobowiązań wynikających z ludzkiej natury. Przyjęta w tym punkcie realistyczna perspektywa ontyczna sprawia, że prawo człowieka do wolności religijnej

nie jest płynną i efemeryczną ekspresją jego czysto subiektywnych dążeń do swobodnego wyrażania i praktykowania religii. Posiada bowiem mocne zakorzenienie w samej naturze człowieka jako bytu osobowego, czyli racjonalnego, samoświadomego, wyposażonego w wolną wolę, zdolnego do tworzenia relacji społecznych, twórczego w dziedzinie kultury i cywilizacji, kierującego się zasadą miłości (*agape*) rozumianej jako bezinteresowny dar z siebie samego⁹.

W omawianym punkcie dochodzi do głosu realizm w spojrzeniu na faktyczne relacje między konkretnymi ludźmi i prawdą. Ojcowie soborowi dostrzegają pewną grupę ludzi, którzy w praktyce nie wypełniają obowiązku poszukiwania prawdy i trwania przy niej. Pomijając próbę wskazania możliwych przyczyn tego stanu rzeczy, autorzy deklaracji potwierdzają przysługujące również tym ludziom trwałe i nieusuwalne prawo do wolności, które jest zakorzenione w samej naturze osoby ludzkiej. Mimo praktycznej rezygnacji z obowiązku poszukiwania prawdy w dziedzinie religii, mogą oni korzystać z dobrodziejstwa wolności religijnej pod warunkiem zachowania sprawiedliwego ładu publicznego. Widać więc, że właściwie rozumiana wolność religijna w żaden sposób nie oznacza prawa do nieograniczonego propagowania poglądów błędnych, fałszywych lub/i niemoralnych. Afirmowana wolność myślenia i działania człowieka w zgodzie z własnym sumieniem posiada zawsze swoją obiektywną granicę, którą jest sprawiedliwy porządek publiczny. W konsekwencji również osoby deklarujące się jako ateści różnej proveniencji, jako bezwyznaniowcy lub ludzie areligijni mogą kierować się w życiu indywidualnym/prywatnym i zbiorowym/publicznym prawem wolności religijnej zarówno w wyrażaniu swojego światopoglądu, stosunku do wiary i religii, jak i w praktykowaniu stylu życia całkowicie oderwanego od sfery religijnej. Prawo każdej osoby do wolności w dziedzinie religii, w tym również prawo do świadomej rezygnacji z poszukiwania prawdy religijnej, chroni ich godność osobową oraz broni przed wszelkimi negatywny-

⁹ Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 193–194.

mi skutkami działań ze strony ewentualnych fundamentalizmów religijnych. Prawo ateistów do wolności w dziedzinie swoich poglądów dotyczących religii posiada odpowiednie, godziwe granice. Wymagając respektu wobec własnych ateistycznych poglądów i działań, osoby te winny zachować szacunek i tolerancję wobec ludzi praktykujących własną religię. Fundamentalistyczny, misjonarski i cyniczny w swych działaniach współczesny nurt „nowego ateizmu” cechuje się w niektórych swych formach przyjmowaniem skrajnie aroganckiej retoryki antyreligijnej, co sprawia, że nierzadko bywa zaliczany do ideologii otwarcie łamiących prawo człowieka do wolności religijnej¹⁰.

Jedną z delikatnych kwestii pozostaje problem zakresu prawa do wolności religijnej w odniesieniu do osób dokonujących konwersji religijnych. Rodzą się następujące pytania: Czy wyznawcy prawdziwej religii (*religio vera*) mogą zgodnie z głosem sumienia dokonać zmiany religii? Czy w tej sytuacji przysługuje im także prawo do wolności religijnej ściśle związane z obowiązkiem poszukiwania prawdy? Czy odejście od jedynie prawdziwej religii istniejącej w Kościele katolickim – jak naucza deklaracja – nie sprzeciwia się kościelnemu nauczaniu, że nie istnieje prawdziwa wolność bez prawdy? Wydaje się, że przyznanie prawa do wolności religijnej ludziom chcącym porzucić jedyną prawdziwą religię oznaczałoby w praktyce przyjęcie błędnej tezy o równości wszystkich religii i systemów kulturowych. Otworzyłoby także drogę do szkodliwego indyferentyzmu, subiektywizmu oraz indywidualizmu religijnego. Być może istnieją jednak takie sytuacje, w których pewne osoby formalnie należące do jedynej prawdziwej religii, pod wpływem skomplikowanych negatywnych okoliczności/doświadczeń, odkrywają w swoim sumieniu kategorię imperatyw opuszczenia dotychczasowej wspólnoty religijnej z racji subiektywnego lęku o własne zbawienie w przypadku dalszego w niej pozostawania. W tej sytuacji dochodzi do ostrego konfliktu między obiektywnym stanem trwania we współ-

¹⁰ Por. A. Nadbrzeźny, *Bóg nie jest fantasmagorią. Nowy ateizm jako wyzwanie dla Kościołów chrześcijańskich*, „Communio” 2015, t. 1, s. 123–138.

nocie prawdziwej religii a subiektywnym przekonaniem o jego szkodliwości. Nawet jeśli przyczyny owego subiektywnego przekonania byłyby bardziej natury psychologicznej niż teologicznej, to generalna zasada konieczności respektowania godności ludzkiej przemawiałaby raczej za uznaniem prawa do wolności religijnej również w tym przypadku. Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że w przeciwieństwie do dokumentu o wolności religijnej opublikowanego w 1961 roku przez Ekumeniczną Radę Kościołów, soborowa deklaracja *Dignitatis humanae* w żadnym miejscu nie stwierdza wyraźnie, że wolność religijna obejmuje również wolność zmiany religii¹¹.

DH 3

Punkt trzeci analizowanej deklaracji wskazuje na wartość/przydatność filozofii teistycznej w uzasadnieniu obowiązku poszukiwania prawdy w dziedzinie religijnej. Odwołując się do myśli św. Tomasa z Akwinu, ojcowie soborowi wskazują na istnienie prawa Bożego, stanowiącego normę życia ludzkiego. W świetle precyzyjnej refleksji dokonanej przez Akwinatę prawo Boże charakteryzuje się trzema zasadniczymi przymiotami: jest wieczne, obiektywne i uniwersalne. Ustanowione przez Boga prawo (*lex aeterna*) stanowi swoiste narzędzie, za pomocą którego kieruje i rządzi On zarówno całym światem, jak i losami ludzkości. Prawo Boże pozwala realizować Opatrzności zbawczy plan pełen mądrości i miłości. W swoim zamyśle Bóg postanawia włączyć człowieka w odwieczne prawo, czyniąc go w ten sposób aktywnym uczestnikiem swojego planu, dzięki czemu pozwala ludziom coraz lepiej poznawać niezmienną prawdę. Trzeci numer deklaracji podkreśla nie tylko przyrodzoną zdolność człowieka do poznawania Boga, świata i siebie samego, lecz również wskazuje na nadprzyrodzoną pomoc ze strony Boga, który pragnie wesprzeć człowieka

¹¹ Por. P. Gamberini, *Dignitatis humanae. Commento*, s. 635.

w procesie poznawania spraw religijnych, aby w zgodzie z głosem sumienia mógł sformułować sądy roztropne i prawdziwe¹².

Według deklaracji poszukiwanie prawdy nie może dokonywać się w sposób dowolny, chaotyczny, indywidualistyczny, niegodny człowieka jako osoby, czy też sprzeczny z jego społeczną naturą. Ważnym kryterium owocnego procesu poznawczego ukierunkowanego na odkrycie prawdy jest respektowanie zarówno osobowego charakteru człowieka jako podmiotu poznającego, jak i wspólnotowego wymiaru aktywności w dziedzinie poznania. Ojcowie soborowi dostrzegają konieczność zachowania swobodnego przepływu myśli, wolnej wymiany idei, prowadzenia uczciwego dialogu, traktowanego jako skuteczne narzędzie w dochodzeniu do prawdy, które nie może ograniczać się do aktów poznawczych jednostki, lecz musi obejmować twórczą współpracę, prezentację uzyskanych wyników, wzajemną pomoc i otwarcie na wyznaczenie dalszych wspólnych obszarów badawczych. Deklaracja mocno podkreśla samą możliwość dotarcia do obiektywnej prawdy, jak też obowiązywalność poznanej prawdy i konieczność trwania przy niej. Poznana prawda jawi się jako istotna wartość, której odrzucenie przez człowieka prowadzi do sprzeniewierzenia się własnej godności jako bytu osobowego. Prawda uzyskana w procesie poznawczym domaga się osobistego świadectwa, jest ze swej natury czymś, co pragnie być ujawnionym.

Ojcowie soborowi doceniają fenomen sumienia, które pełni pośredniczącą funkcję w rozpoznawaniu przez człowieka nakazów prawa Bożego. Sumienie zostało tutaj ukazane jako wewnętrzna, najbardziej subiektywna norma moralności, która ze swej natury nastawiona jest na realizację celu, jakim jest doprowadzenie człowieka do Boga. Kategoryczny głos sumienia wymaga ze strony człowieka posłuszeń-

¹² Por. J. Salij, *Prawo naturalne i prawa stanowione w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2017, nr 2, s. 104–106.

stwa i zastosowania w działaniu¹³. Deklaracja stanowczo podkreśla, że człowieka „nie wolno zmuszać, aby postępował wbrew swemu sumieniu” (DH 3). Nie można mu też przeszkadzać w działaniu zgodnym z własnym sumieniem. Wierność sumieniu stanowi zasadę szczególnie ważną również w dziedzinie religijnej. Autorzy *Dignitatis humanae* zwracają uwagę na to, że wszelkie praktyki religijne z definicji są wewnętrznymi aktami osobowymi, których celem jest bezpośrednie zwrócenie się do Boga. Z tej racji wymagają swobodnej decyzji, podejmowanej w przestrzeni osobistej wolności. Zewnętrzny przymus ze strony jakiegokolwiek władzy nie może ani nakazywać, ani zakazywać autentycznie ludzkich aktów zwrócenia się i osobowego przyłgnięcia do Boga. Przymus niszczy bowiem samą istotę aktu religijnego osoby ludzkiej jako podmiotu świadomego, rozumnego i wolnego.

Ojcowie soborowi nie zapominają o społecznym wymiarze religii, który jest prostą konsekwencją społecznej natury człowieka. Pragnie on ujawniać swoje wewnętrzne, osobowe akty religijne, tworzyć interpersonalne więzi z innymi ludźmi religijnymi oraz wyznawać swoją religię również na forum społecznym¹⁴. Trzeba zatem uznać, że człowiek posiada prawo do wolności religijnej nie tylko w wymiarze indywidualnym i wewnętrznym, lecz również w aspekcie zbiorowym i publicznym, przy zachowaniu „sprawiedliwego ładu społecznego” (DH 3). Zdaniem ojców soborowych odmawianie poszczególnym ludziom i całym zbiorowościom możliwości społecznego przeżywania i manifestowania wyznawanej religii stanowi ewidentny przejaw pogwałcenia godności osoby ludzkiej i lekceważenia porządku ustanowionego przez Boga.

Odnosząc się do natury prywatnych i publicznych aktów religijnych, deklaracja dostrzega i eksponuje ich transcendentny wymiar, polegający na przekraczaniu czysto ziemskiego porządku. Akty

¹³ Por. A. Szostek, *Sprzeciw sumienia a prawo naturalne*, „Teologia i Moralność” 2013, nr 2, s. 7–8.

¹⁴ Por. R. Dudala, *Dekret o wolności religijnej*, „*Dignitatis humanae*”, s. 627–628.

religijne wyrażane przez człowieka mają swoją intencjonalność. Ich przedmiotem odniesienia nie jest abstrakcyjna idea, konwencja językowa lub fantasmagoria, lecz żywy Bóg. Nie odnoszą się one zatem do człowieka lub jego wyobrażeń, lecz są w rozumieniu chrześcijańskim ukierunkowane na Trójjedynego Boga osobowego, istniejącego realnie i obiektywnie¹⁵. Według ojców soborowych władza cywilna, której celem jest troska o wspólne dobro doczesne, nie powinna negować wartości praktyk religijnych, bowiem ze swej natury są one nastawione na moralne doskonalenie osób ludzkich, zdolnych do pozytywnej przemiany świata. Szlachetne, dobre i miłosierne działanie ludzi religijnych *ad melius esse mundi* leży zatem w szeroko rozumianym interesie zarówno całego społeczeństwa, jak i osób sprawujących władzę w sposób kompetentny i odpowiedzialny. Ostatecznie bowiem ich roztropne polityczne zaangażowanie w rozwój społeczeństwa, kultury i państwa spotyka się z religijnie motywowaną troską wierzących obywateli o przemianę świata zgodnie z etosem wyznawanej religii. W konsekwencji uznawanie przez władzę cywilną pozytywnej roli życia religijnego wszystkich obywateli musi wiązać się z respektowaniem religijnej wolności i jej umiejętnym wspieraniem. W przeciwnym razie dochodzi do nieuzasadnionego przekraczania granic przez świecką władzę, której ambiwalentne ingerencje w dziedzinę praktyk religijnych najczęściej kończą się upadkiem religijności lub jej całkowitym podporządkowaniem czynnikom państwowym.

DH 4

W punkcie czwartym omawianej deklaracji mamy do czynienia z wyraźnym poszerzeniem perspektywy. O ile w poprzednich fragmentach dokumentu refleksja na temat wolności religijnej zasadniczo dotyczyła człowieka jako jednostki, o tyle w punkcie czwartym

¹⁵ Zob. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, J. Tyrawa (tłum.), Wydawnictwo TUM, Wrocław 2009.

następuje przejście z poziomu indywidualnego do wspólnotowego. Autorzy podkreślają, że zakres wolności religijnej nie może być ograniczony wyłącznie do poszczególnych osób, lecz musi objąć również wszelkie ludzkie zbiorowości, wspólnoty, stowarzyszenia i grupy religijne. Uzasadnieniem konieczności przyznania wolności religijnej wspomnianym zbiorowościom jest natura społeczna człowieka i religii. Warto zwrócić uwagę, że autorzy deklaracji nigdy nie używają terminu „państwo”, którego *nota bene* nie ma w klasycznej łacinie. Chętnie natomiast posługują się pojęciami takimi jak: własne sumienie, osobista odpowiedzialność, godność ludzka, społeczeństwo obywatelskie, władza cywilna lub władza publiczna. W przeciwieństwie do papieża Leona XIII, który na oznaczenie państwa używał terminów „republika” (*res publica*) lub/i „społeczność cywilna” (*societas civilis*), ojcowie soborowi preferują określenia „władza cywilna” lub „władza publiczna”. Prawdopodobnie w ten sposób chcą wyrazić swój dystans do anachronicznej już koncepcji tezy–hipotezy, stosowanej do ukazywania relacji Kościół–państwo w wieku XIX i pierwszej połowie XX. Skoro współczesne państwo jest zbudowane na społeczeństwie obywatelskim, to religijna misja Kościoła musi polegać na przemianie społeczeństwa, a nie klerikalizacji państwa¹⁶.

Deklaracja podkreśla, że wspólnotom religijnym należy się wolność w wymiarze prawnym. Mają one bowiem zasadnicze prawo do publicznego oddawania czci Bogu. Chociaż kierują się własnymi normami w odniesieniu do sprawowanego kultu, to jednak wszelkie ich działania religijne muszą spełniać słuszne wymagania porządku publicznego. Gwarantowana prawem wolność wspólnot religijnych nie powinna jednak ograniczać się wyłącznie do biernego tolerowania ich istnienia i działalności, lecz powinna wyrażać się we wspieraniu życia religijnego oraz rozwijaniu instytucji umożliwiających harmonijną współpracę ludzi, którzy świadomie pragną układać swoje życie według zasad religijnych. Deklaracja nie oczekuje od władz publicz-

¹⁶ Por. P. Gamberini, *Dignitatis humanae. Commento*, s. 643.

nych żadnej formy protekcjonalizmu względem wybranych wspólnot religijnych, nie sugeruje też przyznawania przywilejów konkretnym religiom. Zachęca raczej do życzliwej współpracy władzy cywilnej i wspólnot religijnych z poszanowaniem ich słusznej autonomii. Zgodnie z duchem deklaracji współczesne państwo nie może już konstytucyjnie ingerować w życie Kościoła, gdyż zadaniem państwa jest stworzenie i legislacyjne zagwarantowanie warunków sprzyjających korzystaniu z prawa do wolności religijnej. Z tego powodu państwo nie może faworyzować żadnej z religii, nie może też bronić jednej religii przed innymi w aspekcie ich misyjnej działalności, poprzez nadanie jednej z nich statusu religii państwowej lub wprowadzanie regulacji prawnych dyskryminujących inne religie. Celem państwa jest bowiem zapewnienie wszystkim obywatelom warunków do swobodnego poszukiwania prawdy religijnej¹⁷.

W dalszej części omawianego punktu następuje konkretyzacja ogólnego prawa do wolności, przysługującego wspólnotom religijnym. Autorzy dokumentu przedstawiają tu rozbudowany katalog szczegółowych praw: prawo do wybierania, kształcenia, mianowania i przenoszenia własnych kapłanów, prawo do komunikowania się z władzami religijnymi w kraju i za granicą oraz prawo do budowania obiektów religijnych, nabywania i użytkowania dóbr¹⁸.

W kolejnym akapicie autorzy przypominają prawo wspólnot religijnych do publicznego wyznawania i nauczania wiary, do swobodnego rozpowszechniania jej zarówno poprzez słowo mówione, jak i pisane. Warto zwrócić uwagę, że broniąc prawa do wolności głoszenia i praktykowania wiary, deklaracja równocześnie przestrzega przed możliwymi w tym zakresie nadużyciami, polegającymi na wprowadzaniu w przekaz religijny jawnych lub ukrytych elementów przemocy, na wykorzystywaniu naiwności bądź ignorancji odbiorców, zwłaszcza

¹⁷ Por. P. Gamberini, *Dignitatis humanae. Commento*, s. 643–644.

¹⁸ S.B. Bevans, J. Gros, *Evangelization and religious freedom: Ad gentes, Dignitatis humanae*, Paulist Press, New York 2009, s. 181–182.

ubogich i niewykształconych. Głoszenie prawd religijnych nie może zatem przebiegać w atmosferze presji, z użyciem podstępów lub wyrafinowanych chwytów retorycznych. Musi natomiast uwzględniać szeroko rozumiane dobro drugiego człowieka oraz jego prawo do zachowania wolności sumienia. W przeciwnym razie przekaz religijnych treści w ramach działalności misyjnej niebezpiecznie upodobni się do prymitywnej agitacji politycznej.

Deklaracja podejmuje jeszcze jeden ważny wątek związany z prawem wspólnot do wolności religijnej. Chodzi o zapewnienie możliwości swobodnego prezentowania wszystkich wartościowych elementów doktrynalnych, mogących służyć budowaniu sprawiedliwego społeczeństwa i wspieraniu pozytywnej aktywności ludzkiej w szeroko rozumianym procesie socjalizacji. Wydaje się, że ten wątek może stanowić odpowiedź na wszelkie ideologiczne zarzuty stawiane w sposób aprioryczny wszystkim religiom, bezpodstawnie oskarżające ludzi religijnych o generowanie przemocy, antagonizowanie społeczeństwa, krzewienie ducha nietolerancji, wywoływanie wojen religijnych, hamowanie rozwoju społecznego, blokowanie działalności naukowej, czy też osłabianie tendencji reformistycznych¹⁹.

Odwołując się do faktu społecznej natury człowieka i samej istoty religii, deklaracja przypomina o uniwersalnym prawie ludzi do gromadzenia się, zrzeszania, zakładania instytucji o charakterze edukacyjnym, kulturalnym i charytatywnym. W stwierdzeniu tym wybrzmiewa wyraźny sprzeciw wobec stosowanych przez państwa totalitarne praktyk ograniczania działalności religii i Kościołów na forum publicznym. Sztucznie napędzana w krajach reżimowych antyreligijna propaganda wspiera władze polityczne w dążeniu do całkowitej eliminacji religii lub zepchnięcia jej do sfery wyłącznie prywatnej przy zastosowaniu brutalnych środków, takich jak przymusowa nacjona-

¹⁹ Zob. J.F. Haught, *God and the New Atheism. A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens*, Westminster John Knox Press, Louisville–London 2008, s. 65–91.

lizacja majątków kościelnych, bezwzględne szykanowanie świeckich i duchownych, organizacja sfiogowanych, pokazowych procesów, pozbawianie wspólnot religijnych prawa do prowadzenia działalności wychowawczej, kulturalnej i dobroczynnej. Opresyjne działania na szkodę religii prowadzone są nieradko pod przykrywką realizacji politycznej zasady rozdziału Kościołów od państwa i/lub w imię ideologicznej walki z przeciwnikami komunistycznej władzy. Z analizowanego fragmentu deklaracji można wywnioskować, że jej autorzy mieli dużą świadomość zagrożenia, jakie niesie proces programowej politycznej ateizacji społeczeństwa przy użyciu terroru.

DH 5

Piąty punkt deklaracji, będący niejako kontynuacją poprzedniego, stanowi kolejny przykład uszczegółowienia ogólnego prawa społeczności ludzkiej do wolności religijnej. W tym przypadku ojcowie soborowi przywołują rodzinę jako elementarną wspólnotę osób, której przysługuje własne i pierwotne prawo samostanowienia również w dziedzinie religijnej²⁰. Chociaż w deklaracji nie ma wzmianki o małżeństwach mieszanych pod względem wyznaniowym, to jednak dokument jednoznacznie przypomina o niezbywalnym prawie rodziców do wychowania swoich dzieci według przyjmowanych poglądów religijnych, a także do swobodnego wyboru szkół i placówek wychowawczych odpowiadających ich aksjologicznym i religijnym przekonaniom²¹.

Według deklaracji żadna władza cywilna nie powinna ograniczać tego prawa poprzez nakładanie niesprawiedliwych ciężarów podatko-

²⁰ Por. R. Dudała, *Dekret o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, s. 628.

²¹ Por. P. Pavan, *Declaration on Religious Freedom [w:] Commentary on the documents of Vatican II. Vol. 4: Declaration on Christian Education; Declaration on Religious Freedom; Decree on the Church's Missionary Activity; Decree on the Ministry and Life of Priests*, H. Vorgrimler (ed.), Herder and Herder-Burns & Oates, New York–London 1969, s. 71.

wych, administracyjnych lub legislacyjnych. Deklaracja otwarcie piętnuje wszelkie sposoby przymuszania dzieci do udziału w zajęciach, które pozostają w sprzeczności z systemem przekonań religijnych wyznawanych przez rodziców. Sprzeciwia się również państwowemu narzucaniu jedynego systemu wychowania pozbawionego możliwości jakiegokolwiek formacji religijnej w imię założeń czysto materialistycznych ideologii lub filozofii. Programowa ateizacja w szkołach publicznych stanowi, według autorów deklaracji, jawny przykład łamania podstawowych praw rodzicielskich w dziedzinie wolności religijnej. Trzeba podkreślić, że deklaracja odważnie staje w obronie wolności rodziny, jej prawa do swobodnego organizowania życia religijnego pod nadzorem rodziców, a także prawa do publicznego wyrażania swoich przekonań religijnych i praktykowania wyznawanej wiary. W społeczeństwie obywatelskim wolność religijna wyraża się w możliwości podjęcia przez rodziców świadomej decyzji o wyborze dla swoich dzieci odpowiedniego typu szkoły (w tym również katolickiej) bez obawy dyskryminacji ze strony państwa. W sposób pośredni deklaracja wyraża prawdę, że rodzina jako wspólnota osób (*communio personarum*) stanowi pierwszą i niezastąpioną szkołę wiary, moralności i cnót społecznych. Myśl ta została rozwinięta i zaprezentowana przez Jana Pawła II w adhortacji *Familiaris consortio* z 1984 roku²².

DH 6

W szóstym punkcie deklaracji jej autorzy podejmują ważną kwestię dotyczącą podmiotów odpowiedzialnych za przestrzeganie praw i obowiązków osoby ludzkiej, w tym także prawa do wolności religijnej. Respektowanie tych praw i obowiązków zostało w deklaracji uznane za wspólne dobro społeczeństwa, polegające na stworzeniu optymalnych warunków integralnego rozwoju ludzi, dzięki którym

²² Zob. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, nr 21, 36, 37, 39, 42.

będą oni mogli osiągnąć upragnioną doskonałość. Choć autorzy deklaracji nie definiują owej doskonałości, to jednak z kontekstu wypowiedzi i w świetle przyjętej antropologii personalistycznej wynika, że chodzi tu o rozwój człowieka zmierzający do osiągnięcia, zarówno w aspekcie indywidualnym, jak i kolektywnym, relatywnej doskonałości intelektualnej, moralnej i bytowej, która umożliwia poczucie wysokiego stopnia osobowego spełnienia, bezpieczeństwa, radości i szczęścia doświadczanych w ramach warunków nieusuwalnego egzystencjalnego wyobcowania.

Zdaniem ojców soborowych prawo do wolności religijnej sprzyja realizacji dobra wspólnego (*bonum commune*) i z tego powodu zasługuje na szczególną troskę ze strony władz cywilnych, Kościoła i innych wspólnot religijnych, a także wszystkich obywateli, proporcjonalnie do przyjętych przez nich zobowiązań wobec dobra wspólnego. Wolność religijna nie jest bowiem żadną fanaberią, lecz należy do zbioru wartości istotnych dla pokojowego współistnienia ludzi, społeczeństw i narodów. Wolność nie dotyczy już bowiem tylko jednostki i państwa, ale odnosi się do samej religii, umożliwiając nowatorskie przejście od tolerancji religijnej (obojętności wobec błędu) do wolności dla religii²³. Szczególne zadanie w tej dziedzinie spoczywa według soborowej deklaracji na władzy publicznej. Powinna ona z racji swej funkcji strzec i wspierać nienaruszalne prawa osoby ludzkiej. Jej obowiązkiem w tym zakresie jest stworzenie możliwie najlepszych warunków również dla rozwoju wolności religijnej wszystkich obywateli, przede wszystkim poprzez ustanawianie i przestrzeganie sprawiedliwych praw. Odpowiedzialna troska władzy cywilnej o dobro wspólne nie powinna ograniczać się jedynie do tolerancji wobec różnych grup religijnych, lecz musi także wyrażać się w pozytywnym wspieraniu życia religijnego jako nośnika i promotora pewnego zbioru wartości ogólnoludzkich, ważnych i potrzebnych do budowania i umacniania

²³ Por. M. Szulakiewicz, *Wolność religijna jako wartość*, „Ethos” 2022, t. 35, nr 4, s. 50.

aksjologicznych podstaw społeczeństwa, do których należy zaliczyć przede wszystkim sprawiedliwość i pokój.

Należy podkreślić, że w omawianym fragmencie deklaracji dochodzi do głosu pozytywna wizja każdej z religii, w której można dostrzec jakąś warstwę uniwersalnych wartości, wynikających z wiary w Boga i uznawania jego woli. Stwierdzenie to jest o tyle ważne, że w okresie przed *Vaticanum II* w kręgach katolickich ocena religii niechrześcijańskich była zasadniczo negatywna, oparta na przekonaniu o ich naturalnym, a niekiedy wręcz demonicznym pochodzeniu, co praktycznie skutkowało rozpowszechnionym twierdzeniem o znikomej wartości lub nawet szkodliwości tychże religii dla dobra społeczeństwa. W konsekwencji w przedsoborowych realiach tolerowanie religii pozachrześcijańskich było jedyną opcją z punktu widzenia katolickiego nauczania, zaś mówienie o ich pozytywnym wpływie na rozwój sprawiedliwości i pokoju w świecie było niemal zupełnie niemożliwe²⁴.

Uwzględniając zróżnicowane konteksty społeczno-kulturowe i historyczno-polityczne, autorzy soborowej deklaracji przywołują sytuację, w której w systemie prawnym tylko jedna wspólnota religijna cieszy się wyjątkową pozycją. W tym przypadku deklaracja postuluje konieczność uznawania i respektowania wolności religijnej również wszystkich pozostałych wspólnot religijnych i poszczególnych osób. Postulat ten wydaje się szczególnie cenny w odniesieniu do krajów, w których z racji historycznych utrzymuje się jeszcze model państwa wyznaniowego, z funkcjonującą w nim religią państwową. Z historycznego doświadczenia wiadomo, że w takim systemie dochodzi do ścisłego związku między daną religią i władzą państwową, co w praktyce skutkuje uzyskaniem przez dominującą religię pewnych przywilejów, najczęściej kosztem dużego uzależnienia od władzy świeckiej.

²⁴ Por. M. Rusecki, *Objawienie Boże podstawą religii*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 2007, t. 2, s. 161.

Ojcowie soborowi przypominają, że troska władzy cywilnej o pozostawanie wolności religijnej musi wyrażać się również w działaniach zmierzających do eliminacji wszelkich przejawów dyskryminacji z powodów religijnych. Obojętność wobec dyskryminacji lub jej aktywne wspieranie przez władze świeckie doprowadziłyby do zniszczenia dobra wspólnego, jakim jest wolność religijna przysługująca w sposób niezbywalny osobom ludzkim na podstawie prawa naturalnego. Ojcowi soborowi nie wahają się nazwać niegodziwymi działania władzy publicznej, która za pomocą terroru zmierza do narzucenia swoim obywatelom lub zakazania im jakiejś religii. Podobnie, przeszkadzanie ludziom w decyzji wstąpienia do danej wspólnoty religijnej lub utrudnianie im jej opuszczenia należy ocenić jako nieuprawnione działania skierowane przeciwko zasadzie wolności religijnej. Szczególnie niebezpieczne i moralnie nieusprawiedliwione pozostaje stosowanie przez państwo przemocy nastawionej na całkowite lub częściowe zniszczenie danej religii w skali globalnej, krajowej lub lokalnej. Takie działania zostały określone w soborowej deklaracji jako niedopuszczalne wykroczenia „przeciwko woli Bożej oraz świętym prawom osoby ludzkiej” (DH 6).

DH 7

Dotychczasowa analiza omawianego dokumentu wykazała, że jego autorzy w pierwszych sześciu punktach skoncentrowali się niemal wyłącznie na ukazaniu istoty wolności religijnej, jej fundamentu, zakresu i podmiotów, a także na uzasadnieniu jej przynależności do katalogu podstawowych praw człowieka. Można było odnieść wrażenie, że są zainteresowani ukazaniem fenomenu wolności religijnej wyłącznie w perspektywie teoretycznej, jako idei umieszczonej w zbiorze abstraktów, poza realną historią i społecznością ludzką.

Dopiero w punkcie siódmym deklaracja prezentuje praktyczne reguły korzystania z prawa do wolności religijnej w sferze społecznej.

Autorzy pragną podkreślić, że prezentowane przez nich prawo człowieka do wolności religijnej nie stanowi rzeczywistości abstrakcyjnej, symbolicznej i czysto konwencjonalnej, nie oznacza wzniosłego i zarazem nigdy nieosiągalnego ideału, ani nie zalicza się do przejawów myślenia życzeniowego. Chociaż posiada status uniwersalnego prawa, to jednak może i faktycznie realizuje się w realnej społeczności ludzkiej. Z tej racji korzystanie z wolności religijnej wymaga przestrzegania pewnych zasad moralnych, które pozwolą jej zachować własną tożsamość i nie sprzeniewierzyć się swojej istocie²⁵. Wolność religijna nigdy nie powinna być traktowana jako niszczycielski żywioł pozbawiony wszelkich ograniczeń. Nie może być interpretowana jako prawo bez obowiązków, jako rzeczywistość niezwiązana z moralnością lub ze swej definicji anomiczna. Wolność, która nie posiada żadnych granic, łatwo staje się destrukcyjna, monstrualna i antyludzka, a nawet ostatecznie zniewalająca, czyli łamiąca prawa innych osób. W ten sposób wolność bez granic paradoksalnie staje się wolnością zniewoloną, dziką i opresyjną, wymagającą wyzwolenia z kajdan amorfizmu i anomii. Z tej racji *Dignitatis humanae* przypomina, że poszczególne osoby oraz zbiorowości ludzkie, korzystając ze słusznego prawa do wolności, muszą nie tylko respektować prawa innych osób i społeczności, lecz także wypełniać wobec nich sprawiedliwe obowiązki i dbać o dobro wspólne. W korzystaniu z różnych form wolności wszyscy ludzie powinni kierować się dwiema podstawowymi zasadami: odpowiedzialnością osobistą i społeczną. Są ponadto wezwani, aby w odniesieniu do każdego człowieka respektować podstawowe wymogi moralne, jakimi są sprawiedliwość i humanitarność.

Autorzy dokumentu mają świadomość rozmaitych nadużyć, a nawet działań przestępczych dokonywanych pod pretekstem wolności religijnej. Dotyczy to sytuacji, w których dochodzi do konfliktu między prawem religijnym a prawem stanowionym w obrębie danego pań-

²⁵ Zob. A. Szostek, *Wolność w służbie miłości w ujęciu Karola Wojtyły*, „Ethos” 2006, nr 4, s. 132–143.

stwa lub między prawem religijnym a prawem naturalnym. W konsekwencji pojawia się niebezpieczna tendencja do tolerowania działań obiektywnie złych pod względem moralnym w imię respektowania nieograniczonego prawa do wolności religijnej oraz promowania ideologii multikulturalizmu²⁶, programowo zabraniającej jakiegokolwiek wartościowania kultur w aspekcie prawdy i moralności. Trzeba jednak przyznać, że rezygnacja z oceny aksjologicznego wymiaru licznych kultur i religii tylko pozornie broni podstawowych wolności osoby ludzkiej do kierowania się wybranym systemem wartości etycznych i religijnych. Tolerowanie bowiem antyhumanitarnych elementów występujących w niektórych kulturach i religiach należy uznać raczej za przejaw obojętności na krzywdę człowieka, jego cierpienie, a nawet śmierć, będące efektem bezwzględного i niesprawiedliwego prawa religijnego²⁷.

Deklaracja podkreśla, że społeczeństwo ma prawo do obrony przed wszelkimi nadużyciami w dziedzinie wolności religijnej, obowiązek zaś skutecznej obrony w tym względzie spoczywa na władzy świeckiej. Zwłaszcza dzisiaj, w dobie zamachowców-samobójców, a także działań terrorystycznych sponsorowanych przez niektóre państwa, praktyczne ograniczanie przez władze wypowiedzi religijnych, które naruszają prawa innych osób i pokój społeczny, jest uzasadnione i pożądane²⁸. Prewencyjne działania odpowiednich władz nie mogą jednak mieć charakteru arbitralnego ani być wyrazem niesprawiedliwego faworyzowania jednej ze stron, lecz muszą uwzględniać kryteria sformułowane na podstawie obiektywnego porządku moralnego. W przeciwnym razie, działania władz spowodują eskalację poczucia krzywdy i przyczynią się do zachwiania porządku publicznego oraz harmonijnej

²⁶ Zob. P. Mazurkiewicz, *Wielokulturowość a multikulturalizm*, „Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła” 2020, nr 24, s. 242–264.

²⁷ Por. J. Hańderek, *Laboratoria przestrzeni kultury. Esej o wielokulturowości miasta*, „Ethos” 2013, nr 4, s. 214–215.

²⁸ Por. S.B. Bevans, J. Gros, *Evangelization and religious freedom: Ad gentes, Dignitatis humanae*, s. 184–185.

koegzystencji wyznawców różnych religii w coraz bardziej pluralistycznych społeczeństwach. Działania władz cywilnych winny zmierzać do wspierania wolności religijnej wszystkich obywateli w celu utrzymania godziwego pokoju, opartego na sprawiedliwości i moralności publicznej. Warto wspomnieć, że podczas obrad soboru Kościoły Europy Wschodniej wyrażały szczególne zaniepokojenie, aby totalitarne rządy komunistyczne nie dokonywały bezprawnego ograniczania religii w imię rzekomej troski o porządek publiczny²⁹.

W kontekście występującego w niektórych krajach, zwłaszcza totalitarnych, dotkliwego ograniczania obywatelom prawa do wolności religijnej przez czynniki państwowe, deklaracja formułuje postulat utrzymania dobrego obyczaju zachowywania wolności integralnej w życiu społeczeństw. Obyczaj ten polega na wielkodusznym przyznawaniu człowiekowi maksimum wolności przy możliwości jej ograniczania tylko w sytuacjach koniecznych i tylko w stopniu absolutnie niezbędnym. Sformułowany przez deklarację postulat maksymalizacji wolności przyznawanej człowiekowi zarówno w aspekcie indywidualnym, jak i zbiorowym w żadnej mierze nie stanowi promocji skrajnego liberalizmu moralnego (libertynizmu), lecz jest wyrazem poparcia dla afirmacji wolności rozumianej jako jedno z podstawowych praw osoby ludzkiej. Biorąc pod uwagę cały wewnętrzny kontekst treściowy deklaracji, a także ówczesny polityczno-historyczny stan świata, nie ma wątpliwości, że ojcowie soborowi w sposób subtelny i aluzyjny stają w obronie narodów i poszczególnych osób, którym władza totalitarna bezpodstawnie odmówiła prawa do wolności religijnej, często stosując wobec nich okrutne prześladowania i różne formy represji.

²⁹ Por. S.B. Bevans, J. Gros, *Evangelization and religious freedom: Ad gentes, Dignitatis humanae*, s. 185.

DH 8

Zakończenie pierwszej części deklaracji poświęconej ukazaniu ogólnej zasady wolności religijnej w świetle naturalnego poznania ludzkiego (*in lumine rationis*) stanowi ósmy punkt. Ojcowie soborowi mają świadomość, że współczesne zmiany kulturowe przyczyniły się do oświeceniowej, indywidualistycznej interpretacji wolności, która nierzadko prowokuje zachowania antyspołeczne³⁰. W syntetyczny sposób przypominają o istnieniu dwóch skrajności w podejściu do kwestii wolności religijnej. Pierwsza z nich polega na celowym, metodycznym i siłowym pozbawianiu ludzi możliwości postępowania według własnej woli. Druga zaś wyraża się w anarchistycznym odrzucaniu wszelkich zależności, autorytetów i zasad posłuszeństwa w imię źle rozumianej wolności. Obydwie wskazane skrajności spotykają się niemal w identycznych konkluzjach, zgodnie z łacińską sentencją *extrema se tangunt*. Zarówno siłowe ograniczanie wolnej woli człowieka, jak i promowanie anarchistycznej koncepcji woli prowadzi ostatecznie do tego samego – do zniszczenia wolności jako istotnej wartości umożliwiającej rozwój człowieka i tworzonej przez niego kultury.

W obliczu wspomnianych niebezpieczeństw ojcowie soborowi apelują do wszystkich ludzi *bonae voluntatis*, a zwłaszcza do wychowawców, aby formowali ludzi umiejących w praktyce połączyć umiłowanie autentycznej wolności z posłuszeństwem wobec prawowitej władzy. Autorzy deklaracji wypowiadają się w tym punkcie w tonie zbliżonym do formy uroczystego przesłania. Wzywają wszystkich ludzi do wychowywania osób, które będą zdolne rozwiązywać najtrudniejsze problemy w świetle prawdy i działać w poczuciu odpowiedzialności. Istotnymi punktami odniesienia w procesie wychowania do wolności są prawda i sprawiedliwość oraz umiejętność współpracy³¹.

³⁰ Por. S.B. Bevans, J. Gros, *Evangelization and religious freedom: Ad gentes, Dignitatis humanae*, s. 185.

³¹ Por. S.B. Bevans, J. Gros, *Evangelization and religious freedom: Ad gentes, Dignitatis humanae*, s. 186.

Warto podkreślić, że pierwsza część deklaracji kończy się dobitnym stwierdzeniem, że wolność religijna odgrywa ważną rolę w tworzeniu dobrze zorganizowanego współczesnego społeczeństwa. Płynnie stąd wniosek, że władza państwowa nie może być obojętna wobec fundamentalnego prawa człowieka do wolności³². W świetle *Dignitas humanae* wolność religijna nie jest czymś statycznym, neutralnym, swoistą „sztuką dla sztuki”, lecz stanowi realność dynamiczną, z definicji zaangażowaną, kreatywną i nastawioną na przemianę świata. Jej misją jest służyć i prowadzić ludzi do wypełniania swoich społecznych obowiązków w poczuciu wielkiej odpowiedzialności. Wyeksponowany w ostatnim zdaniu związek wolności z odpowiedzialnością wskazuje na głęboko personalistyczny sposób myślenia o człowieku, religii i przyszłości świata. Soborowa deklaracja pragnie definitywnie rozbić narosłe przez wieki niesprawiedliwe stereotypy o destrukcyjnym wpływie wolności religijnej w krajach tradycyjnie katolickich, rodzącym rzekomo szkodliwy religijny relatywizm, indyferentyzm i pluralizm. Wyraźne przyznanie wolności religijnej pozytywnej misji w kształtowaniu odpowiedzialnych wyborów w zróżnicowanych światopoglądowo społeczeństwach stanowi bez wątpienia przełom w kościelnym spojrzeniu na tę niezwykle trudną i delikatną kwestię, jaką jest relacja między prawdą i wolnością.

3. CZĘŚĆ DRUGA: WOLNOŚĆ RELIGIJNA W ŚWIETLE OBJAWIENIA (9–14)

DH 9

Drugą część deklaracji, poświęconą refleksji nad wolnością religijną w świetle objawienia Bożego (*in lumine revelationis*), otwiera punkt dziewiąty. W przeciwieństwie do pierwszej, zawiera ona znacznie wię-

³² Por. P. Pavan, *Declaration on Religious Freedom*, s. 77.

cej odniesień do Pisma świętego, dziedzictwa Ojców Kościoła oraz współczesnego nauczania papieskiego. Choć w niektórych fragmentach obfitość biblijnych cytatów może utrudniać czytelnikowi lekturę tekstu, to jednak trzeba uczciwie stwierdzić, że autorzy dbają o klarowność przekazu, formułując w każdym punkcie konkretną, możliwie precyzyjną i zwartą wypowiedź doktrynalną lub teologiczną. Dzięki konsekwentnie zastosowanej metodzie pozytywnej druga część dokumentu charakteryzuje się większą narracyjnością niż pierwsza.

Ojcowie soborowi po raz kolejny przypominają o fundamencie wolności religijnej, jakim jest godność osoby ludzkiej (*dignitas humanae personae*). Podkreślają, że wolność religijna jest niezbywalnym prawem każdego człowieka i zarazem wymogiem płynącym z respektowania tejże godności. Wskazują również na pozytywne znaczenie wielowiekowego doświadczenia historycznego, które pozwoliło ludzkiemu rozumowi pełniej rozpoznać i uznać wymagania płynące z konieczności poszanowania osobowej godności człowieka, a także docenić ich wartość dla budowania społeczeństw zdolnych do życia w pokoju i jedności, zgodnie z przyjmowaną zasadą pojednanej różnorodności (*unitas in diversitate*).

Przywołana w tym punkcie perspektywa historyczna stanowi dla kościelnej refleksji religijnej ważne miejsce poznania teologicznego (*locus theologicus*). Pozwala nie tylko dostrzec sam rozwój myśli na temat treści Objawienia Bożego, lecz także uchwycić historycznie zmienne czynniki kulturowe, społeczne i polityczne wpływające na kierunki tegoż rozwoju. Historia (powszechna i kościelna), zaliczana w ramach topiki teologicznej do źródeł zobiektywizowanych podstawowych, umożliwia głębsze rozumienie treści Objawienia poprzez akceptację właściwie rozumianej zasady zdrowego relatywizmu³³. Bez odpowiedzialnej i dokonanej w jedności z *Magisterium Ecclesiae* relatywizacji niektórych dotychczasowych interpretacji danej prawdy wiary, nie

³³ Por. S. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wydawnictwo TUM, Wrocław 2002, s. 148–150.

byłby możliwy żaden rozwój w historycznym procesie coraz głębszego rozumienia Objawienia w kontekście zachodzących przemian społecznych, religijnych, kulturowych i politycznych. Absolutyzacja szaty słownej dogmatów lub wybranych teologicznych interpretacji skutkowałaby swoistym uwięzieniem prawdy wiary w okowach dawnej terminologii, bardziej odpowiadającej ludziom minionych wieków niż umysłowości współczesnego człowieka. Poszukiwanie nowego sposobu wyrażenia niezmiennej prawdy objawionej nie powinno pociągać za sobą odrzucenia owej prawdy jako takiej. Należy raczej umożliwić jej odpowiedzialną aktualizację, czyli pozwolić na nowo i pełniej wybrzmieć danej prawdzie objawionej w realiach współczesności, w kontekście dzisiejszych „znaków czasu” i w sposób zrozumiały dla ludzi naszej epoki. Zarówno negacja historycznego i rozwojowego wymiaru Objawienia, jak i kwestionowanie kościelnego prawa do nowych interpretacji prowadzi w rezultacie do osłabienia wiarygodności przekazu prawd objawionych oraz nadwyrężenia/zerwania dialogu między Kościołem i współczesnym człowiekiem. Całkowicie ahisteryczne lub jedynie synchroniczne ujmowanie prawd wiary nie uwzględnia w należyty sposób interpretującej Tradycji Kościoła, sprowadzając ją do poziomu bezrefleksyjnego, mechanicznego powtarzania utartych formuł, z pominięciem istotnej funkcji aktualizującej.

Trzeba przyznać, że przyjęcie przez deklarację historycznej perspektywy w spojrzeniu na wartość wolności religijnej, w sposób pośredni, lecz wystarczająco jasny, zachęca Kościół do uwzględniania w swym nauczaniu nie tylko zasady ciągłości eklezjalnego nauczania (hermeneutyki kontynuacji), lecz również zasady rozwoju (ewolucji) dogmatów. Polega on na stopniowym pogłębieniu rozumienia sensu prawdy objawionej dokonującym się w ciągu dziejów. Rozwój ten nie zmienia samej substancji (rdzenia) dogmatu, lecz dotyczy modyfikacji zachodzących na poziomie szaty językowej i sposobu pojmowania jego treści. Efektem zjawiska rozwoju dogmatu jest coraz większa precyzacja języka teologicznego i coraz głębsze wnikanie w treść prawd objawio-

nych. Do czynników rozwoju dogmatów zalicza się przede wszystkim wewnątrzkościelną, aktualizującą aktywność Ducha Świętego jako Boskiego Interpretatora Objawienia, nadprzyrodzony zmysł wiary (*sensus fidei*), znaki czasu (*signa temporis*), działalność *Magisterium Ecclesiae*, kontekstualne reinterpretacje teologiczne, wreszcie zjawisko herezji, które zmuszają Kościół do głębszej refleksji teologicznej³⁴.

Po przypomnieniu istotnego związku nauki o wolności religijnej z godnością osoby ludzkiej ojcowie soborowi wskazali na drugie jej źródło, jakim jest objawienie Boże. Z racji swego transcendentnego autorytetu pozostaje ono dla chrześcijan szczególnie mocnym uzasadnieniem oraz zobowiązaniem do przestrzegania prawa każdej ludzkiej osoby do wolności religijnej. Autorzy deklaracji uczciwie przyznają, że Objawienie „nie formułuje wyraźnie prawa do wolności od zewnętrznego przymusu w sprawach religijnych” (DH 9). Fakt ten nie oznacza jednak zupełnego braku biblijnych podstaw prawa do wolności religijnej. Wskazuje raczej na skomplikowany i bardziej oddolny sposób dochodzenia do jej afirmacji (od doświadczenia do Objawienia). Kościelna doktryna o wolności religijnej z pewnością nie została wydedukowana z Pisma Świętego w ramach „chłodnego”, czysto teoretycznego rozumowania. Jest pogłębioną odpowiedzią, sformułowaną w świetle Bożego objawienia na zasadnicze pytania współczesności dotyczące sumienia, wolności, religii, osoby ludzkiej, Kościoła, wspólnot wyznaniowych i społeczeństw. Pozostaje w ścisłym związku z Biblią, która nie jest traktowana jako arsenał gotowych argumentów w apologetycznych polemikach, lecz jako klucz hermeneutyczny umożliwiający Kościołowi ponowne zrozumienie swej tożsamości i misji w aktualnej, nowej sytuacji kulturowej i społecznej. Doktryna o wolności religijnej jest zakorzeniona w Bożym objawieniu, stanowi owoc długiego i coraz głębszego namysłu nad

³⁴ Zob. A. Czaja, *Rozwój dogmatów* [w:] *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, M. Rusecki (red.), Wydawnictwo „M”, Lublin-Kraków 2002, s. 1051–1054.

znaczeniem jego treści dla współczesnych ludzi szczególnie wrażliwych na kwestie praw człowieka³⁵.

Według autorów deklaracji objawienie Boże potwierdza zarówno wartość osobowej godności człowieka, jak i szacunek Chrystusa do ludzkiej wolności w kwestii decyzji dotyczącej obowiązku uwierzenia Słowu Bożemu. Chociaż wiara rozumiana w aspekcie podmiotowym zakłada rozumne posłuszeństwo wobec Objawiającego się Boga, to jednak owo posłuszeństwo w żadnym stopniu nie zmusza człowieka do spełnienia aktu wiary z pominięciem lub wbrew autonomicznej decyzji jego wolnej woli. Objawienie Boże ujmowane integralnie stanowi dla chrześcijan niezbędny punkt odniesienia w procesie właściwego podejmowania i realizacji decyzji dotyczących wszystkich ich działań, które winny być spełniane w duchu prawdziwych uczniów i uczennic Chrystusa, inaczej mówiąc, zgodnie z etosem Królestwa Bożego.

Całość rozważań zaprezentowanych w dziewiątym punkcie deklaracji kulminuje w ostatnim zdaniu: „Przede wszystkim wolność religijna w społeczeństwie pozostaje w pełnej zgodzie z wolnością aktu wiary chrześcijańskiej” (DH 9). Wypowiedź ta stanowi syntezę katolickiej eleuterologii (nauki o wolności), podkreślając konieczność zgodności między społecznym i osobistym wymiarem wolności religijnej. Wskazuje, że u podstaw wolności religijnej w społeczeństwie musi leżeć wolny akt wiary, rozumiany jako w pełni osobowa relacja człowieka z Bogiem, jako realna i dobrowolna więź oparta na prawdzie, dobru i zaufaniu. Próba urzeczywistniania wolności religijnej w wymiarze społecznym, przy jednoczesnym tłumieniu wolnego wewnętrznego aktu wiary człowieka, prowadzi do konstruowania wolności fasadowej, deklaratywnej, ideologicznie zakłamanej i ostatecznie pozornej. Tego typu farsa wolności religijnej jest charakterystyczna dla ustrojów totalitarnych, w których propagandowe kłamstwo zmierza do odebrania słowom ich prawdziwych znaczeń. W konsekwencji, w totalitarnej semantyce wolność religijna oznacza perfidną walkę z religią, roz-

³⁵ Por. P. Gamberini, *Dignitatis humanae. Commento*, s. 667–669.

dział Kościoła od państwa – totalną inwigilację i niszczenie wspólnot religijnych, walka o pokój oznacza eskalację zbrojeń (zimną wojnę), a internacjonalizm – militarny, polityczny i gospodarczy podbój narodów³⁶.

Warto zauważyć, że istnieje jeszcze inny wariant braku jedności między wiarą osobistą a wolnością w aspekcie społecznym. Brutalne niszczenie wolności religijnej w sferze publicznej może paradoksalnie wzmocnić poczucie wolności wewnętrznej, przeżywanej w wymiarze najbardziej osobistym i metafizycznym³⁷. Doświadczyli tego męczennicy zarówno czasu II wojny światowej (m.in. św. o. Maksymilian Kolbe, św. o. Tytus Brandsma, bł. ks. Emilian Kowcz, bł. Rodzina Ulmów), jak i okresu komunistycznego (m.in. bł. ks. Jerzy Popiełuszko, bł. ks. Michał Rapacz, bł. bp Grzegorz Chomyszyn). Dialektyczne (w sensie biegunowym) ujęcie wolności religijnej pozwala zachować nadzieję na zwycięstwo wewnętrznej wolności nawet w najbardziej mrocznych czasach zniewolenia politycznego. Przymus zewnętrzny nie musi niweczyć wolności ducha, sumienia i myśli, która pokonując zniewolenie narzucane siłą i terrorem może przyczynić się do odnowienia pełnej zgodności między osobistą wiarą i wolnością religijną w prawdziwie wyzwolonych społeczeństwach.

DH 10

Kwestia dobrowolności aktu wiary jest przedmiotem refleksji w dziesiątym punkcie deklaracji. Nawiązując do licznych wypowiedzi zaczerpniętych z Tradycji Kościoła, ojcowie soborowi kładą nacisk na potrzebę wolnego i rozumnego posłuszeństwa wiary jako właściwej i godnej człowieka odpowiedzi danej objawiającemu się Bogu, który pragnie nawiązać z ludźmi relację w duchu prawdziwie ojcowskiej

³⁶ Zob. J. Bralczyk, *O języku polskiej propagandy politycznej lat siedemdziesiątych*, Warszawa 2001.

³⁷ Por. K. Wojtyła, *Odnowa Kościoła i świata. Refleksje soborowe*, wybór i oprac. A. Dobrzyński, Fundacja Jana Pawła II, Rzym 2014, s. 218.

miłości skierowanej do dzieci. W relacji miłosnej obowiązuje logika bezinteresownego daru ofiarowanego na sposób całkowicie wolny. Nie ma w niej miejsca na przymus czy jakiegokolwiek zniewolenie. Z tej racji odpowiedź wiary ze strony człowieka musi być całkowicie dobrowolna: „nikogo więc wbrew jego woli nie wolno do przyjęcia wiary przymuszać” (DH 10). Każdy rodzaj przymusu wywierany na człowieka w sprawach religijnych pozostaje w sprzeczności z samą istotą wiary. Ten słuszny pogląd w lapidarny sposób wyraził już Tertulian (zm. ok. 220): „nie jest sprawą religii przymuszanie do religii” (*nec religionis est cogere religionem*). Zasada ta niestety nie zawsze była przestrzegana w ciągu wieków zarówno przez chrześcijaństwo, jak i inne religie, za co podczas Jubileuszu 2000 roku w uroczystej formie przeprosił papież Jan Paweł II³⁸. Patrząc z perspektywy historii, nie można już dziś mieć wątpliwości, że w środowisku uznającym prawo człowieka do wolności religijnej akt wiary może dokonać się w sposób najbardziej odpowiadający godności osoby ludzkiej³⁹.

W omawianym numerze deklaracji ukazano w sposób syntetyczny anatomie aktu wiary w rozumieniu chrześcijańskim. Tekst przypomina, że każdy człowiek odkupiony przez jedynego Zbawiciela Jezusa Chrystusa został powołany do stanu przybranego synostwa. Autorzy deklaracji podkreślają prymat Bożego działania w wydarzeniu Objawienia i w całej historii zbawienia. Bóg jako pierwszy wychodzi naprzeciw człowiekowi, który może zbliżyć się do Niego tylko dzięki temu, że jest w misteryjny i łaskawy sposób pociągany przez Ojca. Radykalny prymat zbawczego działania Boga nie oznacza jednak zupełnie pasywnej postawy człowieka. Boży dar łaski domaga się odpowiedzi w przestrzeni ambiwalentnej ludzkiej wolności, w obliczu której możemy pokornie wyznać: „Jestem pewien, że Bóg mnie odkrył,

³⁸ G. Ravasi, *Wolność ocalona. Rdzeń chrześcijańskiej antropologii* [w:] *Wolność ocalona. Chrześcijańskie światło na ludzkich drogach*, T. Adamczyk (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2016 s. 31–32.

³⁹ Por. P. Pavan, *Declaration on Religious Freedom*, s. 78.

ale nie jestem pewien, czy ja odkryłem Boga. Wiara jest darem, ale zarazem zdobyczą⁴⁰. Deklaracja podkreśla, że ludzie jako odkupione dzieci Boże, włączone w jedyne, odwieczne i naturalne synostwo Chrystusa, mogą osobiście powierzyć siebie objawiającemu się Bogu, okazując Mu posłuszeństwo wiary. Nie ma ono jednak nic wspólnego z mentalnością niewolników, lecz jest wyrazem całkowitego powierzenia się Boskiemu Ojcu ludzi będących dziećmi Bożymi. Ten akt powierzenia ma charakter w pełni osobowy, dokonuje się w atmosferze bezgranicznego zaufania oraz stanowi wyraz rozumnego i wolnego posłuszeństwa wiary. Rozumność i wolność należą bowiem do istoty aktu chrześcijańskiej wiary posiadającej wymiar głęboko personalistyczny. Usunięcie elementów racjonalności i wolności z ludzkiego aktu wiary doprowadziłoby do powstania błędnych koncepcji fideistycznych, gnostyckich i/lub deterministycznych⁴¹. Byłoby więc zniszczeniem wiary, do której zdolny jest tylko człowiek jako osoba. Syntetycznie przedstawiona w deklaracji struktura aktu wiary zachowuje poprawność teologiczną i wymaganą precyzję. Trzeba jednak przyznać, że pewnym mankamentem tej lakonicznej prezentacji jest brak jakiegokolwiek odniesienia do roli Ducha Świętego zarówno w genezie, jak i rozwoju aktu wiary, stanowiącego wolną i rozumną odpowiedź na Boże objawienie.

Należy z pewnością docenić fakt, że ojcowie soborowi podkreślają praktyczne i pozytywne znaczenie zasady wolności religijnej. Wyraża się ono w tym, że wolność w dziedzinie religii w dużym stopniu przyczynia się do zbudowania relacji międzyludzkich sprzyjających możliwości dokonywania prawdziwie wolnych wyborów. Wykreowanie

⁴⁰ D. Turollo, *Misterium czasu*, B. Żurowska (tłum.), Wydawnictwo Bratni Zew, Kraków 2000, s. 20, 49–50. Cyt. za G. Ravasi, *Wolność ocalona. Rdzeń chrześcijańskiej antropologii* [w:] *Wolność ocalona. Chrześcijańskie światło na ludzkich drogach*, T. Adamczyk (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2016 s. 32–33.

⁴¹ Więcej na temat irracjonalnych form teizmu zob. G. Ragan, *Wpływ gnostycyzmu i fideizmu na przekaz wiary i kształtowanie życia religijnego*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2018, t. 26, nr 2, s. 197–214.

przestrzeni bezpiecznej wolności umożliwia ludziom podejmowanie decyzji zgodnych z ich sumieniem, bez lęku zarówno przed narzucaniem poglądów religijnych, jak i zabranianiem ich przyjmowania. Prawnie gwarantowana i stale umacniana w społeczeństwie przestrzeń wolności sprawia, że „ludzie mogą być bez przeszkód zachęceni do przyjęcia wiary chrześcijańskiej, dobrowolnie ją przyjmować i całym swoim życiem czynnie ją wyznawać” (DH 10). W tej wypowiedzi autorzy deklaracji zdecydowanie bronią nie tylko prawa ludzi do wolnego wyboru religii, ale także prawa ludzi/wspólnot do swobodnego głoszenia poglądów religijnych, wzywania do przyjęcia głoszonego orędzia religijnego, rozpowszechniania w godziwy sposób przyjętej doktryny i dawania świadectwa religijnego stylu życia. Warto zwrócić uwagę, że na określenie sposobu realizacji misyjnych zadań przez różne wspólnoty religijne ojcowie soborowi preferują użycie czasownika „zachęcać”, który z racji swych pozytywnych konotacji bardziej odpowiada istocie religijnych misji respektujących wolność sumienia niż kiedyś powszechnie stosowany czasownik „nawracać”, obarczony dziś niestety negatywnymi skojarzeniami (nawracanie pogan „ogniem i mieczem”).

DH 11

W jedenastym punkcie deklaracji, najdłuższym w całym dokumencie, mamy do czynienia przede wszystkim z kwestią celu i obowiązywalności Bożego wezwania skierowanego do człowieka żyjącego w nurcie historii i kształtowanego przez rozmaite czynniki kulturowe, społeczne i polityczne. Refleksja została sformułowana wyraźnie w kluczu chrystologicznym. Zmierza ona do wykazania na podstawie świadectw Nowego Testamentu, że Chrystus stanowi doskonałą ikonę prawdziwej wolności, harmonijnie łączącą Bożą prawdę z poszanowaniem wolnej woli człowieka. Ukazany przez ojców soborowych biblijny portret Chrystusa i jego apostołów jako heroldów wolności

w Duchu Świętym może nadal inspirować i utwierdzać współczesny Kościół w przekonaniu o możliwości i potrzebie głoszenia obiektywnej prawdy religijnej, z uwzględnieniem prawa człowieka do kierowania się głosem własnego sumienia. Ostatecznie bowiem prawda nie sprzeciwia się wolności, a wolność nie zagraża prawdzie.

Autorzy deklaracji przypominają, że celem Bożego wezwania jest zaproszenie ludzi do służenia Stwórcy „w duchu i prawdzie” (J 4,24). Ojcowie soborowi już w pierwszym zdaniu komentowanego punktu stanowczo stwierdzają, że „wezwanie to wiąże ich [ludzi] w sumieniu, ale nie zmusza” (DH 11). Uzasadnieniem takiego podejścia jest wola samego Boga, który w najwyższym stopniu respektuje godność osoby ludzkiej, zdolnej do kierowania się „własnym rozeznaniem i do korzystania z wolności” (DH 11). Tak zdefiniowana wola Boża została objawiona w Jezusie Chrystusie, w którym Ojciec „w doskonały sposób ukazał siebie samego i swoje zamierzenia” (DH 11). Postawa Chrystusa ma dla Kościoła, a pośrednio dla całej ludzkości, charakter paradygmatyczny. Zbawcza działalność Mesjasza była nastawiona na wzbudzenie wiary wśród słuchaczy i świadków cudów dokonywanych przez Niego. Nie można też pominąć osobistych cech Jezusa, takich jak łagodność, pokora, cierpliwość i gościnność, które rozpatrywane w perspektywie antropologiczno-soteriologicznej stanowiły czynniki sprzyjające budowaniu głęboko osobowej relacji między ludźmi i Zbawicielem, pozbawionej wszelkich znamion przymusu, presji lub szantażu, opartej zaś na pełnej wolności i wzajemnym zaufaniu.

Autorzy deklaracji przywołują wydarzenia z życia Jezusa, które potwierdzają, że podczas publicznej działalności nie stosował żadnych środków przymusu ani opresji. Nawet w wypowiedziach noszących cechy surowych napomnień Chrystus nie wymierzał kary, nie poniżał i nie zastraszał grzeszników, lecz odwoływał się do Bożej cierpliwości, do dnia sądu Bożego, do idei Boskiej sprawiedliwości i eschatologicznej zapłaty za czyny popełnione na ziemi. O definitywnym odrzuceniu przemocy jako niegodnego sposobu realizacji religijnej misji

świadczy to, że Jezus nie chciał być mesjaszem politycznym, rewolucyjnym lub buntowniczym, lecz preferując tytuł Syna Człowieczego wybrał drogę pokornej służby, ofiarowania swego życia za życie świata, unżenia, miłosierdzia, współczucia, pokoju i przebaczenia⁴².

Soborowa deklaracja przypomina, że apogeum objawienia największej miłości nastąpiło na krzyżu, na którym Chrystus złożył doskonałą ofiarę pojednania. Przyniosła ona odkupienie i prawdziwą wolność. Chrystus w wyjątkowy i niepowtarzalny sposób dał świadectwo prawdzie, ale nigdy nie chciał jej narzucać siłą. Wyraźnie nauczał, że Królestwo Boże nie potrzebuje obrony militarnej, lecz broni się siłą prawdy, słuchanej, przyjmowanej i głoszonej na sposób wiarygodnego świadectwa. Zbawcze oddziaływanie Chrystusa na całą ludzkość nie polega na siłowym lub podstępny pozyskiwaniu zwolenników, lecz dokonuje się mocą miłości objawionej na krzyżu, dzięki której wywyższony Pan wciąż pociąga wszystkich ku sobie.

Ojcowie soborowi podkreślają, że zbawcza praktyka Chrystusa znalazła swoją kontynuację w ewangelizacyjnej działalności apostołów i uczniów. Swoją misję głoszenia Dobrej Nowiny o Chrystusie realizowali oni poprzez stosowanie ewangelicznych metod, wolnych od podstępu, manipulacji i przemocy. Wierząc w zbawczą i wyzwalającą moc Słowa Bożego, odważnie głosili wolę Boga, który pragnie, aby „wszyscy ludzie byli zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2,4). Pierwsi chrześcijanie potrafili połączyć ukazywanie uniwersalnej zbawczej woli Boga z szacunkiem wobec tych, którzy z powodu słabości trwali w błędzie, odrzucali prawdę objawioną lub nie byli w stanie sprostać jej wymaganiom. Uznawali obowiązek bycia posłusznym własnemu sumieniu, przywołując prawdę o Bożym sądzie, na którym każdy człowiek zda sprawę z własnych uczynków, decyzji i poglądów. Odrzucali wszelkie ludzkie środki przymusu, perswazji lub agitacji, ponieważ wierzyli w zbawczą moc Ewangelii, skutecznie

⁴² Por. S.B. Bevans, J. Gros, *Evangelization and religious freedom: Ad gentes, Dignitatis humanae*, s. 187.

niszczącą wszelkie potęgi wrogie Bogu. Chociaż uznawali boskie pochodzenie prawowitej władzy i wzywali do lojalnego wywiązywania się z obywatelskich zobowiązań podatkowych wobec państwa, to jednak mieli w sobie dość odwagi, aby przeciwstawić się tym wszystkim decyzjom władzy świeckiej, które były sprzeczne z wolą Boga. Swój sprzeciw uzasadniali słowami: „Bardziej trzeba słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5,29).

Głosząc prymat prawa Bożego (nie kościelnego) nad prawem stanowionym, pierwsi chrześcijanie w żadnym wypadku nie dążyli do stworzenia państwa wyznaniowego, lecz wskazywali jedynie na konieczność respektowania podstawowych praw osoby ludzkiej gwarantowanych przez prawo Boże jako kryterium sprawiedliwości prawa stanowionego przez instytucje ludzkie. Dzięki temu pobudzili kolejne generacje chrześcijan do głębszej refleksji nad problemem obywatelskiego posłuszeństwa wobec prawa stanowionego w sytuacji, kiedy pozostaje ono ewidentnie sprzeczne z naturalnym prawem moralnym. Historia Kościoła potwierdza, że liczni męczennicy kierowali się zasadą wierności prawu Bożemu w stopniu heroicznym, oddając swoje życie za wiarę w czasach okrutnych prześladowań. Zachowali i potwierdzili w ten sposób wewnętrzną wolność sumienia w sprawach wiary i religii, mimo zewnętrznych czynników opresji, przymusu i tortur. Konsekwentnie kierowali się zasadą prymatu sumienia przed nakazami władzy cywilnej. Męczennicy, którzy oddali życie w obronie wiary chrześcijańskiej, stanowią dla Kościoła wciąż aktualny przykład wierności, męstwa oraz umiłowania prawdy i wolności religijnej na wzór Chrystusa⁴³.

⁴³ Por. R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae*, s. 191.

DH 12

Krótki tekst zawarty w dwunastym punkcie deklaracji, składający się tylko z dwóch zwartych akapitów, ma na celu potwierdzenie zgodności kościelnej nauki o wolności religijnej zarówno z godnością ludzką, jak i objawieniem Bożym. Dokonana przez Kościół afirmacja i promocja wolności religijnej nie powinna być traktowana jako rozpowszechnianie fałszywych koncepcji indyferentyzmu i egalitaryzmu religijnego oraz relatywizmu poznawczego i moralnego.

Byłoby nieuczciwością zarzucanie Kościołowi dążenia do stworzenia jednej synkretycznej religii światowej opartej na zasadzie absolutnej dowolności w łączeniu zróżnicowanych, a nawet sprzecznych idei religijnych, zgodnie z postmodernistycznym sloganem *anything goes* (z ang. wszystko ujdzie). Nie ma też żadnych obiektywnych powodów, aby promocję wolności religijnej potraktować jako zgodę na zacieranie różnicy między prawdą a fałszem, ortodoksją i herezją, dobrem i złem. Autorzy deklaracji otwarcie przyznają, że w niektórych epokach praktyka Kościoła w odniesieniu do wolności sumienia nie tylko nie zgadzała się z wymogami Ewangelii, lecz niekiedy była im wprost przeciwna⁴⁴. Już samo potwierdzenie tego faktu należy uznać za przejaw pokory i odwagi ojców soborowych w kontekście panującego jeszcze wówczas triumfalizmu eklezjalnego. Występująca czasami sprzeczność między błędną praktyką a nieomylną doktryną Kościoła ma swe uzasadnienie w dychotomicznym myśleniu eklezjologicznym, które podkreśla nieusuwalną różnicę między świętością Kościoła jako zbawczej instytucji a grzesznością jego członków, co pozwala słusznie nazwać wspólnotę wierzących w Chrystusa „świętym Kościołem grzeszników”. Mimo faktycznych zaniedbań i błędów ze strony Kościoła, sygnalizowanych w deklaracji w sposób bardzo ogólny, ojcowie

⁴⁴ M.in. Dekret Gracjana, 27. kanon Soboru Laterańskiego III (), 3. kanon Soboru laterańskiego IV (1215), bulla papieska Innocentego IV (1252) *Ad extirpanda*, bulla Innocentego III *Summis desiderantes affectibus* (1484) zawierały uzasadnienie stosowania przez Kościół katolicki przymusu wobec heretyków i czarownic.

soborowi z naciskiem podkreślają, że „zawsze jednak trwała w Kościele nauka, że nikogo nie wolno przymuszać do wiary” (DH 12). Chociaż deklaracja nie podaje konkretnych przykładów, to w kontekście wciąż żywych dyskusji warto przypomnieć, że nauczanie Kościoła od czasów św. Augustyna poprzez epokę św. Tomasza z Akwinu aż do XX w. wyraźnie podkreślało, że Bóg nie zmusza człowieka ani do wiary, ani do sprawiedliwego postępowania. Zwłaszcza papieże: Leon XIII w encyklice *Libertas praestantissimum* (1888) oraz Pius XII w encyklice *Mystici corporis Christi* (1943), zdecydowanie odrzucali wszelką przemoc i przymus w szerzeniu oraz przyjmowaniu wiary chrześcijańskiej⁴⁵.

Należy z pewnością docenić troskę autorów dokumentu o precyzyjne odróżnienie normy od wypaczenia, istoty od przypadłości, działań intencjonalnych od akcydentalnych. Zwłaszcza dzisiaj, w kontekście typowego dla nurtu nowego ateizmu oskarżania religii jako takich o programowe generowanie konfliktów i przemocy, porządkowanie pojęć i demaskowanie ideologicznych manipulacji w zakresie myślenia o istocie i genezie religii, może przyczynić się do eliminacji fałszywych zarzutów pod adresem ludzi religijnych jako osób rzekomo z definicji nietolerancyjnych, agresywnych, fanatycznych i przeciwnych wolności. Błędy i nadużycia pojawiające się niekiedy w szeroko rozumianych praktykach religijnych nie muszą automatycznie świadczyć o antyhumanitarnej istocie samej religii, lecz mogą i faktycznie często są przejawem niedopuszczalnych wypaczeń i dewiacji, będących efektem sprzeniewierzenia się istocie religii i mających swoje przyczyny w czynnikach kulturowych, politycznych, społecznych i wychowawczych. Chociaż nieusuwalna rozbieżność między religijnym ideałem a jego praktycznym urzeczywistnieniem w historii ludzkości nie może w żaden sposób stanowić pretekstu do usprawiedliwiania ewentualnych przestępstw motywowanych religijnie, to jednak świadomość różnicy między normą a wypaczeniem chroni przed łatwym

⁴⁵ Por. P. Gamberini, *Dignitatis humanae. Commento*, s. 680–681.

przyjmowaniem rozmaitych utopii⁴⁶, w których wizja świata całkowicie pozbawionego religii zostaje apriorycznie utożsamiona ze stanem idealnej szczęśliwości.

W drugim akapicie dwunastego punktu deklaracji ojcowie soborowi jednoznacznie wykazują, że aktualne nauczanie Kościoła o pozytywnym znaczeniu i potrzebie promowania wolności religijnej nie pojawia się przypadkowo lub pod wpływem mocnej presji czynników pozakościelnych. Jest ono raczej owocem długiego procesu dojrzewania eklesjalnej świadomości dotyczącej istoty i zakresu wolności religijnej, której idea była od samego początku obecna w ewangelicznym przesłaniu. Ojcowie soborowi, zapewne wyczuwając pewien opór wobec zasady wolności religijnej w niektórych kręgach kościelnych, pragną zapewnić, że ogłaszana w deklaracji nauka nie stanowi arbitralnej implementacji idei całkowicie zewnętrznych wobec Objawienia, nieobecnych w nim lub nawet sprzecznych w wolą Bożą. Nauka *Vaticanum II* nie wprowadza zatem do Tradycji Kościoła obcych elementów, treści nowinkarskich lub idei zapożyczonych z filozofii politycznej czasów odrodzenia i oświecenia. Wolność religijna nie została więc dowolnie wymyślona przez Kościół, lecz odkryta w bogatym skarbcu Objawienia, na nowo zrozumiana, afirmowana i proklamowana⁴⁷. Dzięki Bożemu Objawieniu w ciągu historii ludzie stopniowo zaczęli sobie coraz bardziej zdawać sprawę ze znaczenia godności osoby ludzkiej, która również w sprawach religijnych powinna cieszyć się należną wolnością⁴⁸.

W skondensowanym treściowo i strukturalnie rozbudowanym zdaniu tworzącym cały drugi akapit, ojcowie soborowi zdają się bronić przed niesłusznym zarzutem deformacji lub zdrady Bożego objawienia. Jednoznacznie wskazują na ewangeliczną genezę pojęcia wolności

⁴⁶ Zob. Ch. Hitchens, *Bóg nie jest wielki. Jak religia wszystko zatruwa*, Sonia Draga, Katowice 2021; S. Harris, *Koniec wiary. Religia, terror i przyszłość rozumu*, D. Jamrozowicz (tłum.), Wydawnictwo Stapis, Katowice 2022.

⁴⁷ Por. R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae*, s. 191–192.

⁴⁸ Por. M. Jaworski, *Wprowadzenie do deklaracji o wolności religijnej*, s. 407.

religijnej, której świadomość wzrastała stopniowo w długiej perspektywie historycznej. Idea wolności religijnej, objawiona w ewangelicznym przesłaniu, skutecznie oddziaływała w ciągu dziejów na umysły ludzkie, kształtując w nich coraz większą wrażliwość na potrzebę zrozumienia, uznania i poszanowania godności osoby. Inspirowany ewangelicznym duchem wzrost personalistycznie zorientowanej świadomości doprowadził ostatecznie do sformułowania dojrzałego przekonania, że w sprawach religijnych należy zachować w społeczeństwie „wolność od wszelkiego przymusu ludzkiego” (DH 12).

DH 13

Trzynasty punkt deklaracji zawiera soborowe wezwanie do powszechnego zachowywania i obrony prawa Kościoła do wolności (*libertas Ecclesiae*). Jest ona bowiem ściśle związana z troską Kościoła o zbawienie wszystkich ludzi, stanowi też niezbędny warunek możliwości realizacji zbawczego posłannictwa Kościoła. Ukazanie sensu wolności religijnej w perspektywie soteriologicznej pozwala uchwycić niezwykle cenny związek między wolnością, zbawieniem i szczęściem człowieka. Autorzy deklaracji nie wahają się nazwać wolności świętym darem, jaki Kościół otrzymał od Chrystusa, Syna Bożego. Wprowadzony w tym miejscu motyw ofiarniczo-paschalny odnosi się do odkupieńczej śmierci Chrystusa na krzyżu, z której rodzi się Kościół, nabyty za cenę najświętszej Krwi Zbawiciela i obdarzony skarbem świętej wolności. Interpretowana w paschalnej perspektywie wolność jawi się jako rzeczywistość uświęcona łaską wysłużoną przez Chrystusa dzięki doskonałej ofierze odkupienia. Wolność rozumiana jako owoc odkupienia staje się nieusuwalnym dobrem Kościoła, warunkiem owocności jego misji w świecie oraz wyrazem miłosierdzia ze strony samego Boga. Wolność będąca darem Bożym jest tak mocno wpisana w rzeczywistość Kościoła, że jej zwalczanie stanowi – zdaniem autorów deklaracji – wyraz sprzeciwu wobec woli Bożej.

Ponadto, ojcowie soborowi przypominają, że wolność Kościoła jest podstawową zasadą tworzenia sprawiedliwych relacji między Kościołem i władzami świeckimi. Choć wypowiedź ta nosi cechy ogólnej zasady budowania dobrych stosunków między wspólnotami religijnymi i władzami cywilnymi, to jednak nie sposób zaprzeczyć, że odnosi się ona w sposób aluzyjny przede wszystkim do ówczesnych realnych przypadków brutalnego ograniczania wolności Kościołów chrześcijańskich w krajach poddanych totalitarnej władzy komunistycznej (m.in. Związek Radziecki, Chińska Republika Ludowa, kraje tzw. demokracji ludowej)⁴⁹. Pozbawianie wspólnot kościelnych prawdziwej wolności lub przyznawanie im wolności pozornej (kontrolowanej) głęboko niszczy porządek publiczny i stanowi wyraz jawnej lub ukrytej dominacji władzy państwowej, której działania nierzadko prowadzą do rozbicia jedności Kościoła, dotkliwego inwigilowania eklezjalnych wspólnot, mordowania, represjonowania, szantażowania lub usuwania duchownych otwarcie sprzeciwiających się totalitarnej władzy. Nie można nie wspomnieć również o skandalicznych i destrukcyjnych w swych skutkach praktykach zastępowania prawych i niezłomnych hierarchów kościelnych kapłanami skompromitowanymi moralnie, okazującymi całkowitą lojalność wobec totalitarnej władzy, a niekiedy będących już wcześniej funkcjonariuszami komunistycznego aparatu bezpieczeństwa. Tragicznym efektem tak wyrafinowanych sposobów niszczenia wolności Kościoła były i są rozłamy, prowadzące do powstania dwóch paralelnych rzeczywistości: „Kościoła milczącego”, podziemnego, prześladowanego i zachowującego niezależność od państwa totalitarnego, oraz „Kościoła oficjalnego”, funkcjonującego jawnie, ale za to politycznie kontrolowanego przez władze reżimowe⁵⁰.

⁴⁹ Zob. *Kościoły chrześcijańskie w systemach totalitarnych*, J. Kłaczek (red.), Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012.

⁵⁰ Zob. m.in. W. Rożkow, *Polityka władz sowieckich wobec Kościoła rzymskokatolickiego w okresie kampanii antyreligijnej 1958–1964*, „Remembrance and Justice. Contemporary History Studies” 2021, t. 37, nr 1, s. 209–226.

W drugim akapicie omawianego punktu ojcowie soborowi podkreślają, że Kościół ma prawo domagać się dla siebie wolności z jasno określonych powodów. Po pierwsze, Kościół ma prawo do wolności dlatego, że jest duchowym autorytetem, ustanowionym przez Chrystusa, zobowiązanym przez Boga do głoszenia Ewangelii w wymiarze globalnym. Po drugie, Kościół jest społecznością ludzką i z tej racji przysługuje mu prawo do życia w społeczeństwie zgodnie z wymogami chrześcijańskiej wiary. Niestety, trzeba przyznać, że ojcowie soborowi nie byli jeszcze gotowi, aby podjąć refleksję nie tylko nad wolnością Kościoła (*libertas Ecclesiae*), lecz również nad wolnością w Kościele (*libertas in Ecclesiae*). Ta ostatnia stała się palącą kwestią w kontekście autorytarnego funkcjonowania ówczesnej Kongregacji Świętego Oficjum, która w imię obrony katolickiej ortodoksji czasami posługiwała się w odniesieniu do niektórych katolickich teologów metodami zbyt represyjnymi, eliminując wszelką krytykę, rezygnując ze sprawiedliwego procesu z prawem do odpowiedzi oraz ograniczając wolność ustnych i pisemnych wypowiedzi⁵¹. Wciąż aktualnym problemem pozostaje także kwestia dotycząca rozumienia istoty i zakresu wolności badań teologicznych oraz specyfiki relacji między teologami a Nauczycielskim Urzędem Kościoła⁵².

Trzeci akapit przypomina, że zasada wolności religijnej nie może pozostać tylko w sferze deklaratywnej i obyczajowej, lecz musi być zagwarantowana również na poziomie prawnym oraz wprowadzana w praktykę w sposób jak najbardziej szczerzy. Dopiero przy spełnieniu tych warunków Kościół może w sposób efektywny realizować powierzone mu przez Boga posłannictwo. Owej słusznie przyznawanej Kościołowi wolności do pełnienia misji musi odpowiadać przysługująca wszystkim ludziom (wierzącym i niewierzącym) wolność do prowadzenia życia zgodnie z sumieniem. Zgodność między wolnością

⁵¹ Por. P. Gamberini, *Dignitatis humanae. Commento*, s. 687–689.

⁵² Zob. K. Gózdź, *Wolność i posłuszeństwo a sprawa reformy Kościoła*, „Teologia w Polsce” 2007, nr 1, s. 15–24.

Kościół i powszechną wolnością religijną jednostek i wspólnot musi być uznana, potwierdzona i szanowana. Wolność religijna dotycząca wszystkich ludzi nie może być traktowana jako nadany czasowo przywilej, lecz jako trwale przysługujące prawo zagwarantowane w systemie prawnym. W tym miejscu warto podkreślić, że kolejni papieże, poczynając od Piusa XI, uczynili z wolności religijnej zasadę i fundament zabezpieczenia nie tylko prawa Kościoła do istnienia i swobodnego działania, lecz także prawa każdego człowieka do wolności sumienia w systemach prawnych działających w świeckich społeczeństwach. Podczas obrad soborowych szczególną wrażliwość na wolność Kościoła wykazywali biskupi z Kościołów znajdujących się na terenie państw należących do komunistycznego bloku w Europie. Trzeba też dodać, że autorzy deklaracji w sposób świadomy starali się uzasadnić tezę, że wolność Kościoła służy nie tylko jemu samemu, lecz całemu społeczeństwu obywatelskiemu⁵³.

DH 14

W punkcie czternastym ojcowie soborowi po raz kolejny przypominają Chrystusowy nakaz misyjny, który stanowi biblijne uzasadnienie uniwersalnego posłannictwa Kościoła: „Idźcie na cały świat i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28,19). Powszechność Kościoła, która należy do tradycyjnego zestawu jego czterech znamion (*notae Ecclesiae*), wymaga dużego wysiłku duchowego, aby mogła być efektywnie zrealizowana w wymiarze światowym. W tym kontekście ojcowie soborowi kierują gorącą prośbą do członków Kościoła o nieustanną modlitwę w intencji wszystkich ludzi. Jest ona ściśle związana z posługą ewangelizacyjną. Uniwersalizm kościelnego posłannictwa potrzebuje modlitwy całego Kościoła, ponieważ sama zbawcza wola Boga posiada charakter powszechny.

⁵³ Por. P. Gamberini, *Dignitatis humanae. Commento*, s. 683–684.

Deklaracja przypomina *expressis verbis* podstawowy zamiar Boga w odniesieniu do całej ludzkości. Jest nim pragnienie, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni i poznali prawdę. Wspomniany wyżej zamiar Boga pozwala wyraźnie określić cel, wartość i sens misji Kościoła w świecie. Ma ona przede wszystkim charakter religijny, zbawczy, służebny, ukierunkowany na budowanie jedności i pokoju opartych na fundamencie prawdy. Dzięki temu nie jest ona zagrożeniem dla porządku doczesnego, lecz respektując jego słuszną autonomię wspiera go w aspekcie moralnym i dopełnia wizję eschatologiczną. Wydaje się, że wprowadzona do deklaracji wzmianka o potrzebie powiązania kościelnej misji z praktyką powszechniej modlitwy za ludzkość świadczy o tym, że Sobór pragnie wyeksponować religijny i duchowy wymiar posłannictwa Kościoła, odrzucając przy tym wszelkie skojarzenia polityczne, imperialne lub ideologiczne. Nie ma zatem podstaw, aby podejrzewać Kościół o chęć realizacji czysto doczesnych i partykularnych celów politycznych, gospodarczych, społecznych, o pragnienie dominacji na polu walki partyjnej czy też zdobycia globalnego „rządu dusz”. Jego religijna misja wynika z jasno określonej woli Boga, jest wypełniana we współpracy z Bogiem i ku Niemu ostatecznie zmierza. Biorąc pod uwagę ściśle zbawcze posłannictwo Kościoła rozumianego jako *communio*⁵⁴ wszelkie próby ukazywania go na wzór Imperium Rzymskiego (*imitatio imperii*)⁵⁵ trzeba dziś uznać za przejawy eklezjologicznego sentymentalizmu i myślenia anachronicznego.

Po krótkim uzasadnieniu religijnego charakteru posłannictwa Kościoła ojcowie soborowi przechodzą do omówienia kwestii związanych z kościelną powinnością głoszenia zbawienia i nauczania prawdy objawionej przez Boga. W tym miejscu deklaracja jednoznacznie precyzuje, że Kościół katolicki jest autentycznym głosem i nauczycie-

⁵⁴ Zob. A. Czaja, „*Communio*” w eklezjologii Soboru Watykańskiego II i w dokumentach posoborowych [w:] „*Communio*” w chrześcijańskiej refleksji o Kościele, A. Czaja (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 109–133.

⁵⁵ Zob. C. Bartnik, *Kościół*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 37–38.

lem Prawdy, którą w sensie osobowym jest sam Chrystus. Podkreślenie personalnego wymiaru prawdy objawionej ma ogromne znaczenie dla uwiarygodnienia uniwersalnego posłannictwa Kościoła. Fundamentem jego działalności nie jest bowiem żadna teoria filozoficzna, żaden system etyczny lub doktryna ideologiczna, lecz żywa osoba Chrystusa, wcielonego Syna Bożego. Z tego względu misja Kościoła nie polega na głoszeniu abstrakcyjnych prawd/zasad filozoficznych i moralnych, lecz na uobecniającym proklamowaniu Chrystusa, w którym prawda objawiona doskonale łączy się z miłością, słowa zaś urzeczywistniają się w życiowej *praxis*.

Istotnym zadaniem chrześcijan – jak przypominają autorzy deklaracji – jest permanentne kształtowanie własnego sumienia. Dokończy się ono w oparciu o „świętą i pewną naukę Kościoła” (DH 14). Treścią formacji sumień jest prawda objawiona i moralność. Oprócz głoszenia osoby Chrystusa, Kościół ma obowiązek wyjaśniania i potwierdzania porządku moralnego, który wynika z samej natury ludzkiej. W posłannictwie Kościoła łączą się zatem ze sobą treści wynikające *stricte* z Objawienia i zobowiązania płynące z prawa naturalnego (*lex naturae*), którego ostatecznym źródłem jest Bóg. W rezultacie kościelne nauczanie zyskuje duże znaczenie zarówno dla wierzących, jak i niewierzących w Chrystusa. Kształtuje bowiem moralną świadomość nie tylko na fundamencie specyficznie chrześcijańskiego objawienia Bożego, lecz również na podstawie uniwersalnych norm wynikających z odwiecznego prawa naturalnego⁵⁶.

Deklaracja zobowiązuje chrześcijan do mądrego postępowania wobec osób pozostających „na zewnątrz” Kościoła (*extra Ecclesiam*). Zapewne chodzi tutaj przede wszystkim o ludzi, którzy nie należą do Kościoła Chrystusowego, ponieważ nie wyznają wiary chrześcijańskiej i nie przyjęli chrztu w imię Trójcy Świętej. Choć nie należą do Kościoła, to jednak nie pozostają w absolutnej izolacji, nie są ludźmi obojętnymi dla wspólnoty kościelnej, nie mogą zatem być traktowani

⁵⁶ Por. P. Gamberini, *Dignitatis humanae. Commento*, s. 686–687.

jako „przeźroczyście” tło Kościoła. Pozostają bowiem w pewnej szczególnej relacji z Kościołem, którą soborowa konstytucja *Lumen gentium* określa mianem przyporządkowania (LG 16). Kategoria ta wskazuje na specyficzny status ludzi, którzy wprawdzie nie należą do Kościoła, ale są z nim w jakiś subtelny, nieformalny i zarazem pozytywny sposób powiązani. Przyporządkowanie w żadnej mierze nie oznacza zniewolenia, zawłaszczenia, uprzedmiotowienia lub próby chrześcijańskiego skolonizowania wyznawców innych religii, agnostyków, ateistów, ludzi spontanicznie poszukujących prawdy, sensu bądź jedynie przeżywanego Absolutu. Wskazuje raczej na ich swoisty modus obecności, który można określić mianem bycia pomiędzy przynależnością a wyobcowaniem, zażyłością a obojętnością, bliskością a dystansem⁵⁷. Z punktu widzenia uniwersalnego, zbawczego posłannictwa Kościoła ludzie ci są zaproszeni, aby poznać prawdę objawioną w Chrystusie i w zgodzie z własnym sumieniem przystąpić do eklezjalnej wspólnoty wiary. Deklaracja podkreśla, że zadaniem chrześcijan jest mądre i odważne szerzenie „światła życia”, czyli głoszenie wszystkim ludom i narodom Chrystusa, który sam siebie nazywa „światłością świata” (J 8,12). Według ojców soborowych ewangelizacja musi dokonywać się w sposób mądry, w duchu apostoelskiego męstwa i w gotowości do złożenia świadectwa w formie męczeństwa. Chrześcijańska mądrość wobec ludzi będących „na zewnątrz” Kościoła wyraża się poprzez życie w Duchu Świętym, prawdziwą miłość i mówienie prawdy (por. 2 Kor 6,6–7). Wyeksponowana przez deklarację triada *Duch Święty – miłość – prawda* wyznacza właściwy zakres spotkania, dialogu i współpracy chrześcijan z ludźmi spoza eklezjalnej wspólnoty.

Ojcowie soborowi przypominają, że wierne i konsekwentne wypełnianie przez wspólnotę Kościoła wielkiego nakazu misyjnego skutkuje pojawianiem się w dziejach świata nowych pokoleń uczniów/uczennic Pańskich. Status ucznia/uczennicy Chrystusa jest jednocześnie przywi-

⁵⁷ Zob. A. Nadbrzeźny, *Granice Kościoła jako problem hermeneutyczny* [w:] *Święty Kościół grzesznych ludzi*, M. Pyzik-Turska (red.), Lublin 2014, s. 64–78.

lejem i zobowiązaniem. Deklaracja ukazuje relację między wierzącymi a Chrystusem w analogii do znanej z codziennego życia relacji uczeń – nauczyciel. Uczeń ma obowiązek poznawania prawdy otrzymanej od Boskiego Nauczyciela, wiernego jej głoszenia oraz mężnego bronienia bez używania środków sprzecznych z duchem Ewangelii. Wypełnianie słusznych obowiązków głoszenia prawdy Chrystusowej nie może jednak dokonywać się według zasady „cel uświęca środki”. Z tego powodu ewangelizacyjna i misyjna działalność Kościoła świadomie wyklucza środki przymusu, podstęp, szantażu, indoktrynacji i wszelkie metody typowe dla agresywnego systemu nowoczesnej propagandy. Ewangeliczne przesłanie, uniwersalne ze swej natury, nigdy nie powinno być sprowadzane do poziomu ideologicznego narzędzia używanego w bieżącej walce politycznej lub dla realizacji partykularnych interesów różnych grup społecznych. Odpowiedzialne głoszenie Chrystusa – jako osobowej Prawdy – skierowane do wszystkich ludzi, prowadzi do powstania kościelnej wspólnoty wierzących, ludzi prawdziwie wolnych, zjednoczonych nadprzyrodzonymi więzami Ducha, a nie siecią doczesnych, polityczno-ekonomicznych powiązań.

Ojcowie soborowi przypominają, że chrześcijanin gorliwie głoszący Chrystusa nie powinien unikać trudności i wyzwań. Ma obowiązek zwrócić się z orędziem zbawienia również do osób trwających w błędzie lub niewiedzy dotyczącej spraw wiary. Według deklaracji w spotkaniu z błędzającymi bądź ignorantami chrześcijanin powinien kierować się trzema zasadami: miłością, roztropnością i cierpliwością. Z pewnością owe zasady pomagają w sposób wiarygodny przedstawić orędzie chrześcijańskie ludziom trwającym w błędzie religijnym⁵⁸. Miłość okazana błędzającym sprawia, że głoszona prawda nie będzie traktowana jako narzucany siłą produkt ideologiczny, roztropność – pozwala zaś dostosować sposób głoszenia do egzystencjalnych uwarunkowań odbiorcy, do kontekstu kulturowego, społecznego i poli-

⁵⁸ Por. R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae*, s. 194–195.

tycznego, w jakim żyje. Wreszcie cierpliwość, będąca *par excellence* przymiotem samego Boga, stwarza rozciągniętą w czasie przestrzeń nawrócenia, wzrostu, dojrzewania i podejmowania odpowiedzialnej decyzji w sprawach wiary. Zaproponowane przez ojców soborowych trzy zasady chrześcijańskiego postępowania wobec ludzi błędzących, pozbawionych wiedzy lub chaotycznie szukających prawdy religijnej służą bez wątpienia afirmacji godności osoby ludzkiej w pluralistycznym światopoglądowo społeczeństwie, a także wyznaczają formalne ramy sensownych dialogów Kościoła ze współczesną kulturą⁵⁹.

Ojcowie soborowi apelują do chrześcijan, aby nie tylko potrafili połączyć obowiązek głoszenia Chrystusa z poszanowaniem praw osoby ludzkiej, lecz także wzięli pod uwagę miarę łaski, danej przez Boga człowiekowi, który został „wezwany do dobrowolnego przyjęcia i wyznawania wiary” (DH 14). Wolność religijna nie zwalnia chrześcijan z odpowiedzialności za dawanie wiarygodnego świadectwa wiary w pluralistycznych społeczeństwach. Jest ona bowiem nie tylko prawem do posiadania osobistych przekonań religijnych, ale również prawem do działania zgodnego z nimi⁶⁰. Na szczególną uwagę zasługuje wprowadzony tu nieprzypadkowo motyw charytologiczny. W procesie ewangelizacji chrześcijanie nie mogą poprzestać na afirmacji wyłącznie dwóch elementów: prawdy objawionej i godności osoby ludzkiej. Powinni zawsze dostrzegać trzeci istotny czynnik, którym jest łaska udzielana według nieprzewidywalnej miary samego Boga. Pomijanie łaski Bożej jako rzeczywistości realnej, twórczej, dynamicznej i przemieniającej może łatwo doprowadzić do pelagianizmu praktycznego, do herezji samowystarczalności w kwestiach wiary, eklezjalnej misji i zbawienia, wreszcie do „pustego”, chaotycznego i pozbawionego sensu aktywizmu. Dostrzeganie zatem wspomagającej, uprzedzającej

⁵⁹ Zob. A. Nadbrzeźny, *Od katolicyzmu do katolickości. W poszukiwaniu adekwatnej eklezjologii dialogicznej*, „*Verbum Vitae*” 2023, t. 42, nr 1, s. 1–15.

⁶⁰ Por. S.B. Bevans, J. Gros, *Evangelization and religious freedom: Ad gentes, Dignitatis humanae*, s. 189.

i preparacyjnej obecności/aktywności łaski, rozumianej jako dynamiczne samoudzielanie się Boga człowiekowi żyjącemu w rozmaitych uwarunkowaniach egzystencjalnych, historycznych i religijnych, pozwala wierzyć w realne wsparcie ze strony Ducha Świętego okazane ludziom w akcie wolnego poszukiwania, rozpoznawania i przyjmowania prawd objawionych. Bez wątpienia, deklaracja zachęca w tym końcowym akapicie do maksymalnego zaufania Bożej pedagogii łaski, do uznania ewangelicznego prawa jej stopniowego wzrostu, owocowania i oddziaływania na osobę ludzką w zawiłym niekiedy procesie dojrzewania do wolnych decyzji w kwestiach chrześcijańskiej wiary i moralności.

4. ZAKOŃCZENIE (15)

Zakończenie deklaracji wyraźnie wskazuje na jej kompozycję kłamrową. Ostatni punkt, podobnie jak pierwszy, odnosi się do specyfiki postrzegania wolności religijnej w naszych czasach. O ile w pierwszym punkcie wyakcentowano wzrastającą świadomość godności osoby ludzkiej, o tyle w końcowym podkreślono ludzkie aspiracje w dziedzinie wolności religijnej. Ojcowie soborowi stwierdzają: „Jest rzeczą znaną, że w naszych czasach ludzie pragną mieć możliwość swobodnego wyznawania religii prywatnie i publicznie” (DH 15). Zakończenie zawiera ocenę ówczesnej sytuacji kościelno-społecznej pod kątem recepcji idei wolności religijnej. Ewaluacja ta została dokonana według kryteriów rozpoznawania oraz interpretacji znaków czasu, uwzględniając zjawiska zarówno pozytywne, jak i negatywne. Ojcowie soborowi z szacunkiem odnoszą się do wielu krajów, w których wolność religijna została już proklamowana w konstytucjach państwowych jako prawo człowieka. Doceniają również fakt uroczystego uznania wolności religijnej w dokumentach międzynarodowych. Chociaż żadnego z nich nie wymieniają konkretnie, to jednak nie ma wątpliwości, że w tym ogólnym stwierdzeniu wyrażają aprobatę dla

Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ z 1948 roku, którą już wcześniej – nie bez pewnych zastrzeżeń – pozytywnie ocenił papież Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris*⁶¹.

Autorzy deklaracji nie pomijają w swych ocenach zjawisk negatywnych. Przywołują, lecz bez wymieniania konkretnych nazw, przykłady państw, które tylko pozornie uznają wolność kultu religijnego⁶². Faktycznie zaś prowadzą zorganizowaną działalność zmierzającą do zmuszenia swoich obywateli do porzucenia wyznawanej religii, posługując się przemocą, propagandą, manipulacją, zastraszaniem, inwigilacją i niszczeniem świątyń. Nie ma wątpliwości, że chodzi tu o kraje totalitarne, w których programowa i bezwzględna walka z religią odbywa się w sposób cyniczny pod sztandarem deklarowanej w konstytucji wolności religijnej. Należy zauważyć, że ojcowie soborowi mają wystarczająco dobre rozeznanie w tej materii. Dostrzegają bolesny kontrast między możliwością swobodnego funkcjonowania Kościoła w wolnych i demokratycznych krajach Zachodu, a barbarzyńskim prześladowaniem wspólnot kościelnych w rządzonych totalitarnie krajach bloku komunistycznego w Europie Środkowej i Wschodniej. W kwestii ograniczania wolności religijnej przez władze totalitarne autorzy deklaracji wypowiadają się w sposób dość powściągliwy, ogólny i raczej dyplomatyczny, używając dość delikatnego sformułowania: „władze polityczne usiłują odciągać obywateli od wyznawania religii, a życie wspólnot religijnych bardzo utrudniać i wystawiać na niebezpieczeństwo” (DH 15). Działania te ojcowie soborowi nazywają „faktami godnymi ubolewania” (DH 15). Prawdopodobnie, w kontekście mocno napiętych ówczesnie stosunków politycznych i toczącej się „zimnej wojny” między antagonistycznie nastawionymi blokami polityczno-militarnymi, unikanie ostrych sformułowań stanowiło najbardziej roztropny sposób wsparcia uciemnionych narodów w dążeniu do wolności religijnej, bez ryzyka eskalacji istniejących już re-

⁶¹ Zob. Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, nr 143–145.

⁶² Por. P. Pavan, *Declaration on Religious Freedom*, s. 86.

presji. Mimo iż w deklaracji użyto określeń niemal eufemistycznych, zasadniczy jej przekaz nie pozostawia jednak żadnych wątpliwości co do jednoznacznie negatywnej oceny faktycznego łamania prawa do wolności religijnej w krajach totalitarnych i teokratycznych.

Mając na uwadze zarówno pozytywne, jak i negatywne zjawiska społeczno-kulturowe występujące w obecnej epoce, ojcowie soborowi wzywają katolików i wszystkich ludzi dobrej woli, aby podjęli głęboką refleksję nad potrzebą wolności religijnej w kontekście trudnej sytuacji, w jakiej aktualnie znajduje się rodzina ludzka. W tym otwartym wezwaniu subtelnie wybrzmiewa przekonanie, że właściwie rozumiana wolność religijna nie tylko nie zagraża sprawiedliwym zasadom życia społecznego, lecz również służy pomocą w niwelowaniu napięć, konfliktów i patologii w sferze publicznej. Całkowite przewyżczenie nieufności wobec wolności religijnej ze strony cywilnych władz niektórych krajów może dokonać się – zdaniem ojców soborowych – poprzez cierpliwe pobudzanie sumienia do większej wrażliwości w dziedzinie praw człowieka.

Autorzy deklaracji dostrzegają wzrastające w świecie pragnienie swobodnego wyznawania i praktykowania religii zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej. Zauważają widoczne wśród narodów tendencje do coraz większej jedności oraz zacieśniające się liczne relacje między ludźmi należącymi do różnych kultur i religii. Szybki rozwój pluralistycznych społeczeństw, coraz większe zainteresowanie ruchem ekumenicznym, poszukiwanie szczerego dialogu między religiami, troska o trwały pokój w świecie, twórcza wymiana idei i pragnienie współpracy na wielu polach kultury przyczyniają się do wzrostu wśród ludzi „świadomości własnej odpowiedzialności” (DH 15). Chociaż wątek odpowiedzialności nie został w tym punkcie deklaracji rozwinięty, to jednak już samo zasygnalizowanie go w kontekście pluralizmu religii, kultur i systemów etycznych świadczy o głęboko personalistycznym profilu refleksji ojców soborowych. W obliczu charakterystycznego dla dzisiejszej kultury, stale poszerzającego się

spektrum możliwości indywidualnych wyborów w sferze zróżnicowanych i nierzadko sprzecznych idei kształtowanie odpowiedzialności w wytrwałym poszukiwaniu prawdy wydaje się najlepszym sposobem uniknięcia niebezpieczeństwa płytkiego synkretyzmu oraz destrukcyjnego nihilizmu religijnego. Odpowiedzialność połączona z umiłowaniem prawdy i poszanowaniem autonomii sumienia pozwala ludziom roztropnie korzystać z wolności religijnej, minimalizując ryzyko traktowania jej jako wygodnego pretekstu do akceptacji lub generowania działań antyludzkich.

Ojcowie soborowi dostrzegają i potwierdzają ścisły związek między wolnością religijną i pokojem w świecie. Wypowiedź ta stanowi cenną puentę całej soborowej refleksji nad znaczeniem oraz potrzebą uznawania i rozwijania właściwie rozumianej wolności religijnej, która nie prowadzi do anarchizacji stosunków międzynarodowych i wewnętrznych, lecz przyczynia się do tworzenia ładu, zgody i twórczej współpracy między narodami, kulturami i religiami. Autorzy deklaracji wyrażają przy tym kategoryczne przekonanie, że wolność religijna we wszystkich krajach musi zostać objęta skuteczną ochroną prawną. Prawa zaś i obowiązki ludzi dotyczące swobodnego praktykowania życia religijnego w społeczeństwie powinny być zawsze respektowane⁶³.

Ostatni akapit deklaracji stanowi akt modlitewny skierowany do Boga będącego Ojcem wszystkich ludzi. Zawiera pokorną prośbę, by cała rodzina ludzka została doprowadzona do stanu wiecznej i doskonałej wolności, określanej przez św. Pawła mianem „wolności chwały synów Bożych” (Rz 8,21). Warto zauważyć, że w treści modlitewnego błagania znajduje się motyw teandrycznego synergizmu, wskazujący na współdziałanie ludzkiej troski o przestrzeganie zasady wolności religijnej z potęgą wyzwalającej łaski Bożej. Skomponowana modlitwa posiada tradycyjną chrześcijańską strukturę: *ad Patrem – per Christum*

⁶³ Por. S.B. Bevans, J. Gros, *Evangelization and religious freedom: Ad gentes, Dignitatis humanae*, s. 190–191.

– *in Spiritu Sancto* (do Ojca, przez Syna, w Duchu Świętym). Harmonijnie łączy w sobie pięć wymiarów: kreacyjny, antropologiczny, chrystologiczny, pneumatologiczny i eschatologiczny. W wymiarze kreacyjnym Bóg-Stwórca został ukazany jako Ojciec wszystkich ludzi, wierzących i niewierzących. W wymiarze antropologicznym wyakcentowano myśl, że wszyscy należymy do jednej rodziny ludzkiej, połączonej więzami naturalnego braterstwa oraz nadprzyrodzonym źródłem swego pochodzenia. W wymiarze chrystologicznym wybrzmiewa pośrednicząca rola łaski Chrystusa, w wymiarze pneumatologicznym – sprawcza moc Ducha Świętego. Modlitwa zostaje zwieńczona pełnym nadziei motywem eschatologicznym, wyrażającym się w idei wiecznej i chwalebnej wolności dzieci Bożych, która utożsamia się ze stanem najwyższej szczęśliwości wspólnoty osób zbawionych. Ostatecznie bowiem niebo w sensie eschatologicznym stanowi Królestwo prawdziwej wolności w Bogu.

* * *

Dokładna analiza treści poszczególnych paragrafów soborowej deklaracji *Dignitatis humanae* umocniła nas w przekonaniu, że wolność religijna stanowi jedno z najważniejszych osiągnięć kultury ludzkiej. Słusznie nazywamy ją fundamentem systemu konstytucyjnego i prawnego oraz podstawą pokojowego porządku społecznego. Wolność religijna nie polega na zwykłej obojętności wobec innych religii, lecz wyraża się w najgłębszym szacunku dla nich i gotowości podjęcia twórczej współpracy dla zachowania pokoju w świecie.

Dzięki temu pozytywnemu podejściu do wolności religijnej umacnia się nadzieja na realną kontynuację owocnego dialogu międzyreligijnego. Pogłębiona wizja wolności religijnej nie ogranicza się bowiem do przyznania człowiekowi jedynie prawa do osobistych przekonań (wolność sumienia), lecz oznacza również prawo do swobodnego publicznego praktykowania wyznawanej religii w taki sposób, aby nie naruszało pokoju publicznego opartego na zasadzie posza-

nowania wolności innych. Deklaracja *Dignitatis humanae* stanowi zachętę do wytrwałego promowania wolności religijnej w świecie i do odważnej obrony wszystkich osób prześladowanych z powodu wyznawania swojej religii, w tym również chrześcijan żyjących w innych kulturach, a zwłaszcza w krajach, w których muzułmanie są większością. Jak bowiem słusznie zauważa kardynał Walter Kasper, „istnieje antysemityzm, który zdecydowanie potępiamy; istnieje islamofobia, którą potępiamy równie zdecydowanie, ale istnieje także chryściano-fobia, której również nie powinno się tolerować. Szacunek dla religii i kultury drugiego człowieka oraz dla jego wolności życia zgodnie z jego religią są podstawowymi założeniami dialogu międzyreligijnego i pokoju w świecie”⁶⁴.

⁶⁴ W. Kasper, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, G. Rawski (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, s. 556.

ROZDZIAŁ V

RECEPCJA I PERSPEKTYWY

Kenneth L. Grasso i Robert P. Hunt, pisząc wprowadzenie do książki *Catholicism and Religious Freedom*, zwrócili uwagę, że Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* pozostaje wciąż niedokończonym programem, ponieważ jej treść sprowokowała sporo pytań, które domagają się odpowiedzi. Przywołani teologowie wymienili wiele takich otwartych przestrzeni. Warto przytoczyć kilka z nich. Po pierwsze, odpowiedzi wciąż domaga się zarzut, że *Dignitatis humanae* zerwało z dotychczasową linią nauczania Kościoła na temat natury i zakresu wolności religijnej. Po drugie, należy doprecyzować relację między Kościołem i państwem. Skoro w deklaracji czytamy, że państwo nie powinno stwarzać osobom religijnym problemów w swobodnym praktykowaniu, chyba że naruszałoby to ład i zasady życia społecznego, rodzi się pytanie, jakie mogłyby (lub powinny) być takie szczególne okoliczności? Według jakich kryteriów należałoby podjąć taką decyzję, skoro nierzadko „ład i zasady życia społecznego” określone są arbitralnie przez tych, którzy aktualnie sprawują władzę? Jeśli z kolei państwo miałoby okazywać przychylność jakiejś religii, jak rozumieć, że jednocześnie przestrzega zasady równości wszystkich wobec prawa? Po trzecie, istnieje cała paleta zagadnień związanych z miejscem Kościoła w społeczeństwie, szczególnie tam, gdzie to spo-

łeczeństwo nacechowane jest dużym pluralizmem. Po czwarte, trzeba zbadać filozoficzne podstawy wolności religijnej, stojące za orzeczeniami II Soboru Watykańskiego. W jakim stopniu zakorzenione są one w Objawieniu, a w jakim w naturze? Grasso i Hunt podsumowali, że choć rozwiązanie tego typu problemów jest konieczne dla właściwej interpretacji omawianej deklaracji, poczyniono niewielkie postępy na tej drodze. Jak pisali: „Co jest tragiczne, niedokończony program *Dignitatis humanae* pozostaje nie tylko niedokończony, ale jest w dużej mierze ignorowany”¹.

Pytania Grasso i Hunta traktujemy jako wybrane drogowskazy w wytyczeniu kierunków myślenia, uzupełniając je o wybrane kierunki recepcji, zagadnienia, które sami uznajemy jako istotne z uwagi na treść deklaracji oraz wątki podejmowane w *votach* i debacie nad jej ostatecznym kształtem. W rozdziale tym nie stawiamy sobie za cel kompleksowego opracowania poszczególnych tematów, ale nakreślenie szkiców, które mogłyby posłużyć za wprowadzenie do przyszłych badań monograficznych nad każdym z nich. Nie są to więc traktaty teologiczne, a eseje naukowe, w których formułujemy pytania otwarte na dalszą dyskusję i hipotezy do zweryfikowania. Używając metafory z przestrzeni sztuki, jest to kreślenie konturów obrazu, a nie dopracowywanie ostatecznej wersji dzieła.

1. *DIGNITATIS HUMANAЕ* JAKO STUDIUM PRZYPADKU DLA WŁAŚCIWIE ROZUMIANEJ HERMENEUTYKI CIĄGŁOŚCI I REFORMY

Już w pierwszym punkcie deklaracji ojcowie soborowi zanotowali, że analizują problem wolności, badając „świętą tradycję i naukę Kościoła”, z których wydobywają „rzeczy nowe, zawsze zgodne z dawnymi” (DH 1). W jakiej mierze te „nowe” aspekty są zgodne z „dawnymi

¹ Por. K.L. Grasso, R.P. Hunt, *Introduction*, s. xxiii–xxvi.

mi”? Co jest nowe, a co już było? Jak uzasadniać, że nowości nie stoją w sprzeczności z wybranymi poprzednimi orzeczeniami Magisterium Kościoła? Te i podobne pytania stawiano już na soborze. Różne zdania na temat relacji deklaracji do orzeczeń poprzednich papieży przewijają się także w literaturze przedmiotu w latach posoborowych.

W tej książce naszą odpowiedź na powyższe pytania można wywnioskować z poprzednich rozdziałów, które w dużej mierze dotyczyły tego problemu. W części poświęconej perspektywom warto jednak dokonać pogłębionej refleksji na ten temat, by nakreślić model, który może być wykorzystywany w podobnych rozważaniach nad innymi zagadnieniami teologicznymi.

Avery Dulles przeanalizował pod interesującym nas kątem wiele komentarzy do *Dignitatis humanae* i zauważył, że większość autorów podkreśla zmianę w nauczaniu Kościoła, która nastąpiła wraz z soborowym tekstem. Różnią się oni jednak w interpretacjach tej zmiany². Amerykański kardynał pisał o trzech szkołach interpretacyjnych. Pierwsza z nich twierdzi, że Sobór Watykański II zupełnie odwrócił kierunki dotychczasowej refleksji Magisterium. W ramach tej szkoły są skrajnie tradycjonalistyczni teologowie, którzy, jak Marcel Lefebvre, twierdzą, że nauczanie przedsoborowe było poprawne, a ojcowie soborowi popełnili błąd³. Inna grupa sugeruje, że wcześniejsi papieże błędnie nauczali, a sobór słusznie skorygował ich myślenie⁴.

² Różne sposoby odczytywania całego dzieła Soboru Watykańskiego II przeanalizował O. Sanguinetti, *La „Dignitatis humanae” nel contesto del Concilio Vaticano II* [w:] *Dignitatis humanae e libertà religiosa. A cinquant'anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*, A.G. Gomez, O. Sanguinetti, E.M. Albesa (eds.), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2017, s. 40–66.

³ Więcej na temat tej tendencji w: M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, A. Juchniewicz (tłum.), Te Deum Wydawnictwo Tradycji Katolickiej, Warszawa 2002.

⁴ Na podobny problem interpretacyjny zwracają uwagę również: E.M. Albesa, O. Sanguinetti, A.G. Gomez, *Introduzione* [w:] *Dignitatis humanae e libertà religiosa. A cinquant'anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*, A.G. Gomez, O. Sanguinetti, E.M. Albesa (eds.), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2017, s. 12.

Drugą grupę tworzą myśliciele, którzy uważają, że choć w deklaracji obserwujemy zmianę w nauczaniu, jest to modyfikacja na poziomie języka, a więc używanych pojęć. Ich zdaniem, choć sobór używa czasem określeń stojących w sprzeczności z poprzednimi, zachowuje ciągłość na poziomie sensu, intencji i myśli wcześniejszego Magisterium.

Są też tacy komentatorzy, którzy utrzymują, że w *Dignitatis humanae* obserwujemy zwykły rozwój nauczania, a więc orzeczenia z poprzedniego wieku nie zostały naruszone. Ojcowie soborowi jedynie wyjaśnili wątki, które wcześniej nie były jednoznacznie zaprezentowane i wskazali na nowe implikacje i zastosowania doktryny Kościoła, adekwatne do współczesnych wymagań⁵.

Jeśli dokument Soboru Watykańskiego II ma być studium przypadku, to zanim przejdziemy do konkretnych tekstów, konieczna jest prezentacja trzech założeń metodologicznych. Pierwsze z nich dotyczy wyboru kryteriów, według których ocenia się, czy dany tekst pozostaje w relacji ciągłości, czy zrywa z historyczną linią rozwoju doktryny. Wydaje się, że nie istnieją jednoznaczne wskaźniki dla tego zagadnienia, a raczej różne ich grupy. Patrząc chronologicznie, możemy odwoływać się do żyjącego w V wieku mnicha Wincentego z Lerynu. Zdaniem Michaela Seewalda wciąż kształtuje on język teologiczny w stopniu, który trudno przecenić⁶. Wincenty uważał, że jeśli coś uznawane jest za istotną prawdę wiary zawsze, wszędzie i przez wszystkich, należy to przyjąć jako dogmat. Kryterium dla niego była więc powszechna akceptacja. Oczywiście, nie da się stosować tego kierunku myślenia w sposób radykalny, ale można sobie wyobrazić, że każde kolejne podejście Magisterium Kościoła do jakiegoś zagadnienia teologicznego powinno zyskać szerokie poparcie wiernych. To

⁵ Por. A. Dulles, „*Dignitatis Humanae*” and the Development of Catholic Doctrine [w:] *Catholicism and religious freedom. Contemporary reflections on Vatican II's Declaration on religious liberty*, K.L. Grasso, R.P. Hunt (eds.), Sheed & Ward, Lanham 2006, s. 44.

⁶ Por. M. Seewald, *Zmiana dogmatu. Jak rozwijają się doktryny wiary*, A. Ziernicki (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2024, s. 114.

jednak nie wystarczy. Punktami odniesienia powinny być także Biblia i Tradycja, w świetle której Pismo Święte musi być interpretowane⁷. Wincenty był orędownikiem postępu w teologii i uważał, że jeśli ktoś sprzeciwia się rozwojowi, to „ludziom źle życzy i Boga nienawidzi”. Ważne jest jednak odpowiednie przeprowadzanie modyfikacji w doktrynie. Pisał: „Ale ten postęp niech będzie naprawdę postępem wiary, a nie zmianą. Boć przecież istota postępu na tem polega, że rzecz jakaś rozrasta się w sobie; istota zaś zmiany na tem, że rzecz jakaś przechodzi w zupełnie inną”⁸. Choć spojrzenie mnicha z Lerynu wytycza drogę reformy nauczania, nie jest ono na tyle precyzyjne, by nie rodziło problemów. Przykładowo, w debacie nad doktryną o Niepokalanym Poczęciu Matki Bożej (ogłoszoną dogmatem w 1854 roku), zarówno jej zwolennicy, jak i przeciwnicy powoływali się na Leryńczyka, wysuwając własne argumenty⁹.

Spośród istotnych późniejszych tekstów na temat rozwoju doktryny, warto wspomnieć przede wszystkim dzieło *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, autorstwa Johna H. Newmana. Znajdujemy tam siedem cech, które – jak pisał sam autor – „jest posiadanych tylko przez wierne rozwoje, których występowanie służy jako sprawdzian przy rozróżnianiu między tymi rozwojami a wypaczeniami”¹⁰. Są wśród nich: zachowanie typu, ciągłość zasad, zdolność asymilacji, następstwo logiczne, uprzedzenie przyszłego rozwoju, stosunek zachowawczy wobec przebytego rozwoju i niewyczerpana energia¹¹. Co istotne, teolog z Oxfordu nie ogranicza się do logicznego związku między prawdami, ale uwzględnia również relację między wyznawaną wiarą

⁷ Por. Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik. Commonitorium*, II, J. Stahr (tłum.), Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, Poznań 2002, s. 6–7.

⁸ Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik. Commonitorium*, XXIII, s. 43.

⁹ Por. M. Seewald, *Zmiana dogmatu*, s. 126–128.

¹⁰ J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, J.W. Zielińska (tłum.), Fronda, Warszawa 1999, s. 168.

¹¹ Por. J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, s. 169–402.

a zaangażowaniem religijnym oraz możliwości absorbowania przez idee teologiczne wartości z innych systemów myślenia.

Równie szerokie, a nawet niosące więcej możliwości interpretacyjnych od modelu Newmana było podejście Karla Rahnera. Podzielił on kryteria rozwoju doktryny na dwie grupy. Pierwsza z nich to *nexus mysteriorum*. Kryje się za nią idea zaczerpnięta z Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius* Soboru Watykańskiego I, gdzie czytamy, że rozum ludzki zdobywa „owocne rozumienie tajemnic Bożych” z „wzajemnej więzi między samymi tajemnicami”¹². Chodziłoby więc o taką ewolucję, przy której relacje sprawiające, że prawdy wiary tworzą spójny system, nie zostaną rozbite. Druga grupa kryterium Rahnera również posiada soborową inspirację. Niemiecki teolog nazwał ją *hierarchia veritatum*, nawiązując do Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* Soboru Watykańskiego II, gdzie ojcowie soborowi podkreślają różny związek prawd religijnych z fundamentami wiary chrześcijańskiej (UR 11). Komentując te zasady, Zdzisław Kijas napisał: „Obydwa stwierdzenia sugerowały wyraźnie, że poszczególne dogmaty muszą zostać wkomponowane integralnie w całość wiary chrześcijańskiej, dlatego też nie mogą powoływać się na odizolowane i peryferyjne wypowiedzi Biblii lub Magisterium”¹³. Bez wątplenia, omawiane tu kryteria nie są aż tak jednoznaczne i wyraźne jak w restrykcyjnych teoriach logicznych. Czytając je w kontekście całej twórczości Rahnera, dostrzegamy podejście personalistyczne, gdzie punktem wyjścia nie zawsze jest sformułowana teza, ale czasem trudne do wyartykułowania doświadczenie osobiste wierzącego¹⁴.

¹² Por. Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej Dei Filius*, 4,45 [w:] *Dokumenty soborów powszechnych. Tom IV (1511–1870)*, A. Baron, H. Pietras (red.), Wydawnictwo WAM – Księża Jezuita, Kraków 2005, s. 903.

¹³ Z. Kijas, *Rozwój dogmatów i jego kryteria* [w:] *Teologia fundamentalna. T. 5: Poznanie teologiczne*, T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski (red.), Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2018, s. 143.

¹⁴ Por. M. Seewald, *Zmiana dogmatu*, s. 225.

Wydaje się, że stanowiska w sporze wokół miejsca *Dignitatis humanae* w historii doktryny w dużej mierze zależą od rodzaju stosowanych kryteriów rozwoju dogmatu i ich interpretacji. Im bardziej rozbudowane modele, tym łatwiej uzasadnić hermeneutykę ciągłości. Jednocześnie nie ma jednoznacznego wskazania Magisterium, które wartościowałoby poszczególne kryteria.

Drugie założenie metodologiczne dotyczy kontekstualności teologii. Zarówno ojcowie zebrani na Soborze Watykańskim II, jak i papieże piszący wcześniej o wolności religijnej żyli w konkretnych czasach charakteryzujących się pewnym poziomem rozwoju cywilizacyjnego oraz określoną gamą problemów społecznych i religijnych. Wszystkie te czynniki wpływały nie tylko na wybór zagadnień w ich publicznych wypowiedziach czy rozłożenie akcentów, lecz także na język, w jakim formułowali wnioski. Właściwie stosowana hermeneutyka teologiczna domaga się, by lektura tekstów z przeszłości uwzględniała wszystkie te konteksty, ponieważ one pozwalają rzetelnie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego dana osoba tak, a nie inaczej o czymś pisała. Z tą świadomością kontekstualizacji idzie w parze przekonanie, że „będąc formułą w określonym języku wpisanym w określone miejsce i czas, ze swej natury dogmat pozostaje zawsze sformułowaniem niedokończonym, to znaczy zawierającym prawdę, wskazującym na nią, ale wciąż otwartym na lepszą możliwość jej wyrażenia”¹⁵.

Troska o właściwy sposób czytania była obecna od początków tak zwanej hermeneutyki teologicznej. Jeden z jej prekursorów, tworzący w XI wieku francuski filozof i teolog Piotr Abelard, pisał: „Chociaż w rozległej literaturze kościelnej niektóre wypowiedzi nawet świętych pisarzy przy porównaniu wydają się nie tylko przeciwne, lecz także sprzeczne, nie można jednak lekkomyślnie wydawać negatywnego

¹⁵ R.J. Woźniak, *Praca nad dogmatem. Wybrane aspekty odnowy teologii dogmatycznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2022, s. 49.

sądu o ludziach, którzy kiedyś sami będą sędziami świata”¹⁶. W dalszej części swego dzieła wyszczególnił on kryteria, które mogą pomóc w zniesieniu pozornych sprzeczności. Po pierwsze, jest to „niesprecyzowany językowo sposób wypowiedzania myśli”, który powoduje, że za tymi samymi terminami porównywani autorzy ukrywają różne treści. Po drugie, myląca może być „błędna informacja w tytule albo sfalszowana treść tekstu”. To ważne szczególnie wtedy, gdy sięgamy po dzieła wiele razy kopiowane. Po trzecie, trzeba sprawdzić, czy autor tekstu, który budzi sprzeczności, sam się z tego nie wytłumaczył lub nie uznał, że kiedyś popełnił błąd. Po czwarte, należy ocenić, czy głoszone poglądy mają charakter ostatecznych tez, czy raczej hipotezy poddanej dyskusji. Jeśli pomimo zwrócenia uwagi na powyższe kryteria, sprzeczność wciąż zachodzi, „wtedy nie ma innej rady, ale trzeba porównać ze sobą różne autorytety i pierwszeństwo dać temu, który cieszy się większym uznaniem i jest oparty na silniejszych dowodach”¹⁷.

W podobnym duchu wypowiedział się w XX wieku flamandzki teolog Edward Schillebeeckx, pisząc, że każdy przekaz wybrzmiewa w kontekście. Jeśli więc chcemy we właściwy sposób zrozumieć intencję nadawcy, musimy zbadać ten kontekst, bo dopiero wtedy wydobędziemy z komunikatu to, co należy do jego uniwersalnej istoty. Jeśli chcemy przekazać ją dalej, konieczne jest zakodowanie tej informacji w nowy kontekst, właściwy sytuacji potencjalnego odbiorcy¹⁸.

W dalszej części tej refleksji spojrzymy bardziej szczegółowo na pozorne, naszym zdaniem, konflikty między *Dignitatis humanae* a poprzedzającymi go orzeczeniami Magisterium. Już tutaj chcemy jednak zaznaczyć, że wynikają one w dużej mierze właśnie z braku uwzględnienia kontekstów w analizie tekstów.

¹⁶ P. Abelard, *Tak i Nie* [w:] *Rozprawy*, L. Joachimowicz (tłum.), De Agostini Polska – Altaya Polska, Warszawa 2001, s. 265.

¹⁷ Por. P. Abelard, *Tak i Nie*, s. 265–277; D. Wąsek, *Koncepcja teologii Piotra Abelarda*, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2010, s. 105–110.

¹⁸ Por. E. Schillebeeckx, *O katolickie zastosowanie hermeneutyki. Tożsamość wiary w toku jej reinterpretacji*, „Znak” 1968, t. 7–8 (169–170), s. 978–1010.

Trzecie założenie metodologiczne wiąże się z definiowaniem formuły dogmatycznej. Patrząc genetycznie, „dogmaty są – jak pisał Robert Woźniak – wyrazem doświadczenia Kościoła, jego wewnętrznego życia i uwarunkowanego nim rozumienia świata”. To wewnętrzne życie wyraża się w nieustannym napięciu między wspólnotą i jednostką, występującym w kontekście orzeczeń doktrynalnych, liturgii, osobistej modlitwy i moralności. Taka definicja została w oświeceniu zredukowana do warstwy poznawczej, a więc jedynie komponentu intelektualnego. Orzeczenia Magisterium Kościoła były zatem traktowane jako „fakty teologiczne służące formalnie do ugruntowania prawdziwościowego charakteru chrześcijańskiego roszczenia do prawdy”¹⁹. Analizując argumenty krytyków tekstu soborowego, często można dostrzec taki właśnie redukcjonizm zarówno na poziomie lektury dokumentów papieskich z XIX i pierwszej połowy XX wieku, jak i treści samej deklaracji.

Po tym wstępie metodologicznym przejdźmy do przykładowych wątków z debaty na temat ciągłości/zerwania na kanwie interesującego nas dokumentu. Powróćmy najpierw do wspomnianej już w drugim rozdziale tej książki wypowiedzi jednego z głównych architektów *Dignitatis humanae*, Emiela-Jozefa De Smedta. Jak wiemy, poświęcił on tej tematyce obszerny fragment relacji z 19 listopada 1963 roku. Analizując fragment z encykliki Piusa IX *Quanta cura*, wskazał na jej kontekstualność, wysuwając wniosek, że potępiającemu wolność sumienia papieżowi chodziło o coś diametralnie różnego niż soborowa propozycja. Co ciekawe, De Smedt nie był usatysfakcjonowany stanem późniejszych debat uzasadniających ewolucję w doktrynie na tym polu, więc wrócił do tego zagadnienia w wystąpieniu przed ostatnim głosowaniem nad deklaracją o wolności religijnej, a więc 19 listopada 1965 roku. Powiedział wtedy: „Niektórzy Ojcowie twierdzą, że deklaracja nie ukazuje wystarczająco, w jaki sposób nasza doktryna nie sprzeciwia się dokumentom Kościoła aż do czasów papieża Le-

¹⁹ Por. R.J. Woźniak, *Praca nad dogmatem*, s. 62.

ona XIII. Jak już powiedzieliśmy w ostatniej *relatio*, kwestia ta będzie musiała zostać w pełni wyjaśniona w przyszłych badaniach teologicznych i historycznych²⁰.

Idąc za sugestią De Smedta i komentarzami późniejszych badaczy, spróbujmy szerzej pokazać, że w sprawie wolności religijnej nie mamy do czynienia z hermeneutyką zerwania. Najbardziej dyskusyjna kwestia dotyczyła soborowej idei wolności religijnej w świetle lektury fragmentów encykliki Piusa IX *Quanta cura* z 1864 roku. Papież podkreślał tam, że państwo powinno publicznie popierać i chronić rzymski katolicyzm. Potępiono przy tym twierdzenie, że władza nie ma obowiązku powstrzymywania karami przeciwników katolicyzmu, jeśli nie wymaga tego porządek publiczny. Pius IX ubolewał też, że wielu promuje społeczeństwo funkcjonujące bez odniesień do religii lub tolerujące bez różnicy wszystkie religie, tak samo „prawdziwą”, jak te „fałszywe”²¹. Dołączony do encykliki *Syllabus* potępia między innymi twierdzenie, że „każdy człowiek ma swobodę wyboru i wyznawania religii, którą przy pomocy światła rozumu uzna za prawdziwą” (15), że państwo i Kościół powinny być autonomiczne (55) oraz że obecnie „nie jest już użyteczne, by religia katolicka miała status jedynej religii państwowej, z wykluczeniem wszystkich innych wyznań” (77)²².

Na pierwszy rzut oka powyższe idee wydają się być sprzeczne z *Dignitatis humanae*, gdzie czytamy, że wszyscy ludzie mają prawo do

²⁰ „Aliqui Patres affirmant Declarationem non sufficienter ostendere quomodo nostra doctrina non opponatur documentis ecclesiasticis usque ad Summum Pontificem Leonem XIII. Ut in ultima relatione iam diximus, in futuris studiis theologicis et historicis haec materia in plena luce ponenda erit”. *Acta synodalia. Volumen IV: Periodus quarta. Pars VI: Congregationes generales CLVI–CLXIV, sessio publica VIII*, s. 719.

²¹ Por. Pius IX, *Litterae apostolicae „Quanta cura”*, <https://www.vatican.va/content/pius-ix/la/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html> (dostęp: 13.09.2024).

²² Por. Pius IX, *Syllabus błędów*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_ix/inne/syllabus_08121864.html (dostęp: 13.09.2024).

wolności od przymusu ze strony władzy do działania wbrew sumieniu (DH 2), że władza państwowa przekraczałaby własne kompetencje, gdyby rościła sobie „prawo do kierowania aktami religijnymi lub ich zabrania” (DH 3) i że powinna ona stwarzać warunki do rozwoju życia religijnego wszystkich obywateli oraz zapewnić każdej wspólnocie religijnej takie same prawa do wolności (DH 6).

Najprostszym rozwiązaniem sprzeczności byłoby przyznanie, że nauczanie soboru powszechnego ma wyższą rangę niż niezdogmatyzowane nauczanie papieży, więc Sobór Watykański II zniósł postanowienia Piusa IX²³. Takie rozwiązanie można by przemyśleć, gdyby sprzeczność była faktyczna, ale najpierw należy poszukać innej drogi.

Zgodnie z przedstawionymi wcześniej założeniami metodologicznymi, warto najpierw dokonać kontekstualnej analizy tekstów Magisterium Kościoła z XIX wieku. Spójrzmy najpierw na encyklikę *Quanta cura*. Z pogłębionej analizy tego dokumentu wynika, że sam tekst nie jest jednoznaczny. Jak wspomnieliśmy, w tekście znajdujemy potępienie tezy, że przestępcy przeciwko religii katolickiej nie powinni być karani przez władzę, chyba że zagrażają porządkowi publicznemu. Użyty tam łaciński zwrot *violatores Catholicae religionis* powinien być interpretowany w kontekście orzeczeń poprzednich papieży, a taka interpretacja sprawia, że problematyczne staje się ukrycie za terminem *violatores* wszystkich, którzy łamią zasady katolickie, szczególnie te dotyczące dyscypliny i kultu. Wcześniejsze wypowiedzi Magisterium Kościoła rozróżniają działania na te w sferze publicznej i te w sferze prywatnej. Jeśli biskupi Rzymu namawiali do tłumienia niekatolickich praktyk religijnych, to przede wszystkim wtedy, gdy taka propaganda lub kult wywoływały szkody społeczne. Ponadto, jeśli termin *violatores* miałby się odnosić do wszystkich, którzy naruszają normy

²³ Por. R.P. George, W.L. Saunders Jr., „*Dignitatis Humanae*”: *The Freedom of the Church and the Responsibility of the State* [w:] *Catholicism and religious freedom. Contemporary reflections on Vatican II's Declaration on religious liberty*, K.L. Grasso, R.P. Hunt (eds.), Sheed & Ward, Lanham 2006, s. 2.

katolickie, obejmowałby on również samych katolików popełniających grzechy, co zupełnie nie pasuje do kontekstu *Quanta cura*. Prawdopodobnie Piusowi IX chodziło o karanie tych, którzy wyrządzają szczególną szkodę Kościołowi i wiernym. W tym kontekście bardziej zrozumiałe są też słowa papieża, że wobec *violatores* państwo powinno stosować ustanowione kary, które najczęściej kojarzą się z prawem karnym. Kolejnym kluczem do właściwej interpretacji encykliki są poglądy francuskiego księdza Félicité de Lamennais, który postulował, że państwo powinno być całkowicie świeckie, a w konsekwencji nie powinno bronić nauki Kościoła, chyba że byłaby to obrona porządku publicznego. Papieski dokument dotyczyłby więc potępienia poglądu, że porządek publiczny jest jedynym przypadkiem, w którym państwo może działać na rzecz Kościoła²⁴. W *Quanta cura* Pius IX nie stwierdził więc, że należy powszechnie ustanowić katolicyzm jako religię państwową. Jednocześnie w *Dignitatis humanae* nie znajdujemy stwierdzenia, że władze państwowe nie powinny mieć żadnych obowiązków wobec religii katolickiej²⁵.

Jak pokazał to R. Michael Dunnigan, inna jest też tematyka obydwu dokumentów, ponieważ o inny aspekt prawny chodzi. Jego zdaniem Sobór Watykański II odnosi się do wolności religijnej, która jest immunitetem (*immunity*), a więc nawiązuje do prawa, by państwo nie ingerowało w sprawy religijne. Przedmiotem tego prawa nie jest treść żadnej konkretnej religii, ale brak przymusu w sprawach religijnych. Pius IX podchodził do problemu inaczej i nakreślił szerszą perspektywę, pisząc o pozytywnym działaniu władz świeckich²⁶. Ponadto *Quanta cura* potępia totalitarną koncepcję prawa połączoną z absolut-

²⁴ Por. R.M. Dunnigan, *Religious liberty and the hermeneutic of continuity. Conservation and development of doctrine at Vatican II*, Emmaus Academic, Steubenville 2023, wersja e-book: 12.2.

²⁵ Por. A. Dulles, „*Dignitatis Humanae*” and the Development of Catholic Doctrine, s. 53–54.

²⁶ Por. R.M. Dunnigan, *Religious liberty and the hermeneutic of continuity*, wersja e-book: 6.2.

ną suwerennością państwa, które nie uwzględnia ani moralnych, ani religijnych ograniczeń. Tymczasem w *Dignitatis humanae* mamy do czynienia z inną płaszczyzną – prawem opartym na koncepcji ontologicznej godności i zasadniczej równości każdej osoby ludzkiej. Biorąc to pod uwagę, Mauro Ronco stwierdził, że nie jest możliwe dosłowne porównanie tych dwóch dokumentów, ponieważ odnoszą się one do różnych przedmiotów²⁷.

Syllabus zawiera streszczenia i syntezy z różnych dokumentów papieskich, a więc – jak sam papież powiedział brytyjskiemu dyplomacie Odo Russellowi – właściwa interpretacja jego tezy wymaga sięgnięcia po cytowane tam źródła²⁸. Analizując *Syllabus* w tym kluczu, Avery Dulles wyciągnął wniosek, że nie wszystkie wymienione tam twierdzenia są ściśle potępione jako błędy, ale wiele z nich należy traktować jako bezpośrednie ostrzeżenia przed zbyt szerokim propagowaniem pewnych tezy, albo wezwanie do ostrożności²⁹.

Przechodząc do konkretów, w tezie nr 15 nie potępiono każdej zasady wolności sumienia i religii, ale tylko tę jej wersję, która jest zawarta w kolejnych punktach dokumentu i pochodzi z przemówień Piusa IX z 1851 i 1862 r. Tam papież napiętnował tezy peruwiańskiego księdza Francisco de Paula Vigila z jego dzieła *Defensa*. Duchowny opowiadał się za tym, by w akceptacji prawdy religijnej nie podążać za nadprzyrodzonym Objawieniem, a kierować się wyłącznie swoim rozumem. W *Syllabusie* nie chodziło więc o to, że nie ma wolności religii, ale że nie należy wykluczać Objawienia z procesu poszukiwania prawdy religijnej. Cytowana teza nr 55 pochodzi z przemówienia

²⁷ Por. M. Ronco, *Continuità e discontinuità del Magistero sulla libertà religiosa* [w:] *Dignitatis humanae e libertà religiosa. A cinquant'anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*, A.G. Gomez, O. Sanguinetti, E.M. Albesa (eds.), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2017, s. 118–119.

²⁸ Por. R.M. Dunningan, *Religious liberty and the hermeneutic of continuity*, wersja e-book: 6.3.

²⁹ Por. A. Dulles, „*Dignitatis Humanae*” and the Development of Catholic Doctrine, s. 53.

Acerbissimum z 22 września 1852 roku. Wprost odnosiło się ono do prześladowań Kościoła w Nowej Granadzie, gdzie państwo w sposób opresyjny traktowało katolików: przejęło seminaria duchowne, zredukowało małżeństwo do umowy cywilnej i wymagało prawa do mianowania wszystkich biskupów. Nie chodziło więc o potępienie całkowitego oddzielenia Kościoła od państwa, a jedynie o odrzucenie absolutystycznych roszczeń liberalnych środowisk katolickich, twierdzących, że taka separacja powinna być powszechną regułą. Drugi fragment *Syllabusa* (77) zaczerpnięto z przemówienia *Nemo vestrum* z 26 lipca 1855, gdzie Pius IX wyrażał zaskoczenie faktem naruszenia konkordatu przez rząd hiszpański, w której to umowie był zapis, że katolicyzm będzie jedyną religią państwową. Papieżowi chodziło prawdopodobnie o to, by w Hiszpanii, której mieszkańcy są przeważnie katolikami, katolicyzm był jedynym usankcjonowanym wyznaniem. Nie tyle chodzi o uczynienie w każdym kraju katolicyzmu religią państwową, ale o sprzeciw wobec głosów, że nigdzie nie powinno tak być. Inne podobne fragmenty *Syllabusa* pochodzą z przemówień, w których papież odnosił się do sytuacji w Meksyku czy wiejskich regionach Włoch, gdzie ubogie i niewykształcone społeczeństwo było poddawane silnej presji laicyzującej. Sprzeciw papieskiego nauczania wobec tych sytuacji wyrażał się w potępieniu tezy, że katolicy rządzący w tych miejscach nie są odpowiedzialni za wiarę podległego im społeczeństwa³⁰. Także tutaj nie widać niepokonalnych problemów z uzgodnieniem stanowisk z XIX i XX wieku.

Na marginesie refleksji o historycznych kontekstach podejścia Magisterium Kościoła do wolności religijnej warto przytoczyć jeszcze jedną z interpretacji. Zdaniem Thomasa Pinka *Dignitatis humanae* nie sprzeciwia się ogólnie rozumianemu przymusowi religijnemu, ale jedynie przymusowi ze strony władzy państwowej. To o tyle istotne,

³⁰ Por. R.M. Dunnigan, *Religious liberty and the hermeneutic of continuity*, wersja e-book: 6.3; A. Dulles, „*Dignitatis Humanae*” and the Development of Catholic Doctrine, s. 53–54.

że w poprzednich dokumentach papieskich akcentowano działanie przymusowe państwa jedynie jako przedstawiciela Kościoła, ponieważ tylko Kościół miał prawo do decydowania w kwestiach religijnych. Sobór Watykański II jedynie odmówił władzy państwowej „licencji na działanie jako jego agent lub narzędzie przymusu w tym względzie”. Była to więc zmiana polityki Kościoła wobec państwa, a nie modyfikacja doktryny³¹.

Na inny wątek analizowanego tu zagadnienia zwrócił uwagę David L. Schindler. Zajął się on nie tyle interpretacją tekstów Magisterium z XIX wieku, ile samym przedmiotem refleksji w soborowej deklaracji. Zauważył, że obecny tam rozwój nauczania nie jest jedynie uznaniem przez Kościół za słuszne roszczenia do wolności obecnego w kulturze w czasach soboru z dodaniem teologicznej interpretacji tego faktu. Jest to przede wszystkim wydobywanie głębi wątków z zakresu chrześcijańskiej antropologii, które są zakorzenione w starożytnych i średniowiecznych definicjach ludzkiego ducha i prawdy. Stanowią też one jedno z najistotniejszych wymagań Ewangelii. Można więc powiedzieć, że główne tezy *Dignitatis humanae* to rysowana przez Kościół panorama, w której wyrażane przez współczesne społeczeństwa pragnienie wolności zyskuje rozumienie właściwe z punktu widzenia Ewangelii. Jeśli bowiem osoba jest bytem transcendentnym, otwartym na prawdę bytu i na Boga, jeśli człowiek z natury jest stworzony dla prawdy, to sama ta prawda domaga się wolności, bo bez niej jest nieosiągalna. Każde właściwe podejście do rozwoju doktryny musi więc uznawać, że uprawniona droga ewolucji to taka, w której Kościół dojrzewa do coraz lepszego rozumienia wzajemnej implikacji wolności i prawdy³². Takie podejście pozwala na wniosek, który znajduje-

³¹ Por. A. Nichols, *Conciliar octet. A concise commentary on the eight key texts of the Second Vatican Council*, Ignatius Press, San Francisco 2019, wersja e-book: rozdz. 8.

³² Por. D.L. Schindler, *Freedom, Truth, and Human Dignity: An Interpretation of Dignitatis Humanae on the Right to Religious Freedom* [w:] *Freedom, truth, and human dignity. The Second Vatican Council's Declaration on religious freedom*,

my w tekście Agostino Marchetto, że doktryna *Dignitatis humanae* jest w pełni tradycyjna, a jeśli również nowa, to dlatego, że tradycja w Kościele jest zawsze tradycją wzrostu i postępu. Ten postęp dokonał się, ponieważ Sobór Watykański II przyjął nowy *status quaestionis*, umieszczając wypowiedzi historyczne w nowej perspektywie i dokonując nowatorskich rozróżnień terminologicznych i znaczeniowych³³.

Powyższa refleksja może prowadzić do kilku wniosków. Po pierwsze, jeśli w odpowiedni sposób zastosujemy reguły hermeneutyki teologicznej, stwierdzenie, że *Dignitatis humanae* stanowi rozwój doktryny Kościoła na temat wolności, nie powinno rodzić kontrowersji. Należy zgodzić się z Benedyktem XVI, że choć na pierwszy rzut oka ujawnia się nieciągłość, to dzięki uwzględnieniu kontekstów historycznych, można dostrzec, że ciągłość nie została porzucona³⁴.

Po drugie, uczciwa analiza tekstu porównywanych dokumentów pozwala na usunięcie potencjalnych sprzeczności. W naszym tekście pokazaliśmy to na przykładzie *Quanta cura* i *Syllabus*. W przywoływanej literaturze przedmiotu znajdziemy podobne analizy dotyczące pozostałych kontrowersyjnych fragmentów z dokumentów Piusa IX oraz innych tekstów z historii Kościoła, w tym *Mirari vos* Grzegorza XVI czy *Immortale Dei* Leona XII.

Po trzecie, wydaje się, że spojrzenie na historię teologicznej idei wolności w poszukiwaniu ciągłości nie powinno polegać na wyszukiwaniu cytatów z różnych dokumentów, które generują konflikty, ale na wydobywaniu głęboko chrześcijańskiej prawdy o tej właśnie

D.L. Schindler, N.J. Healy (eds.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids – Cambridge 2015, s. 105–106.

³³ Por. A. Marchetto, *La „Dignitatis humanae”: rottura o riforma e rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa?* [w:] *Dignitatis humanae e libertà religiosa. A cinquant'anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*, A.G. Gomez, O. Sanguinetti, E.M. Albesa (eds.), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2017, s. 105–106.

³⁴ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie papieskie podczas spotkania z Kurią Rzymską*, 22.12.2005, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kuriarz_22122005.html (dostęp: 3.09.2022).

wolności wpisanej w ludzką naturę, która po krętych czasem drogach kontekstów dotarła do momentu, w którym ojcowie soborowi sformułowali ją w sposób, który ich zdaniem był wtedy optymalny. Emilio Martínez Albesa, pisząc o istocie chrześcijaństwa, stwierdził, że jego korzeniem jest przekonanie, że człowiek został obdarzony przez Boga wolnością, która umożliwia mu wejście w komunię, kochanie i bycie kochanym, a miłość jest jedyną prawdziwie ludzką cechą, którą może on ofiarować Bogu. Jeśli Bóg zechciał wejść w osobistą relację z człowiekiem, nie mógł więc stworzyć go bez wolności, nie rezygnując jednocześnie z wszystkich swych boskich atrybutów³⁵. Jak zaznaczył Thomas G. Guarino, wnikliwa analiza historii pokazuje organiczny rozwój nauczania Magisterium na temat godności istoty ludzkiej wraz z przekonaniem o tym, że państwa powinny zachowywać prawo naturalne i porządek moralny, a postanowienia omawianej deklaracji w ten rozwój się wpisują³⁶.

2. DYNAMICZNA I OBIECUJĄCA RECEPCJA DEKLARACJI *DIGNITATIS HUMANAЕ*

Jednym z najbardziej ciekawych zjawisk związanych z wydarzeniem soboru jest proces eklezjalnej recepcji jego nauczania. Zazwyczaj jest on długi i skomplikowany. Wymaga bowiem przyjęcia zarówno poprawnej hermeneutyki, jak i odpowiedzialnej postawy otwartości na możliwość coraz głębszego rozumienia soborowych dokumentów w kontekście szybko zmieniających się uwarunkowań społecznych,

³⁵ Por. E.M. Albesa, *La libertà religiosa nel magistero pontificio post-conciliare* [w:] *Dignitatis humanae e libertà religiosa. A cinquant'anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*, A.G. Gomez, O. Sanguinetti, E.M. Albesa (eds.), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2017, s. 123.

³⁶ Por. T.G. Guarino, *The disputed teachings of Vatican II. Continuity and reversal in Catholic doctrine*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 2018, wersja e-book: rozdz. 5.

politycznych i kulturowych. Sposób i dynamika recepcji stanowią bez wątpienia jeden z istotnych wskaźników określających społeczną i kościelną wagę soborowego nauczania. W przypadku Deklaracji o wolności religijnej już dziś możemy mówić o twórczej, wiernej i rozumnej recepcji dokonującej się w ramach nauczania wszystkich papieży okresu soborowego i posoborowego³⁷.

Zanim przejdziemy do konkretnych dokumentów papieskich, w których dostrzegamy nawiązania do analizowanej deklaracji, warto krótko wspomnieć o nurcie przeciwnym, a więc o braku recepcji, ponieważ w przypadku tego dokumentu soborowego jest on związany z poważnym rozłamem w Kościele. Jak wiemy z poprzednich analiz, problem z akceptacją reformy w tym zakresie ujawnił się najpierw podczas obrad, a później głosowania nad ostatecznym kształtem dokumentu, ponieważ 70 biskupów zagłosowało przeciw jego treści. Po soborze Marcel Lefebvre stanął u korzeni nowego ruchu integralistycznego, cieszącego się do dziś popularnością w niektórych kręgach wiernych. Choć kojarzony jest on głównie z odrzuceniem reformy liturgicznej, jego członkowie kwestionują również ekumenizm i zasadnicze punkty soborowego nauczania o wolności religijnej³⁸.

Wracając do recepcji, jeszcze przed ogłoszeniem *Dignitatis humanae* papież Paweł VI w swej programowej encyklice *Ecclesiam suam* z 1964 roku ukazywał wartość i potrzebę dialogicznej formy głoszenia orędzia chrześcijańskiego. Podkreślał konieczność szanowania godno-

³⁷ Por. P. Coda, *Dignitatis humanae. Introduzione* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II: Ad gentes, Nostra aetate, Dignitatis humanae*, S. Noceti, R. Repole (eds.), seria „Commentario ai documenti del Vaticano II”, nr 6, Edizioni Dehoniane, Bologna 2018, s. 602–605; R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae* [w:] *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, t. 4, P. Hünemann, B.J. Hilberath (eds.), Herder, Freiburg 2005, s. 201–207.

³⁸ Por. S.B. Bevans, J. Gros, *Evangelization and religious freedom: Ad gentes, Dignitatis humanae, Evangelization and religious freedom: Ad gentes, Dignitatis humanae*, Paulist Press, New York 2009, s. 195–196.

ści i wolności rozmówcy zarówno w dziele ewangelizacji, jak i w ramach dialogu Kościoła katolickiego z innymi wyznaniem, religiami, a także z ateizmem, kulturą, nauką i sztuką³⁹. Również po zatwierdzeniu soborowej deklaracji Paweł VI wielokrotnie powracał do tematu wolności religijnej, akcentując znaczenie praw człowieka w budowaniu ładu społecznego i potrzebę ich respektowania we współczesnym świecie. Troszczył się przy tym o właściwe rozumienie wolności religijnej. Z okazji piątej rocznicy zakończenia *Vaticanum II* przypomniał, że wolność religijna opierająca się na wolności sumienia „odnosi się tylko do osobistej decyzji wobec problemu wiary, nie ma bowiem absolutnej racji bytu względem znaczenia i treści Objawienia”⁴⁰.

O ile Paweł VI uzasadniał związek wolności religijnej z dialogicznym wymiarem Kościoła, odwołując się do istoty ewangelicznego orędzia i samej struktury objawienia, o tyle Jan Paweł II, pochodzący z kraju boleśnie doświadczony przez komunistyczny reżim, konsekwentnie bronił prawa do wolności religijnej, podkreślając jej antropologiczne i społeczne znaczenie w kontekście zła wynikającego z każdego typu totalitaryzmu. W swej programowej encyklice *Redemptor hominis* zwraca uwagę na istotny związek misji Kościoła z prawdziwą wolnością, która warunkuje godność osoby ludzkiej⁴¹. Przestrzega przy tym przed wolnością pozorną, rozumianą powierzchownie i pozbawioną odniesienia do prawdy o człowieku i świecie. Wśród praw człowieka wylicza m.in. wolność religijną i związaną z nią wolność sumienia. Papież nie boi się mówić o negatywnym zjawisku

³⁹ Por. Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam”*, nr 108–109, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/ecclesiam_suam_06081964 (dostęp: 12.06.2024).

⁴⁰ Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Quinque iam anni” w piątą rocznicę zakończenia Soboru Powszechnego Watykańskiego II*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/piata_rocznica_vat2_08121970.html (dostęp: 3.10.2024).

⁴¹ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, nr 12, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html (dostęp:

nadużycia wolności przez jednych przy ograniczaniu wolności drugich. Sytuacja taka ma miejsce wówczas, gdy nieograniczona postawa konsumpcyjna współlistnieje z nędzą innych, z wyzyskiem i różnymi formami ich społeczno-ekonomicznego upośledzenia. Stanowcze i częste podkreślanie przez papieża, że brak wolności religijnej lub jej ograniczenie mocno uderza w godność człowieka i stoi w sprzeczności z prawami osoby ludzkiej budowało społeczną świadomość wartości wolności religijnej, sprzyjającą trosce o jej uznawanie i respektowanie przez władze państwowe⁴². Jednoznacznie pozytywna wizja wolności religijnej propagowana przez Jana Pawła II miała realny wpływ na formację społecznego sumienia, zdolnego do odważnego upominania się o poszanowanie prawa do wolności religijnej w krajach, w których panuje jawny lub ukryty totalitaryzm.

W tym kontekście warto przywołać orędzie papieskie na XXI Światowy Dzień Pokoju (1988) zatytułowane *Wolność religijna warunkiem pokojowego współistnienia*. Nawiązując do *Dignitatis humanae* i przypominając spotkanie modlitewne z przywódcami głównych religii świata w Asyżu (1986), Jan Paweł II podkreśla, że „prawo do wolności religijnej, dotykając najgłębszej sfery duszy, staje się niejako punktem odniesienia i probierzem innych podstawowych praw. Chodzi tu bowiem o poszanowanie zazdrośnie strzeżonej autonomii osoby i umożliwienie jej postępowania według własnego sumienia, zarówno w wyborach dotyczących życia osobistego, jak i życia społecznego”⁴³. Papież wyraźnie broni wolności religijnej przypominając, że „państwo nie może rozciągać swej kompetencji, pośrednio lub bezpośrednio, na sferę religijnych przekonań ludzi. Nie może też rościć sobie prawa do narzucania bądź zabraniań poszczegółnej osobie lub wspólnocie wyznawania i publicznego praktykowania wiary. W tej dziedzinie władze

⁴² Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, nr 17.

⁴³ Jan Paweł II, *Orędzie na XXI Światowy Dzień Pokoju. Wolność religijna warunkiem pokojowego współistnienia*, nr 1, <https://papiez.wiara.pl/doc/378715.Wolnosc-religijna-warunkiem-pokojowego-wspolzycia-1988> (dostęp: 3.10.2024).

cywilne mają obowiązek zagwarantowania tego, by prawa poszczególnych ludzi i wspólnot w zakresie wolności religijnej były w jednakowej mierze szanowane, a jednocześnie czuwania nad sprawiedliwym porządkiem publicznym⁴⁴.

W nauczaniu papieża głoszenie prawa do wolności religijnej zostało włączone w kontekst dzieła ewangelizacji i obrony godności osoby ludzkiej, stając się niezbywalnym elementem samej tożsamości i misji Kościoła. Świadczy o tym między innymi *Przesłanie do biskupów kubańskich w Hawanie* wygłoszone 25 stycznia 1998. Jan Paweł II podkreślał w nim, że poszanowanie wolności religijnej nie może wyrażać się tylko w sferze deklaratywnej, lecz powinno polegać na realnym udostępnianiu Kościołowi odpowiedniej przestrzeni, form działania i środków, które pozwolą mu realizować zasadnicze trzy wymiary swojej misji. Chodzi o to, aby poza swobodnym sprawowaniem kultu Kościół mógł bez przeszkód głosić Ewangelię, stawać w obronie sprawiedliwości i pokoju, a także dbać o integralny rozwój ludzi. Żaden z tych wymiarów nie powinien być eliminowany lub ograniczany. Jan Paweł II stanowczo przypomniał, że „[k]iedy Kościół żąda wolności religijnej, nie domaga się daru, przywileju, szczególnego uprawnienia, które jest uzależnione od doraźnych sytuacji, od politycznych strategii lub od woli władz politycznych: domaga się rzeczywistego uznania swego niezbywalnego prawa⁴⁵.

Jan Paweł II był głęboko przekonany o tym, że promocja i obrona wolności religijnej w świecie winna dokonywać się na różnych płaszczyznach: indywidualnej i społecznej, kościelnej i świeckiej, edukacyjnej i praktycznej, moralnej i politycznej. W związku z tym odważnie poruszał problem wolności również podczas spotkań i audiencji

⁴⁴ Jan Paweł II, *Orędzie na XXI Światowy Dzień Pokoju*, nr 1.

⁴⁵ Jan Paweł II, *Wolność religijna niezbywalnym prawem Kościoła. Przesłanie do biskupów kubańskich podczas pielgrzymki na Kubę (25.01.1998)*, nr 3, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/kuba_25011998.html (dostęp: 3.10.2024).

z przedstawicielami międzynarodowych organizacji odpowiedzialnych za pokój i bezpieczeństwo w skali globu.

10 października 2003 r. przyjął na audiencji w Sali Klementyńskiej członków zgromadzenia parlamentarnego Organizacji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie (OBWE), uczestniczących w konferencji poświęconej wolności religijnej. W swym przemówieniu podkreślał, że należy uznać pozytywną rolę wierzących w życiu publicznym i nie ulegać tendencjom do marginalizacji religijnej aktywności obywateli. Zwrócił uwagę, że „społeczeństwo ponosi szkodę, gdy religia zostaje zepchnięta do sfery prywatnej; cierpią na tym również instytucje społeczne i obywatelskie, gdy ustawodawstwo – wbrew prawu do wolności religijnej – propaguje religijną obojętność, relatywizm i religijny synkretyzm, a może nawet usprawiedliwia takie postawy odwołując się do błędnie pojętej zasady tolerancji”⁴⁶. Papież przekonywał też, że „poszanowanie wolności religijnej we wszystkich jej postaciach należy więc uznać za najskuteczniejszy środek gwarantujący bezpieczeństwo i stabilność rodziny ludów i narodów w XXI wieku”⁴⁷.

Promocję wolności religijnej z pełnym przekonaniem kontynuował Benedykt XVI, uwzględniając nowe zjawiska społeczne i kulturowe, które ukazały swą destrukcyjną siłę po upadku dotychczasowych murów politycznych i bankructwie antyludzkich ideologii. Do zjawisk tych należą z jednej strony radykalne fundamentalizmy religijne i świeckie, z drugiej zaś – dyktatura relatywizmu, inwazja konsumpcjonizmu, a także amputacja wymiaru religijnego oraz coraz bardziej nietolerancyjny sekularyzm. W orędziu na Światowy Dzień Pokoju w 2011 roku pt. *Wolność religijna drogą do pokoju* papież nauczał, że „w wolności religijnej znajduje wyraz specyfika osoby ludzkiej, która

⁴⁶ Jan Paweł II, *Wolność religijna warunkiem bezpieczeństwa. Przemówienie podczas audiencji dla członków zgromadzenia parlamentarnego OBWE (10.10.2003)*, nr 3, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/obwe_10102003 (dostęp: 3.10.2024).

⁴⁷ Jan Paweł II, *Wolność religijna warunkiem bezpieczeństwa*, nr 4.

dzięki niej może ukierunkować swoje życie osobiste i społeczne na Boga; w Jego świetle stają się w pełni zrozumiałe tożsamość, sens i cel istnienia osoby”⁴⁸. Pozbawianie ludzi prawa do wolności religijnej prowadzi do wytworzenia redukcyjnej koncepcji człowieka, fałszującej prawdziwą naturę ludzką i przez to uniemożliwiającej zbudowanie trwałego pokoju w świecie. Zdaniem papieża wolność religijna leży u podstaw wolności moralnej. W związku z tym wolności religijnej nie można definiować jedynie jako brak przymusu, gdyż w aspekcie pozytywnym jest ona zdolnością do podporządkowania swoich świadomych wyborów prawdzie⁴⁹. Benedykt XVI podkreślał, że rodzina jest pierwszą i niezastąpioną szkołą wolności i pokoju, stanowiąc cenne środowisko wychowania do budowania harmonijnych relacji na poziomie lokalnym i międzynarodowym, do odpowiedzialnego życia w wolnym społeczeństwie, w atmosferze zrozumienia i pokoju⁵⁰.

Według Benedykta XVI wolność religijna ma naturę relacyjną, nie ogranicza się wyłącznie do życia jednostki, ale urzeczywistnia się we wspólnocie i społeczeństwie. Nie należy wyłącznie do skarbcza ludzi wierzących, ale stanowi własność całej ludzkiej rodziny; jest cenną zdobyczą kultury politycznej i prawnej. Dzięki swej relacyjnej naturze staje się impulsem do praktykowania solidarności w dążeniu do dobra wspólnego. Benedykt XVI przestrzega przed instrumentalizacją wolności religijnej, która może doprowadzić do maskowania niemoralnych interesów, do fundamentalizmu, fanatyzmu i agresywnego sekularyzmu. Są one skrajnymi formami odrzucania pluralizmu i właściwie pojmowanej zasady laickości⁵¹.

⁴⁸ Benedykt XVI, *Wolność religijna drogą do pokoju. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2011 roku*, nr 1, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20101208_xliv-world-day-peace.html (dostęp: 3.10.2024).

⁴⁹ Por. Benedykt XVI, *Wolność religijna drogą do pokoju*, nr 3.

⁵⁰ Por. Benedykt XVI, *Wolność religijna drogą do pokoju*, nr 4.

⁵¹ Por. Benedykt XVI, *Wolność religijna drogą do pokoju*, nr 5–7.

Papież Franciszek nie ustaje w wysiłkach dalszego promowania i obrony wolności religijnej. W adhortacji *Evangelii gaudium* z 2013 roku przypomina, że stanowi ona podstawowe prawo człowieka, wyrażające się w swobodnym wyborze religii i możliwości wyznawania swej wiary. Jego zdaniem akceptacja zdrowego pluralizmu szanującego prawdziwe wartości „nie oznacza prywatyzacji religii, z zamiarem sprowadzenia ich do milczenia albo do ciemności sumienia każdego, lub do zamkniętej przestrzeni kościołów, synagog lub meczetów. W gruncie rzeczy chodziłoby o nowe formy dyskryminacji i autorytaryzmu”⁵². Bolesne ataki na wolność religijną i nowe prześladowania chrześcijan w niektórych rejonach świata papież zalicza do pilnych wyzwania kulturowych. Nie pomija przy tym rozpowszechniającego się zjawiska relatywistycznej obojętności, która ze względu na skrajnie subiektywne rozumienie prawdy w znacznym stopniu utrudnia ludziom porozumienie i wspólne działanie na rzecz dobra, pokoju i jedności. Papież Franciszek usiłuje również przeciwstawić się powielanym niekiedy stereotypom ukazującym Kościół jako wroga indywidualnej ludzkiej wolności i propagatora obiektywnych zasad moralnych sprzecznych z prawami jednostki. Remedium na te niesprawiedliwe zarzuty papież upatruje w cierpliwym procesie wychowywania do wolności ludzi żyjących w społeczeństwie informatycznym, zagubionych w zalewie chaotycznych informacji i płytkiego myślenia o poważnych kwestiach moralnych. Ratunkiem wydaje się być edukacja, która uczy krytycznego myślenia i prowadzi do wzrostu w sferze wartości⁵³.

W kontekście aktualnej dziś dyskusji na temat wpływu religii na życie publiczne papież Franciszek zachęca do głębszego namysłu nad wartością prawdziwej wolności religijnej, która sprzyja budowaniu

⁵² Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 255, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (dostęp: 3.10.2024).

⁵³ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 64.

jedności i pokoju oraz szanowaniu godności każdej osoby ludzkiej. W tym celu Ojciec Święty apeluje do intelektualistów i dziennikarzy, aby unikali ukazywania religii w sposób prymitywny, jednostronny i błędny. Zachęca do odpowiedzialnego odróżniania prawdziwych autorytetów religijnych od ich ideologicznych falsyfikatów. Przestrzega polityków przed niebezpieczną pokusą uzasadniania swych niesprawiedliwych decyzji racjami religijnymi. Papież Franciszek motywuje do odkrywania ponadczasowych idei w klasycznych tekstach religijnych, otwierających nowe horyzonty oraz pobudzających myślenie i wrażliwość. Ich bezmyślne odrzucanie w imię krótkowzrocznego nacjonalizmu byłoby przejawem nieracjonalnego działania, negującego wartość mądrych zasad tylko dlatego, że powstały w odmiennym kontekście kulturowym oraz zostały wyrażone w innych symbolach i doktrynach religijnych. Według papieża zarówno „nowe Areopagi”, jak i „Dziedzińce Pogan” stanowią dziś szczególne przestrzenie, w których wierzący i niewierzący mogą spotkać się, aby prowadzić dialog o kulturze, sztuce, nauce i poszukiwaniu transcendencji. Spotkania te stają się jedną z dróg budowania pokoju w świecie zranionym przez konflikty zbrojne na tle etnicznym, religijnym i ekonomicznym⁵⁴.

W encyklice *Fratelli tutti* z 2020 roku papież Franciszek powraca do tematu wolności religijnej i wolności sumienia w perspektywie dialogu międzyreligijnego, którego celem jest promowanie prawdziwego braterstwa opartego na wierze w jednego Boga, Stworzyciela i Ojca wszystkich ludzi. Ojciec Święty przypomina, że eliminacja Boga ze społeczeństwa prowadzi do groźnej idolatrii, której bolesnymi skutkami są moralne zagubienie człowieka, deptanie jego godności osobowej oraz łamanie przynależnych mu praw. Pozbawianie zaś ludzi wolności sumienia i wolności religijnej zadaje głębokie rany człowieczeństwu, które staje się „zubożone, gdyż pozbawione nadziei i odniesień ide-

⁵⁴ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 256–257.

owych”⁵⁵. Uwzględniając potwierdzony danymi statystycznymi fakt licznych w skali globalnej prześladowań chrześcijan z powodu wyznawanej wiary, papież apeluje o zagwarantowanie wyznawcom Chrystusa wolności w tych krajach, w których stanowią oni mniejszość. Przypomina o podstawowym prawie, jakim jest „wolność religijna dla wyznawców wszystkich religii”. Nawiązując do spotkania w Abu Zabi z Ahmadem Al-Tayyebem (Wielkim Imamem Uniwersytetu Al-Azhar w Kairze), Ojciec Święty przywołuje wspólny dokument, w którym zgodnie podkreślają, że „religie nigdy nie mogą nakłaniać do wojny, postaw nienawistnych, wrogości i ekstremizmu, ani też nie mogą nakłaniać do przemocy ani do przelewania krwi. Te tragiczne realia są konsekwencją odstępstwa od nauk religijnych. Wynikają one z politycznej manipulacji religiami i interpretacji dokonywanych przez grupy religijne, które na przestrzeni dziejów wykorzystywały siłę uczuć religijnych w sercach ludzi”⁵⁶.

Dotychczasowy przebieg recepcji *Dignitatis humanae* na poziomie magisterialnego nauczania Kościoła pokazuje wyraźnie, że kwestia wolności religijnej stanowi problem niezwykle aktualny, delikatny i wieloaspektowy. Wymaga wciąż precyzyjnego definiowania i odpowiedzialnej promocji w świecie naznaczonym licznymi podziałami ideologicznymi, konfliktami religijnymi i przejawami nietolerancji prowadzącymi do krwawych prześladowań z powodu wyznawanej wiary. Twórcza recepcja soborowej deklaracji dokonywana przez kolejnych papieży (Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka) wyraża się w nieustannej trosce o wyraziste ukazywanie wolności religijnej jako wartości istotnej dla budowania i rozwijania pokoju, braterstwa i harmonijnej współpracy narodów/państw we współczesnym świecie. Proces eklezjalnej recepcji nadal zmierza w kierunku

⁵⁵ Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, nr 274, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (dostęp: 3.10.2024).

⁵⁶ Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, nr 285.

dowartościowania prawdziwej i integralnej wolności religijnej, mającej związek z prawdą, dobrem, odpowiedzialnością, godnością osoby ludzkiej i moralnością urzeczywistnianą zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Szczególnym zadaniem Kościoła jako pielgrzymującej wspólnoty wiary pozostaje cierpliwe wychowywanie ludzi do afirmacji i praktykowania wolności religijnej, która nie staje się celem sama dla siebie, lecz świadoma swego dobroczynnego potencjału będzie kształtować nowego człowieka, zdolnego tworzyć „cywilizację miłości” i budować jedność w różnorodności.

3. RELACJA MIĘDZY WOLNOŚCIĄ SUMIENIA A OBIEKTYWNYM PRAWEM MORALNYM

Analizując *vota* i debaty, można było zauważyć, że wolność przez wielu dyskutantów odnoszona była nie tylko do sfery społecznej, politycznej i międzyreligijnej, ale także do indywidualnej sytuacji jednostek. W licznych głosach przebijała się refleksja na temat relacji między wyborami wolnego sumienia a obiektywnym prawem moralnym. Stawiano pytania: Czy można pozwolić człowiekowi na postępowanie wbrew głoszonej przez Kościół normie, gdy twierdzi, że sumienie podpowiada mu inne rozwiązanie? W jakim stopniu można tolerować błędzenie, gdy odbiegające od normy postępowanie jest uzasadnione przekonaniem czyjegoś wolnego sumienia? Jak w takich wypadkach powinien postępować Kościół instytucjonalny?

Wśród potencjalnych kierunków znajdujemy między innymi refleksję Josepha Ratzingera, który w komentarzu do ostatniej sesji sessorowej pisał, by brać pod uwagę:

[że] w przypadku idei wolności religijnej nie może chodzić o pomniejszenie w jakikolwiek sposób świętego obowiązku sumienia, ducha przyjmowania prawdy ani o pomniejszanie powagi zobowiązującego wezwania Bożego w objawieniu Jego zbawienia i pozostawieniu go

ludzkiej samowoli. Istotne jest natomiast wyjaśnienie, w jaki sposób wezwanie to dotyczy człowieka: to apel do jego wolności, która jako jedyna może powiedzieć «tak» miłości, będącej celem wołania Boga⁵⁷.

Jak już wiemy, Sobór Watykański II w dokumencie nie odpowiedział wprost na dotyczące tego zagadnienia dylematy. Pozostały więc one w sferze perspektyw, a kilka decyzji papieża Franciszka sprawiło, że współcześnie wybrzmiały one ze spotęgowaną siłą. Można nawet powiedzieć, że ten papież zebrał dotychczasowe doświadczenia Kościoła, ubogacił je własną wrażliwością teologiczną oraz egzystencjalną i położył fundamenty pod poświęcony temu zagadnieniu „aneks” do *Dignitatis humanae*.

Zanim przejdziemy do fragmentów z papieskiego Magisterium, jako dalszy kontekst warto przywołać myśl Johna Henry`ego Newmana z *Listu do Księcia Norfolk*. Choć tekst ten został napisany w reakcji na ogłoszenie dogmatu o papieskiej nieomyślności (1870), bardzo mocno dotyka on kwestii sumienia. To stamtąd pochodzą cytowane często słowa: „Gdybym miał sprowadzić religię do toastów po obiedzie (choć z pewnością nie o to chodzi), wypiłbym, rzecz jasna, za papieża, ale, jeśli można, jednak najpierw za sumienie, a za papieża później”⁵⁸. Oxfordzki teolog zaznaczył, że wyobraża sobie sytuacje, w których w sposób uzasadniony nie będzie zgody między sądem sumienia a stanowiskiem papieskim. Choć zakładał, że wystąpią „ekstremalnie” rzadko, zaproponował, by w takich momentach słuchać sumienia, a nie biskupa Rzymu. Podstawą pod to stwierdzenie było jego przekonanie, że sumienie to głos Boga, a nie autorski wytwór człowieka. Ono odwołuje się do Stwórcy i dzięki temu pomaga roz-

⁵⁷ J. Ratzinger, *Ostatnia sesja soboru [w:] O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja. Część 1*, t. 7/1, M. Górecka, K. Gózdź (red.), W. Szymona (tłum.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, s. 467.

⁵⁸ J.H. Newman, *List do Księcia Norfolk. O sumieniu*, A. Muranty (tłum.), Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 2002, s. 58.

wiązywać wszelkie sprzeczności, jakie pojawiają się między człowiekiem i światem⁵⁹. W *Liście* czytamy:

Sumienie nie jest ani dalekowzrocznym egoizmem, ani pragnieniem bycia konsekwentnym względem samego siebie – jest posłańcem Tego, który zarówno w swej naturze jak i łasce, mówi do nas z za zasłony i uczy oraz rządzi nami przez swoich reprezentantów. Sumienie jest pierwotnym namiestnikiem Chrystusa, prorokiem w swoich doniesieniach, monarchą w swej stanowczości, kapłanem w swoich błogosławieństwach i klątwach, i nawet gdyby wieczne kapłaństwo w całym Kościele przestało istnieć, w nim zasada kapłaństwa pozostałaby, aby rządzić⁶⁰.

Pomimo takiego umocowania sumienia w woli Boga, jeśli zdarzyłoby się, że ten wewnętrzny osąd wchodzi w konflikt z nauczaniem Kościoła, to kwestionująca je decyzja człowieka musi być poprzedzona rozmyślaniami, modlitwą i wykorzystaniem wszystkich dostępnych środków, które mogłyby pomóc w najlepszym rozpoznaniu spornej kwestii⁶¹.

U Franciszka interesujący nas temat pojawia się w największym stopniu na marginesie fragmentów adhortacji *Amoris laetitia*⁶², które dotyczą tzw. związków nieregularnych. Papież zderzył tam sytuację osób, które tworzą małżeńską relację niesakramentalną, z nauczaniem Kościoła na temat małżeństwa i rodziny. Próbował odpowiedzieć na pytania: Czego można wymagać od tych, którzy znaleźli się w takich trudnych sytuacjach? W jakiej mierze można włączyć takie osoby w życie Kościoła, także to sakramentalne? Redukując te pytania do kategorii, które pojawiły się w debacie nad soborową

⁵⁹ Por. J. Honoré, *Mysł Johna Henry'ego Newmana*, C. Mazurek (tłum.), Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium”, Lublin 2019, s. 51.

⁶⁰ J.H. Newman, *O sumieniu*, s. 43.

⁶¹ Por. J.H. Newman, *O sumieniu*, s. 53.

⁶² Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html (dostęp: 21.04.2023).

deklaracją o wolności religijnej, można by z Franciszkiem zapytać: W jakim stopniu aprobujący głos wolnego sumienia osób żyjących w związkach niesakramentalnych usprawiedliwia ich pozostawanie w sytuacji konfliktu z normami prawa kościelnego?

Odpowiedź udzielona została wprost w jednym z punktów przywołanej adhortacji:

Świadomi wagi konkretnych uwarunkowań, możemy dodać, że ludzkie sumienie powinno być lepiej włączone do praktyki Kościoła w niektórych sytuacjach, które obiektywnie odbiegają od naszego rozumienia małżeństwa. Oczywiście musimy zachęcać do dojrzałości sumienia światłego, uformowanego, któremu towarzyszy odpowiedzialne i poważne rozeznanie pasterza, i proponować coraz większe zaufanie do łaski. Sumienie może jednak uznać nie tylko to, że dana sytuacja nie odpowiada obiektywnie ogólnym postanowieniom Ewangelii. Może także szczerze i uczciwie uznać to, co w danej chwili jest odpowiedzią wielkoduszną, jaką można dać Bogu i odkryć z jakąś pewnością moralną, że jest to dar, jakiego wymaga sam Bóg pośród konkretnej złożoności ograniczeń, chociaż nie jest to jeszcze w pełni obiektywny ideał. W każdym razie pamiętajmy, że to rozeznanie jest dynamiczne i zawsze powinno być otwarte na nowe etapy rozwoju i nowe decyzje pozwalające na zrealizowanie ideału w pełniejszy sposób⁶³.

Warto zwrócić uwagę na kilka wniosków ogólnych, wynikających z pogłębionej analizy zacytowanego tekstu. Po pierwsze, papież wskazuje, że dotychczasowe włączanie sumienia w praktykę Kościoła było niewystarczające. Oczekiwana korekta tego stanu jest wynikiem lepszej świadomości wpływu czynników kontekstualnych na podejmowane decyzje. Konieczność funkcjonowania w różnych relacjach z innymi i światem, które kreślą horyzont podejmowanych wyborów, sprawia bowiem, że sumienie może podpowiadać decyzje niestandardowe, lepiej dopasowane do zastanych okoliczności i czasem odmienne od obiektywnego stanu doktrynalnego.

⁶³ Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, nr 303.

Po drugie, dowartościowanie sumienia powinno być połączone z formowaniem jego dojrzałego, światłego i otwartego na łaskę kształtu. Formowanie to nie może jednak polegać na jakiejś formie przymusu. Nie chodzi bowiem o to, by zastępować osąd sumienia nauczaniem Kościoła, ale uczyć człowieka zdolności właściwego rozeznawania⁶⁴. Franciszek czerpie kryteria rozeznawania w sumieniu w oparciu o subiektywne i obiektywne czynniki głównie z duchowości jezuickiej⁶⁵.

Po trzecie, wolne sumienie, poza ocenianiem wartości moralnej konkretnych decyzji, odpowiada również na pytanie o możliwy stopień realizacji ewangelii w konkretnej sytuacji. Może przy tym uznać, że choć nie zostały spełnione wszystkie obiektywne wymagania z nauczania Kościoła, subiektywnie są one zrealizowane w maksymalnym możliwym w danym momencie stopniu. W tym kontekście papież powtórzył słowa z adhortacji *Evangelii gaudium*⁶⁶, że czasem „mały krok pośród wielkich ludzkich ograniczeń, może bardziej podobać się Bogu niż poprawne na zewnątrz życie człowieka spędzającego dni bez stawiania czoła poważnym trudnościom”⁶⁷. Sumienie może też czasem podpowiadać, że jeśli osoba tkwiąca w obiektywnie grzesznej, niezgodnej z normami moralnymi sytuacji wycofa się z niej, doprowadzi do zaciągnięcia nowych win. Wtedy może słusznie nakłaniać do rezygnacji z takiego kroku i pozostania w sprzeczności z prawem moralnym. Tak byłoby przykładowo wtedy, gdy zakończenie związku niesakramentalnego wiązałoby się z krzywdą dla wspólnie wychowywanych dzieci⁶⁸.

⁶⁴ Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, nr 37.

⁶⁵ Więcej na ten temat w: J. Martin, *Klucz do „Amoris laetitia”*, „Więź” 2016, nr 2 (664), s. 49–52.

⁶⁶ Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, http://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (dostęp: 23.12.2020).

⁶⁷ Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia”* nr 305; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 44.

⁶⁸ Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, nr 297.

Jakie obiektywne prawa pozwalają na oddanie władzy sumieniu, nawet wtedy, gdy jego decyzje naruszają normy? Co wspiera przekonanie o konieczności „tolerancji dla błędzących i błędów” – jak nazwał to wspomniany w drugim rozdziale biskup Leeds, George Patrick Dwyer? Wydaje się, że w odpowiedzi na te pytania warto przywołać zasadę stopniowości w stosowaniu doktryny i wypływające z niej implikacje. Została ona wyraźnie sformułowana w adhortacji Jana Pawła II *Familiaris consortio*⁶⁹. W kontekście trudnych wymagań wynikających z encykliki Pawła VI *Humanae vitae* papież podkreślał konieczność ustawicznego postępu wiernych na drodze poznawania i realizacji zawartych tam wartości. Zaznaczył jednocześnie, że każdy człowiek „powołany do świadomego wypełnienia mądrego i pełnego miłości zamysłu Bożego, jest istotą historyczną, która się formuje dzień po dniu, podejmując liczne i dobrowolne decyzje: dlatego poznaje, miłuje i czyni dobro moralne, odpowiednio do etapów swego rozwoju”. Wprowadził tym stwierdzeniem pewną dynamikę, którą określił mianem prawa stopniowości. Proponując ten kierunek, przestrzegał jednak przed traktowaniem tej stopniowości jako akceptacji dla różnych stopni prawa, w zależności od sytuacji osób i charakteru zastanej sytuacji. Chodziło mu nie tyle o różnicowanie celów, co o pedagogię w realizowaniu jednego, wspólnego wszystkim, ewangelicznego ideału⁷⁰. Pisząc precyzyjnie, stopniowość nie powoduje zróżnicowania prawa, dostosowywania norm do sytuacji poszczególnych osób, ale świadomość, że w konkretnych sytuacjach życiowych niektóre osoby mogą mieć uzasadniony problem z pełną realizacją normy i potrzebują na to dłuższego czasu. Nie jest to więc stopniowanie prawa, ale stopniowanie jego wypełniania.

⁶⁹ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html (dostęp: 20.12.2020).

⁷⁰ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, nr 34.

W literaturze przedmiotu znajdujemy dwa kierunki interpretacji tej zasady. Pierwszy z nich wychodzi od bezwzględnej normatywności prawa moralnego i konfrontuje ją z indywidualną sytuacją osoby, której to prawo dotyczy. Tutaj mamy do czynienia z traktowaniem prawa jako nienaruszalnego celu każdego człowieka. Stopniowalność polegałaby na tym, że wstępując na drogę nawrócenia, etapowo osiąga się doskonałość. Drugi kierunek interpretacji wychodzi od sytuacji egzystencjalnej człowieka. Według jego zwolenników, uznając dynamiczny charakter ludzkiego życia, należy odejść od potrydenckiej statyczności prawa i przeformułować zasady moralne, czyniąc z nich towarzysza w tej egzystencjalnej zmienności. W rezultacie takie podejście może doprowadzić do przekonania, że odpowiedzialność za zło moralne da się precyzyjnie określić dopiero wtedy, gdy weźmie się pod uwagę dynamikę wzrostu człowieka, ponieważ działa on w kontekście swych moralnych możliwości zrozumienia i realizowania wartości. W rezultacie jesteśmy w stanie wyobrazić sobie sytuację, w której jakaś decyzja podejmowana w sprzeczności z prawem jest wartością, a kryterium decydującym o tym byłby osąd sumienia. Prawo jest więc pewnym ideałem, horyzontem, ku któremu podąża człowiek, pokonując kolejne etapy życiowej wędrówki⁷¹.

Uzupełniając wizję Jana Pawła II, papież Franciszek odwołał się do perspektywy interdyscyplinarnej. Przypominał, że dzięki wkładowi psychologii i nauk pedagogicznych widzimy potrzebę uwzględniania faktu, że zmiany zachowań często nie dzieją się natychmiastowo, ale stanowią stopniowy proces. Sztywne i niezmiennie metody, nieuwzględniające wieku i konkretnych możliwości osób nie będą więc skuteczne w realizacji proponowanych wartości. Jak pisał papież, dzieje się tak, bowiem „wolność wymaga ukierunkowania i bodźców, ponieważ pozostawiona sama sobie nie może zapewnić dojrzewania. Wolność umieszczona

⁷¹ Por. K. Gryz, *Prawo stopniowości w posynodalnych adhortacjach o rodzinie Familiaris consortio i Amoris laetitia*, „Teologia i Moralność” 2018, t. 13, nr 1(23), s. 158–163.

w konkretnym kontekście, realna, jest ograniczona i uwarunkowana. Nie jest to czysta możliwość wyboru dobra z całkowitą spontanicznością⁷². Jako jedną z konsekwencji takiego podejścia, znajdujemy, niewidoczne u Jana Pawła II, przekonanie, że stopniowalność dotyczy nie tylko osiągania większej doskonałości na drodze wzrostu duchowego, ale również etapowego wychodzenia z grzechów i słabości.

Ograniczenia wolności wyboru dobra, które wpływają na stopniowalność, mają stałe miejsce w nauczaniu moralnym Kościoła. *Katechizm Kościoła Katolickiego* wskazał na konkretne czynniki łączące lub znoszące moralną odpowiedzialność człowieka, a wśród nich między innymi niewiedzę, nieuważę, przymus, strach, przyzwyczajenia, nieopanowane uczucia oraz inne czynniki psychiczne lub społeczne⁷³. Franciszek sprecyzował jedną z tych okoliczności, pisząc, że ktoś może znać normę, ale nie realizować jej z uwagi na duże trudności w zrozumieniu zawartych w niej wartości moralnych⁷⁴. To wszystko sprawia, że nie można stawiać znaku równości między grzeszną sytuacją a odpowiedzialnością osoby popełniającej grzech, ponieważ pierwszy czynnik jest obiektywny, a drugi bardzo mocno uwarunkowany. Powoduje to również, że oceniając decyzję sumienia, nie można ograniczać się do porównywania jej jedynie z treścią normy moralnej.

Jakie wnioski dla podejmowanego w książce zagadnienia płyną z tej refleksji? Rozumiejąc Kościół jako drogę, która prowadzi człowieka do doświadczenia spotkania z Bogiem, należy traktować obiektywne normy moralne jako drogowskazy na tej drodze. Realizacja prawa moralnego nie jest więc celem człowieka, a jedynie środkiem pomagającym w osiągnięciu celu. Idąc za refleksją Karla Rahnera, można powiedzieć, że w centrum orędzia chrześcijańskiego jest samoudzielenie się Boga światu. „Bóg sam w swojej nieskończonej rzeczywistości

⁷² Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, nr 273.

⁷³ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1735, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2013.

⁷⁴ Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, nr 301.

i wspaniałości, świętości, wolności i miłości rzeczywiście i do końca może się dawać nam samym w stworzoności naszego istnienia i (...) wszystko inne, co chrześcijaństwo nam daje, albo czego od nas żąda, jest wobec tego tylko czymś tymczasowym czy też wtórną konsekwencją”. Dlatego „nie można zabronić chrześcijańskiemu teologowi, by sprawę grzeszności człowieka i przebaczenia win mocą samej łaski odczuwał jako raczej drugoplanową wobec sprawy radykalnego samoudzielania się Boga”⁷⁵. Szukając odpowiedzi na pytanie o wzajemne odniesienia między obiektywnym prawem moralnym a wolnością sumienia, należy więc brać pod uwagę, że jedna i druga rzeczywistość pełnią rolę służebną w procesie budowania relacji człowieka z Bogiem. Ocena konkretnej decyzji człowieka powinna więc zawsze brać pod uwagę szanse na zbudowanie lub umocnienie takiej relacji. Czasem w sytuacji wyraźnego konfliktu między obiektywnym prawem a subiektywnym rozeznaniem, mogą zaistnieć sytuacje, w których racja będzie po stronie wolnego sumienia i decyzja podjęta wbrew normie lepiej posłuży doświadczeniu religijnemu.

Jednocześnie trzeba wyraźnie zaznaczyć, że sumienie i norma nie stanowią rzeczywistości autonomicznych. Z jednej strony, sumienie powinno być nieustannie kształtowane przez konfrontację własnych osądów z prawem moralnym. Taka konfrontacja – jak wspomniało kilku ojców soborowych – nie prowadzi do zniewolenia sumienia, ale do jego wyzwolenia i osiągnięcia pełniejszej dojrzałości. Z drugiej strony, jeśli zaistnieją warunki, w których decyzja sumienia w usprawiedliwiony sposób wykroczy poza normę, należy to traktować jako sytuację wyjątkową. Obiektywna wartość normy nie zostaje wtedy zakwestionowana, ale zachowuje swoją ważność. Zgodnie z zasadą stopniowości należy wtedy jedynie zaakceptować, że jej realizacja w tym konkretnym przypadku wymaga więcej czasu, i pozwolić na etapowe dochodzenie do ideału.

⁷⁵ Por. K. Rahner, *Doświadczenia katolickiego teologa*, „Miesięcznik Znak” 1992, t. XLIV, nr 441 (2), s. 75–77.

4. ŹRÓDŁA TEOLOGICZNEJ REFLEKSJI O WOLNOŚCI

Jednym z ciekawszych tematów soborowej dyskusji na temat wolności była próba określenia źródeł refleksji. Z cytowanych w rozdziale drugim wypowiedzi wynika, że stawiano sobie pytanie, w jakim kontekście rozpatrywać omawiane tu zagadnienie. Większość wyrażała opinię, że powinno się budować rozważania w oparciu o dane Objawienia. Niektórzy dodawali do tego autorytety z pola teologii i filozofii chrześcijańskiej. Między innymi Joseph Ratzinger w szkicu wypowiedzi do przemówienia kardynała Josefa Fringsa optował za usunięciem z projektu fragmentów systematycznie przedstawiających wolność religijną, argumentując, że nie jest sprawą soboru tworzenie systemów rozumowych⁷⁶. Byli też tacy, którzy chcieli uwzględnienia osiągnięć psychologii i innych nauk nieteologicznych. Ostatecznie, choć ojcowie soborowi nie rozstrzygnęli jednoznacznie kwestii intelektualnych podstaw prawa do wolności⁷⁷, zdecydowali się na poszukiwanie ich na gruncie Objawienia i wybranych wątków z chrześcijańskiej antropologii, akcentując podmiotowość, a więc aspekt charakterystyczny dla ówczesnej, ale i współczesnej kultury⁷⁸. Pominięto zupełnie dane innych ówczesnych nauk o człowieku. Z perspektywy czasu wydaje się, że był to wybór dyskusyjny.

Patrząc z jednej strony, trzeba przyznać, że świat nauk przyrodniczych rozwija się intensywnie i trudno wymagać od dokumentów

⁷⁶ Por. J. Ratzinger, *Wolność religijną należy uzasadniać słowami i przykładem Chrystusa! Szkic przemówienia na 128. Kongregacji Generalnej 15 września 1965 r. na temat schematu „De libertate religiosa” [w:] O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja. Część I*, M. Górecka, K. Gózdź (red.), W. Szymona (tłum.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, t.7/1, s. 245.

⁷⁷ Por. K.L. Grasso, R.P. Hunt, *Introduction*, s. xxv–xxvi.

⁷⁸ Por. G. Manzone, *Il diritto di partecipazione: per una nuova democrazia economica* [w:] *Bene comune, dignità e libertà tra ragioni e regole. A cinquant'anni dalla Dignitatis humanae e nel decennale dalla morte di San Giovanni Paolo II*, F. Felice, G. Taiani (eds.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2017, s. 97.

Magisterium Kościoła na poziomie tekstów soborowych, by zawierały dokładne analizy różnych stanowisk naukowych i poszukiwały odpowiedzi na płynące z nich wyzwania. Mają one za zadanie raczej kreślić ogólne perspektywy niż rozwiązywać szczegółowe problemy. Ponadto, wyniki nauk empirycznych prowadzą do bardzo różnych hipotez, a same dane i wyciągane na ich podstawie wnioski dotyczące natury wolności, wolnej woli i wpływu czynników determinujących zachowania ludzkie, zarówno w czasach soboru, jak i dziś, są wyjątkowo trudne do zweryfikowania⁷⁹. Z drugiej strony, trudno uprawiać teologię dotyczącą współczesnych problemów bez podejścia interdyscyplinarnego.

Zanim przejdziemy do przykładowych wyzwań dotyczących teologicznych aspektów zagadnienia wolności w dialogu interdyscyplinarnym, warto w kilku zwięzłych punktach uzasadnić potrzebę uwzględniania wyników innych nauk w teologii⁸⁰.

Po pierwsze, współczesna wiedza cechuje się dużą fragmentarycznością. Jednym z najważniejszych postulatów filozofów nauki jest dążenie do unifikacji poznania i do fuzji horyzontów rozumienia. Jego realizacja domaga się łączenia wielu perspektyw, a to właśnie stanowi istotę interdyscyplinarności. Dlatego w wielu środowiskach odchodzi się już od modelu piramidy, wybierając ujęcia sieciowe, a więc wewnętrzne powiązania danych z różnych dziedzin naukowych, wzajemne odniesienia i wykorzystywanie wyników różnych obszarów badań⁸¹.

⁷⁹ Por. różne stanowiska na ten temat wolnej woli człowieka w: T. Witkowski, *Giganci psychologii: rozmowy na miarę XXI wieku*, Wydawnictwo Bez Maski, Warszawa 2021.

⁸⁰ Szersza perspektywa tego zagadnienia w: D. Wąsek, *Interdisciplinarity in theology* [w:] *Perspectives on Interdisciplinarity*, B. Brożek, M. Jakubiec, P. Urbańczyk (red.), Copernicus Center Press, Kraków 2021, s. 155–173.

⁸¹ Por. R.J. Woźniak, *Dogmatyka w perspektywie interdyscyplinarnej. Prolegomena teoretyczno-metodologiczne* [w:] *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, R.J. Woźniak (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2021, s. 18, 49.

Po drugie, w rozwoju refleksji nad miejscami teologicznego poznania w coraz większym stopniu docenia się inne nauki jako pomocnicze źródła refleksji religijnej. Już w XVI wieku Melchior Cano w klasyfikacji istotnych dla teologii *locorum* umieścił „rozum przyrodzony, który najszerszej otwarty jest przez wszystkie nauki przyrodzonym światłem wynalezione”⁸². Uzasadniając potrzebę uwzględniania nauk, dominikanin pisał o tym, że skoro teolog należy do wspólnoty ludzkiej, powinien brać pod uwagę obecną w społeczeństwie wiedzę o świecie i tam szukać rozumowych uzasadnień dla wiary⁸³. Konieczność interdyscyplinarności jeszcze mocniej podkreślił Peter Hünermann. Wśród wyszczególnionych przez niego sześciu nowych miejsc pomocniczych teologicznego poznania znalazły się filozofie, nauki ścisłe, kultura, społeczeństwo, religie i historia. Niemiecki myśliciel zachęcał teologów, by troszczyli się o choćby ogólną wiedzę z zakresu nauk empirycznych i uczyli się wykorzystywanej tam metodologii, ponieważ na polu tych nauk istnieje wiele formalnych i materialnych zagadnień związanych pośrednio z formułami teologicznymi, których uwzględnienie poprawi jakość przekazu prawd wiary⁸⁴.

Po trzecie, nauki nieteologiczne pełnią wobec teologii rolę recenzenta. Jak wspomnieliśmy wcześniej, przy okazji refleksji na temat hermeneutyki, z uwagi na charakter języka teologicznego, formuły dotyczące prawd religijnych zawierają pewien konkretny obraz świata. Zacerpnięty on został najczęściej z filozoficznej refleksji nad danymi obserwacyjnymi z epoki, w której teolog lub Magisterium Kościoła formułowali swe tezy. Biorąc pod uwagę dynamiczny rozwój nauk, obrazy świata ulegają zmianom, pociągając za sobą konieczność modyfikacji twierdzeń teologicznych, które te obrazy zawierają. Czasem

⁸² M. Cano, *O źródłach teologii*, J. Wojtkowski (tłum.), Wydawca Julian Wojtkowski, Olsztyn 2016, s. 11.

⁸³ Por. M. Cano, *O źródłach teologii*, s. 385.

⁸⁴ Por. P. Hünermann, *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach – und Wahrheitsgeschehen*, Aschendorff, Münster 2003, s. 224–225.

ta modyfikacja dotyka tylko sformułowań językowych, a czasem interpretacji tekstu. Rozwój teologii w tym aspekcie wymaga współpracy z filozofią i naukami jako warunku *sine qua non*. Brytyjski myśliciel John Polkinghorne pisał w tym kontekście, że nauka bywa czasem dla teologii chirurgiem amputującym przerosty, które nigdy nie należały do korpusu teologicznych rozważań, a czasem pełni rolę higienistki, która systematycznymi dociekaniem podważa „pretensjonalne formuły wiedzy ezoterycznej”⁸⁵. Mniej plastycznie, ale równie sugestywnie wypowiedział się na ten temat Jan Paweł II, twierdząc, że „nauka może oczyścić religię z błędów i przesądów”, dodając jednocześnie, że „religia może oczyścić naukę z idolatrii i fałszywych absolutów”⁸⁶. Konkludując, warto przywołać jeszcze jedną opinię, wyrażoną przez Roberta Woźniaka w *Praca nad dogmatem*: „Na uwagę zasługuje jeszcze raz podkreślenie zakorzenienia dogmatyki nie tylko w Objawieniu determinowanym przez samą naturę Boga, ale również w czasoprzestrzennej, materialnej strukturze rzeczywistości, w której zanurzona jest ludzka egzystencja. Nauki są ważne dla dogmatyki właśnie z tego powodu, że pozwalają powiązać ją ze światem takim, jaki jest on nam znany wedle naszej najlepszej wiedzy”⁸⁷.

Po czwarte, szczególnie teologia fundamentalna akcentuje postulat wiarygodności. James I. Packer, szukając kryteriów dla wiarygodności chrześcijaństwa, pisał między innymi o racjonalnej spójności twierdzeń teologicznych i „mocy wyjaśniającej” tez religijnych, a więc obecności w nich wątków, które odpowiedzą na realne pytania współczesnego człowieka i wyjaśnią ludzkie zachowania oraz stany mentalne⁸⁸. Trud-

⁸⁵ Por. J.C. Polkinghorne, *Jeden świat: wzajemne relacje nauki i teologii*, M. Chojnacki (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 123–124.

⁸⁶ Jan Paweł II, *Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do ojca George’a Coyne’a Dyrektora Obserwatorium Astronomicznego w Castel Gandolfo*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1990, t. XII, s. 10.

⁸⁷ R.J. Woźniak, *Praca nad dogmatem*, s. 247.

⁸⁸ Por. J.I. Packer, *Is Christianity Credible?*, „Epworth Review” 1979, t. 6, nr 3, s. 41–46.

no wykonać te zadania bez sięgania również po nieteologiczne nauki o człowieku.

Po piąte, co z poprzednim mocno związane, interdyscyplinarności wymaga również ewangelizacyjna misja Kościoła. Zbadanie nowych kultur, prądów myślowych i poglądów odbiorcy teologii jest koniecznym warunkiem takiego przekazu prawd wiary, który może zostać przyjęty przez słuchaczy jako ich własny. Jednocześnie, należy „szybko uwolnić Boga z kulturowych klątek przeszłości, zwłaszcza my, chrześcijanie, którzy wierzymy w Boga transcendentnego, który nie kończy się w jednej kulturze”⁸⁹.

Na marginesie warto dodać, że interdyscyplinarność to płaszczyzna wymagająca od teologów odpowiedniego poziomu wiedzy ogólnej, a czasem szczegółowej z innych pól badawczych, co powinno mieć wpływ na kształtowanie programów nauczania i inwestowanie w Kościele w tak zwanych „ludzi-mosty”, a więc osoby posiadające podwójne wykształcenie⁹⁰. Zapewne taki cel przyświecał papieżowi Franciszkowi, gdy pisał o konieczności uwzględniania postępu technologiczno-naukowego, ponieważ dzięki temu możemy „wspólnie zrozumieć, co jest ludzkie, co jest godne człowieka, co w człowieku jest nieredukowalne, ponieważ jest boskie, to znaczy obraz i podobieństwo Boga w Chrystusie”⁹¹.

Spójrzmy teraz krótko na dwie wybrane debaty dotyczące wolności, które toczą się na polu innych nauk, a ich wyniki dotyczą teologii. Pierwsza z nich to spór o wolną wolę. Ten przymiot w teologii kojarzony jest z obrazem Boga, który człowiek nosi w sobie na mocy

⁸⁹ W. Kasper, *Świadek miłosierdzia: moja podróż z Franciszkiem*, T. Szwemin (tłum.), Przedsiębiorstwo Wydawnicze „Arti”, Warszawa 2016, s. 155.

⁹⁰ Por. D. Wąsek, *Apologia chrześcijaństwa w kontekście rozwoju nauk przyrodniczych* [w:] *Pszenica i kłkol. Nowe wymiary współczesnej apologii*, P. Artemiuk, M. Kozakiewicz, A. Wróblewska, A. Kogut (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2024, s. 156.

⁹¹ Papież Franciszek, *Świat potrzebuje teologii*, <https://www.ekai.pl/franciszek-swiat-potrzebuje-teologii/> (dostęp: 26.09.2024).

stworzenia⁹². Z takim ujęciem łączy się często przekonanie o pewnym dualizmie w strukturze bytu ludzkiego, a więc dwóch jego składnikach: materialnym tworzywem i nadprzyrodzonej duszy, gdzie owa wolność miałaby zakorzenienie. Źródeł tej dualistycznej koncepcji trzeba szukać w tekstach Platona i Arystotelesa, a w nauczaniu Magisterium Kościoła wybrzmiała ona mocno w *Dekrecie 1: Błędy Piotra Jana Olivo* Soboru w Vienne (1311–1312)⁹³.

Zdecydowanie inaczej wygląda to na polu neuronauk, gdzie wolna wola łączy się z funkcjonowaniem mózgu i bada się jej zakres metodami empirycznymi. Dziś wiemy już, że moment decyzyjny człowieka powoduje reakcję neuronalną⁹⁴. Najczęściej podejmowane przez ludzi wybory neuronaukowcy łączą z aktywnością w czołowych płatach mózgowych. Jako dowód podają, że w wypadkach uszkodzenia tej części mózgu zdarza się, że człowiek zmienia postawy etyczne⁹⁵. Eric R. Kandel opisał w tym kontekście objawy otępienia czołowo-skroniowego, wskazując na głębokie zaburzenia w zachowaniu społecznym i rozumowaniu moralnym u osób, które cierpią na tę chorobę. Amerykański noblista w dziedzinie fizjologii i medycyny przywołał wyniki badań wskazujące, że we wczesnej fazie tej choroby większość pacjentów popełniła jakiś czyn, za który została aresztowana lub mo-

⁹² Por. GS 17; W. Łydka, H. Juros, *Wolność* [w:] *Słownik teologiczny*, A. Zuberbier (red.), Księgarnia św. Jacka, Katowice 1998, s. 644.

⁹³ Por. Sobór w Vienne, *Dekrety* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych. Tom II (869–1312)*, A. Baron, H. Pietras (red.), Wydawnictwo WAM – Księża Jezuici, Kraków 2005, s. 535.

⁹⁴ Por. D. Wąsek, *Natura wolności i konsekwencje jej posiadania. Teologia katolicka w konfrontacji z neurobiologią* [w:] *Dusza – umysł – wolna wola: artykuły opracowane na podstawie referatów wygłoszonych na sesji „Dwugłós Nauki” w Poznaniu 27 listopada 2014 roku*, R. Słowiński (red.), Polska Akademia Nauk, Poznań 2015, s. 49–50; J. Bremer, *Interdyscyplinarne znaczenie neuronauk*, Akademia Ignatianum: Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, s. 40.

⁹⁵ Por. K. Nordengen, G. Nordengen, *Mózg rządzi: twój niezastąpiony narząd*, M. Skoczko (tłum.), Marginesy, Warszawa 2018, s. 32–51.

gła trafić do więzienia⁹⁶. W naturalny sposób rodzą się wtedy pytania o relacje między wynikami neuronauk i danymi teologicznymi, a odpowiedzi na nie próbuje udzielać między innymi neuroteologia⁹⁷.

Prawdopodobnie rację miał Aldo Natale Terrin, gdy pisał, że ostatecznie wolność należy do tych tematów, których nie można zamknąć ani w świecie elementów fizycznych, ani fenomenów duchowych i dopiero interakcja tych dwóch typów rzeczywistości może dać odpowiedź holistyczną i wyeliminować potencjalne konflikty interpretacyjne⁹⁸. Nie należy się również obawiać wyników neuronauk, ponieważ nie dostarczają one ostatecznego uzasadnienia, a jedynie objaśniają mechanizmy ludzkiego zachowania i jako takie mogą stanowić dla teologii nową perspektywę⁹⁹.

Spójrzmy na dwa przykładowe interdyscyplinarne opisy zagadnienia wolności, by dostrzec wspomnianą perspektywę¹⁰⁰. Autorem jednego z nich jest Gerhard Lohfink. Kreśląc ścieżkę rozwoju ewolucyjnego od sinic, cyjanobakterii, przez płazy i pierwsze ssaki, doszedł do małp człekokształtnych i początków *homo sapiens*. Na ostatnim etapie tej ewolucji umieścił moment, w którym mózg zmienił się na tyle, że narodził się język i świadomość. Wraz z nimi, „jako krucha roślinka”, pojawiła się wolność, a więc zdolność mówienia „tak” bądź „nie”. Bóg, który chciał mieć partnera, a nie marionetki i maszyny, wybrał wolnego człowieka do szczególnej relacji¹⁰¹. Koncepcja ta tłu-

⁹⁶ Por. E.R. Kandel, *Zaburzony umysł: co nietypowe mózgi mówią o nas samych*, D. Rossowski (tłum.), Copernicus Center Press, Kraków 2020, s. 164.

⁹⁷ Geneza, natura i cele tej dziedziny wiedzy zostały opisane między innymi w: A. Newberg, *Principles of neurotheology*, Taylor & Francis LTD, Farnham 2010.

⁹⁸ Por. A.N. Terrin, *Religione e neuroscienze: una sfida per l'antropologia culturale*, Morcelliana, Brescia 2004, s. 12.

⁹⁹ Por. J. Bremer, *Interdyscyplinarne znaczenie neuronauk*, s. 40.

¹⁰⁰ Więcej na ten temat w: W.P. Grygiel, D. Wąsek, *Teologia ewolucyjna. Założenia – problemy – hipotezy*, Copernicus Center Press, Kraków 2022, s. 174–196.

¹⁰¹ Por. G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła? O teologii ludu Bożego*, E. Pieciul-Karmińska (tłum.), Wydawnictwo W drodze, Poznań 2005, s. 41–42.

maczy wolność w kategoriach naturalnych, a doświadczenie religijne odbywa się dzięki niej i przy jej udziale.

Drugi model pochodzi od filozofa Kazimierza Kłósaka i wpisuje się w badania dotyczące natury duszy ludzkiej. Starał się on pogodzić bezpośrednią interwencję Boga w akcie stworzenia duszy z właściwościami mózgu. Jego zdaniem Stwórca dał człowiekowi duszę, która co do swej istoty jest nadprzyrodzona. Przyczyny wtórne narzucają jej jedynie „szczegółowe piętno” (*tale esse*), a więc pewne cechy indywidualne. Dzięki temu zabiegowi ciało człowieka można traktować jako przetworzone przez Boga ciało zwierzęce, w którym dusza przejmuje „właściwości autonomiczne i fizjologiczne tkanki nerwowej, ośrodków podkorowych i kory mózgowej”. Można więc powiedzieć, że bez Bożej interwencji nie byłoby człowieka, a jedynie zwierzęta, ponieważ o człowieczeństwie decyduje dopiero ten skok jakościowy, który dokonał się w momencie „uduchowienia” pewnych funkcji mózgu¹⁰².

Druga z interdyscyplinarnych debat, która na kanwie *Dignitatis humanae* wydaje się interesująca i niosąca potencjał interpretacyjny, dotyczy relacji między teologią a religioznawstwem kognitywnym w zakresie fenomenu ludzkiej religijności. W tej drugiej nauce myślenie oraz zachowania religijne traktowane są jako produkt uboczny ewolucji, a ściślej rzecz ujmując, widzi się ich źródło w nieadaptacyjnie wykształconym module religijności w umyśle człowieka. Takie spojrzenie dobrze tłumaczy powszechność fenomenu religijności¹⁰³. Choć na poziomie analiz empirycznych takie naturalistyczne podejście nie może dziwić, niektórzy z filozofów wyprowadzają z tego przekonania tezy ateistyczne. Ich zdaniem, skoro religijność da się wyjaśnić za pomocą argumentów naturalnych, mówienie o nadprzyrodzonym

¹⁰² Por. K. Kłósak, *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, „Roczniki Filozoficzne” 1960, t. 8, nr 3, s. 53–123; K. Kłósak, *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, „Analecta Cracoviensia” 1969, nr 1, s. 32–56.

¹⁰³ Więcej na ten temat w: W.P. Grygiel, D. Wąsek, *Teologia ewolucyjna*, s. 197–209.

charakterze religii jest oszustwem, a ona sama stanowi chorobę psychiczną lub wirus¹⁰⁴. Możliwe jest jednak zupełnie inne tłumaczenie fenomenu religii, które zaproponował między innymi Justin L. Barret. Jego zdaniem zdolności, które ludzkość nabyła w sposób naturalny, można traktować jako „mentalne wyposażenie człowieka”, pozwalające mu na otwartość na Boga, czyli czyniące go *capax Dei*¹⁰⁵. Na marginesie warto zaznaczyć, że podejście kognitywistów, choć dobrze udokumentowane, nie jest powszechnie akceptowane. Przykładowo, antropolog religii Benson Saler zauważył, że sam termin „religia” nie posiada jednorodnych desygnatów, a jest jedynie stosowanym w zachodniej kulturze określeniem „pewnego zlepka elementów powiązanych przez sieć podobieństw”. Nie ma więc sensu pytać o genezę religii w ogóle, a jedynie o pochodzenie poszczególnych elementów. On sam tłumaczy jednak te elementy w sposób naturalistyczny¹⁰⁶.

Dialog interdyscyplinarny na temat wolności religijnej w kontekście naturalnych tłumaczeń genezy religijności lub jej elementów z całą pewnością zyskuje perspektywę, która może dostarczyć ważnych argumentów za tą wolnością. Wymaga jednak poszukiwania uzasadnień dla wyjątkowości chrześcijaństwa jako religii nadprzyrodzonej, a co za tym idzie, umocowania dla nakazu misyjnego. Jednocześnie tezy wysuwane przez religioznawstwo kognitywne czy antropologię religii mogą posłużyć w narracji na temat zasad właściwie pojętej autonomii Kościoła i państwa, ponieważ uznanie religijności za fenomen powszechny, wpisany w naturę człowieka kłóci się z tendencjami ateizującymi. Jeśli państwo ma wspierać realizację potrzeb obywateli,

¹⁰⁴ Najpopularniejszy przykład takiego podejścia znajdziemy prawdopodobnie w: R. Dawkins, *Bóg urojony*, P. Sz wajcer (tłum.), Wydawnictwo CiS, Warszawa–Stare Groszki 2018.

¹⁰⁵ Por. J.L. Barrett, *Cognitive science, religion, and theology. From human minds to divine minds*, Templeton Press, West Conshohocken 2011, s. 151–153.

¹⁰⁶ Więcej na ten temat w: T. Huspeková, *Teologia w kontekście antropologii religii. Dialog z myślą Bensona Salera*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2022, s. 211–230.

a jedną z naturalnych potrzeb, wpisanych na poziomie biologii, jest potrzeba religijna, to nie tylko dążenia do zakazu dla publicznych manifestacji wiary są nie do uzasadnienia, ale w interesie państwa staje się wspieranie inicjatyw religijnych. To jednak przyczynek do tematu, do którego wrócimy w kolejnym z podrozdziałów.

Dotychczasowe próby eliminacji konfliktów między naukami empirycznymi a teologią na interesującej nas płaszczyźnie należy traktować jako hipotezy. Choć pozwalają one na uzgodnienie niektórych zagadnień szczegółowych, wciąż generują nowe pytania i domagają się pogłębienia. Na ich podstawie możemy jedynie określić prawdopodobny kierunek dalszych wysiłków interdyscyplinarnych. Wydaje się, że będzie to próba ukazania działania Boga, jako inspiratora, dawcy impulsów, dzięki którym z mózgu ludzkiego wyłaniają się nowe jakości, umożliwiające budowanie relacji bosko-ludzkiej. W takim podejściu Bóg działałby przyczynowo na ludzkie mózgi¹⁰⁷.

Podsumowując, wydaje się, że rację należałoby przyznać między innymi patriarsze Wenecji Giovanniemu Urbanemu, który już w *votach* pisał o konieczności wiązania soborowej definicji wolności z osiągnięciami współczesnych dyscyplin wiedzy. Jeśliby nawet nie iść tak daleko, to można było oczekiwać, by – jak chciał José M. Santos Ascarza – sobór zmierzył się z błędnymi koncepcjami wolności, wynikającymi między innymi z nieprawidłowych interpretacji pochodzenia człowieka.

5. WOLNOŚĆ RELIGIJNA A RELACJA PAŃSTWO – KOŚCIÓŁ

Spory o relacje państwa i Kościoła zajmowały jedno z najważniejszych miejsc w debacie soborowej i w późniejszej recepcji *Dignitatis humanae*. W dużej mierze na tej właśnie płaszczyźnie toczyła się dys-

¹⁰⁷ Por. N.C. Murphy, *Bodies and souls, or spirited bodies?*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 36.

kusja o ciągłość lub zerwanie w relacji do głosów Magisterium z XIX i pierwszej połowy XX wieku. Jak wspomnieliśmy przy okazji refleksji na ten temat, uczciwa analiza i właściwe zastosowanie narzędzi hermeneutycznych pozwalają na wniosek, że ani Pius IX nie optował za powszechną praktyką państw wyznaniowych, ani soborowa deklaracja nie zabrania wspierania religii katolickiej przez władze państwowe. W rysowanej tutaj perspektywie nie będziemy analizowali prawnych aspektów związków państwa z Kościołem, wzajemnych praw i obowiązków czy też odpowiadających tym zagadnieniom wątków z katolickiej nauki społecznej. Chcemy jedynie poszukać zarysu odpowiedzi na pytania: Na jakiej płaszczyźnie Kościół może argumentować za współpracą z państwem neutralnym światopoglądowo? Jakie korzyści może mieć władza państwowa z wspierania instytucji religijnych? Jakimi kanałami przedstawiciele hierarchii kościelnej mogą wpływać na państwowe prawodawstwo?

Z uwagi na charakter stawianych pytań, jako kontekst dla późniejszych dopowiedzeń, potraktujmy myśl współczesnego filozofa francuskiego André Comte-Sponville'a, głównego przedstawiciela tak zwanego ateizmu humanistycznego. Myśliciel wyszedł z założenia, że są ludzie, którzy świetnie radzą sobie bez religii, ale są i tacy, którzy jej potrzebują. Z tego właśnie powodu ani ateizm, ani religia nie powinny być traktowane jako coś koniecznego¹⁰⁸. Co więcej, jeśli ktoś twierdzi, że Bóg na pewno nie istnieje, nie jest ateistą, ale głupcem¹⁰⁹. Choć więc mamy do czynienia z ateizmem, już w tym stwierdzeniu dostrzegamy, że nie jest to ateizm agresywny.

W swoim manifeście *Duchowość ateistyczna* autor wiele razy zacytował chrześcijańskie autorytety. Pisał między innymi:

¹⁰⁸ Por. A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna*, E. Aduszkiewicz (tłum.), Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011, s. 26.

¹⁰⁹ Por. B. Vergely, *Un athée magnifique*, „Revue Internationale de Philosophie” 2011, t. 65, nr 258 (4), s. 82.

W sformułowaniu świętego Tomasza, podobnie jak u świętego Augustyna i świętego Pawła, uderzająca i oświecająca jest myśl, że miłość jest najwyższa – jest zarazem bardziej boska i bardziej ludzka niż wiara i nadzieja. Krótko mówiąc, nie mam zamiaru unieważniać tego, co odróżnia ludzi, którzy, jak mówił Aragon, wierzą w Niebo, od tych, którzy nie wierzą. Próbuje jedynie ustalić punkt styczności lub przecięcia, zrozumieć, co mogłoby ich zbliżyć, w czym czasem mogą się potkać i spróbować znaleźć duchową wspólnotę¹¹⁰.

Tematyce miłości w ujęciu Pascala Sponville poświęcił też cały artykuł, w którym czytamy między innymi, że miłość jest najważniejszą kwestią, od której zależą wszystkie inne, a Pascal być może mówi o tej miłości coś istotnego¹¹¹.

Mysząc o różnicy między chrześcijanami a niewierzącymi, Comte-Sponville wskazał na trzy dni w historii ludzkości. Chodziło mu o trzy ostatnie dni z życia Chrystusa, a szczególnie fakt Jego zmartwychwstania, który – jak stwierdził – otwiera chrześcijan na wieczność, więc trudno ten temat unieważnić. Zapytał jednak, czy warto aż tak akcentować to wydarzenie, skoro ono dzieli, a nie łączy? Czy nie lepiej byłoby podkreślać poprzedzające je trzydzieści trzy lata Jezusa, które „przynajmniej w swej ludzkiej treści” łączą? Zauważył, że gdyby Chrystus nie zmartwychwstał, to wcale nie oznaczałoby to, że zwyciężyli Jego oprawcy, ponieważ Jego śmierć nie zakwestionowała przesłania miłości i sprawiedliwości. Takie podejście pozwoliło Francuzowi na stwierdzenie, że dla niego, choć jest niewierzący i nie uznaje autentyczności zmartwychwstania, większość z ewangelicznych treści zachowuje wartość¹¹².

Swoją refleksję filozof podsumował w następujący sposób: „Czy jest życie po śmierci? Nic o tym nie wiemy. Większość chrześcijan w to wierzy. Ja w to nie wierzę. Ale z pewnością jest życie przed śmier-

¹¹⁰ A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna*, s. 74.

¹¹¹ Por. A. Comte-Sponville, *L'amour selon Pascal*, „Revue Internationale de Philosophie” 1997, t. 51, nr 199 (1), s. 131–160.

¹¹² Por. A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna*, s. 74–75.

cia, i przynajmniej ono nas zbliża!¹¹³. Komentując cały dorobek cytowanego tu filozofa, Bertrand Vergely stwierdził, że z każdego jego dzieła przenika próba odpowiedzi na pytania: Jak żyć? Jakie życie można uznać za najlepsze? Szukając recept, dystansował się od radykalnego ateizmu, głoszącego, że Bóg z pewnością nie istnieje i został na poziomie stwierdzenia, że nic o tym nie wiemy, ale istnieje jakaś fundamentalna tajemnica¹¹⁴.

W budowaniu państwa neutralnego światopoglądowo istotne miejsce zajmuje podstawa pod system wartości, w oparciu o który społeczeństwo powinno być zorganizowane i się rozwijać. W państwach religijnych problem ten nie istnieje, ponieważ poszczególne sfery życia publicznego regulowane są przez doktrynę wyznaniową wiernych, którzy zdominowali system polityczny. W tak zwanym państwie świeckim miejsce religii zajmuje ogólnie pojęty humanizm, nacechowany często pluralizmem stanowisk i źródeł prawa. Jeśli chrześcijaństwo ma stanowić istotny z punktów odniesienia element państwowotwórczy, powinno w debacie publicznej akcentować te elementy nauczania, które mogą przynieść korzyści społeczne dla wszystkich obywateli, niezależnie od zadeklarowanego światopoglądu.

Istotnym wymiarem współpracy religii i państwa jest troska o więź duchową między obywatelami. Comte-Sponville stwierdził, że żadne społeczeństwo nie może się obyć bez wspólnoty, a religia niesie w sobie potencjał, by ją budować¹¹⁵. Już ten wymiar jest więc argumentem za budowaniem autonomii Kościoła i państwa w duchu współpracy, a nie na zasadach ścisłej separacji. Jeśli za cytowanym ateistą przyjmiemy, że Ewangelia ma potencjał krzewienia relacji opartych na miłości, nie może być wątpliwości, że więzi społeczne oparte na wartościach chrześcijańskich stanowią dla państwa wartość. Nie chodzi przy tym o wartość jedynie w znaczeniu defensywnym, a więc

¹¹³ A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna*, s. 78.

¹¹⁴ Por. B. Vergely, *Un athée magnifique*, s. 82.

¹¹⁵ Por. A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna*, s. 34.

przekonaniu, że takie więzi nie będą generowały konfliktów, ale również pozytywnym, a więc nadziei, że będą one zawierały komponenty wzajemnego szacunku, pomocy słabszym i życzliwości.

Oprócz tego aspektu, można wyróżnić całą gamę zagadnień szczegółowych, w których widać korzyści płynące z aktywnej obecności Kościoła katolickiego w ramach organizmu państwowego. Patrząc historycznie, należałoby zwrócić uwagę na rolę chrześcijaństwa w rozwoju szkolnictwa, szpitalnictwa i rolnictwa. Przykładowe współczesne przestrzenie takiej aktywności pojawiają się bardzo często w cytowanych w drugim rozdziale *votach*. Przypominając najistotniejsze z nich, warto sięgnąć po głos Dino Luigi Romoliego z Włoch z jego apelem o poszanowanie praw człowieka, w tym pełnego prawa wszystkich narodów do wolności. Inny włoski hierarcha, Giuseppe d'Avack, domagał się powszechnego prawa do wolności słowa, które manifestowałyby się w możliwości swobodnego korzystania z gazet, radia i telewizji, jako mediów skutecznie propagujących różne idee. Bertrand Lacaste z Algierii, wychodząc od prawdy o nadanej każdemu człowiekowi przez Boga godności, podkreślał, że wszyscy powinni mieć choćby minimalną własność prywatną i prawo do wolnej inicjatywy. Jego zdaniem, zapewnienie obywatelom państwa tych dwóch dóbr jest wypełnianiem woli Bożej, a przeciwieństwem byłoby systemowe pogłębianie nierówności społecznych i ekonomicznych.

Patrząc na inne konteksty, bardzo ważny był głos arcybiskupa Owena McCanna z Cape Town z RPA. Zauważył on, że skoro każdy człowiek jest dzieckiem Bożym i bratem Chrystusa, Kościół powinien proklamować deklarację przeciwko rasizmowi, w której domagano by się powszechnych praw w życiu gospodarczym, społecznym i politycznym. Podobnego zdania był biskup z Martyniki Henri-Marie-François Varin de la Brunelière. Ubolewał on nad odmawianiem ludności czarnoskórej podstawowych praw osoby ludzkiej.

Podsumowując ten wątek, należy podkreślić, że religia jest wartością samą w sobie, dlatego władze państwowe nie powinny być

obojętne na ten wymiar życia swych obywateli¹¹⁶. Jeśli zależy im na zapewnieniu społeczeństwu dobrobytu, powinny okazywać życiu religijnemu ludzi przychylność¹¹⁷. Ponadto, co wykazał między innymi Claudio Bianchi, respektowanie wolności pracowników sprawia, że nawet prywatne firmy mogą liczyć na lepsze wyniki finansowe¹¹⁸, a więc współpraca państwa i Kościoła w promowaniu wolności może się wiązać z bardzo konkretnymi korzyściami.

Ważnym aspektem omawianego zagadnienia jest ocena publicznej działalności Kościoła w państwie w zakresie promowania tak zwanej etyki społecznej. Dziś możemy bowiem śmiało stwierdzić, że w krajach demokratycznych w kwestiach doktrynalnych wolność religijna nie stanowi przedmiotu poważnej debaty. Inaczej jest jednak w przypadku roli państwa w odniesieniu do moralności publicznej¹¹⁹. Na kanwie *Dignitatis humanae* w sposób szczegółowy zanalizował ten problem portugalski jezuita Hermínio Rico w monografii *John Paul II and the Legacy of Dignitatis Humanae*¹²⁰. W interesującej nas części książki poszukiwał on odpowiedzi na pytanie: W jaki sposób Kościół powinien odnajdywać się w sytuacji konfliktu między jego nauczaniem

¹¹⁶ Por. R.P. George, W.L. Saunders Jr., „*Dignitatis Humanae*”: *The Freedom of the Church and the Responsibility of the State*, s. 7.

¹¹⁷ Por. R.P. Hunt, *Two Concepts of Religious Liberty: „Dignitatis Humanae” v. the U.S. Supreme Court* [w:] *Catholicism and religious freedom. Contemporary reflections on Vatican II’s Declaration on religious liberty*, K.L. Grasso, R.P. Hunt (eds.), Sheed & Ward, Lanham 2006, s. 37.

¹¹⁸ Por. C. Bianchi, *L’impresa oltre il profitto: centro di aggregazione e sviluppo sociale* [w:] *Bene comune, dignità e libertà tra ragioni e regole. A cinquant’anni dalla Dignitatis humanae e nel decennale dalla morte di San Giovanni Paolo II*, F. Felice, G. Taiani (eds.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2017, s. 59–77.

¹¹⁹ Por. F.P. Canavan, „*Dignitatis Humanae*”, *the Catholic Conception of the State, and Public Morality* [w:] *Catholicism and religious freedom. Contemporary reflections on Vatican II’s Declaration on religious liberty*, K.L. Grasso, R.P. Hunt (eds.), Sheed & Ward, Lanham 2006, s. 82.

¹²⁰ Por. H. Rico, *John Paul II and the legacy of Dignitatis Humanae*, Georgetown Univ. Press, Washington 2002, s. 209–238.

moralnym a obecnymi w społeczeństwie pluralistycznym, sprzecznymi z nim stanowiskami innych nurtów? Autor rozbił odpowiedź na dwie kwestie szczegółowe. Pierwsza z nich to podejście Kościoła do obywateli, którzy w jego przekonaniu są w błędzie, a druga to granice wpływu Kościoła na państwo, by ono zapobiegało rozprzestrzenianiu się tych błędów i troszczyło się o obiektywny porządek moralny. Choć w dużej mierze prezentowane w tym tekście myśli wynikają wprost z przedstawionej w poprzednim rozdziale interpretacji soborowego dokumentu, warto raz jeszcze syntetycznie przedstawić je w nieco innym kluczu systematycznym jako szkielec dla pogłębionej refleksji. Precyzja wywodu wymaga, by już tutaj zaznaczyć, że Rico stosuje termin „Kościół” najczęściej mówiąc o hierarchii kościelnej i liderach wypowiadających się w imieniu Kościoła, a bardzo rzadko na określenie wspólnoty wiernych, więc i my będziemy go używać w tym redukcyjnym sensie.

Po pierwsze, istotnym założeniem dla naszej refleksji jest przekonanie Kościoła, że istnieje obiektywny porządek moralny, którego źródeł należy szukać w samej naturze ludzkiej. Każdy człowiek może rozpoznać ten porządek przy pomocy rozumu, a Kościół, w ramach misji nauczania, nie tworzy, a jedynie definiuje jego zręby i implikacje¹²¹. W rezultacie, jak jasno wynika z *Dignitatis humanae*, promowana przez Kościół wolność religijna nie polega na zmianie czy redukcji zasad moralnych, a więc nie prowadzi do relatywizmu moralnego czy religijnego indyferentyzmu.

Po drugie, sobór określając rolę państwa, rozróżnił możliwość ingerowania w osobiste przekonania religijne jednostek i wpływ władzy państwowej na manifestowaną publicznie religijność. W pierwszym przypadku państwo nie posiada odpowiednich kompetencji, więc nie

¹²¹ Por. P.J. Villagrasa, *La „Dignitatis humanae” e il ruolo della libertà religiosa all'interno dei diritti dell'uomo* [w:] *Dignitatis humanae e libertà religiosa. A cinquant'anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*, A.G. Gomez, O. Sanguinetti, E.M. Albasa (eds.), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2017, s. 75, 79; J. Węgrzecki, *Deklaracja „Dignitatis humanae” a współczesne społeczeństwo liberalno-demokratyczne*, „Nurt SVD” 2017, t. 142, nr 51/2, s. 440.

powinno rościć sobie pretensji do określania, w co ktoś ma wierzyć. W drugim przypadku jest wręcz przeciwnie – państwo nie może tolerować bezwzględnej wyższości jednostki nad wspólnotą, więc w imię spójności społeczeństwa powinno definiować obowiązujące wartości i egzekwować ich respektowanie, czasem nawet stosując przymus prawny. Takim wyjątkowym przypadkiem jest sytuacja, w której religijność narusza porządek społeczny.

Po trzecie, w tradycji społecznego nauczania Kościoła obecne jest dążenie, by stanowione w państwie prawo nie było sprzeczne z prawem moralnym, oraz przekonanie, że prawo cywilne powinno odgrywać istotną rolę w kształtowaniu moralności. Z tego dążenia Kościół nigdy nie zrezygnował. Jednocześnie sam Kościół nie dąży do tego, by w państwie całe prawo moralne zostało przekształcone w prawo cywilne. Chodzi raczej o prawne zabezpieczenie pewnego minimum moralności, która stanowi element porządku publicznego, a nie o ustanowienie państwa wyznaniowego. Jak zaznaczył Flavio Felice, taki postulat wymaga budowania relacji między religią a instytucjami politycznymi w optyce paradygmatu niehierarchicznego pluralizmu. Do tego potrzeba odejścia od pomysłów budowania jakichkolwiek projektów klerykalnych, integrystycznych czy fundamentalistycznych¹²².

Po czwarte, *Dignitatis humanae* proponuje pewną zasadniczą nowość, której zrozumienie wymaga syntetycznego przypomnienia wybranych elementów z historii teologii. Tomasz z Akwinu postawił sobie pytanie: Czy prawo państwowe powinno tłumić każde zło moralne? W odpowiedzi stwierdził, że najpierw należy wziąć pod uwagę powszechną zdolność danego społeczeństwa do powstrzymywania się od zachowania sprzecznego z nauczaniem Kościoła. W ramach tej zdolności trzeba uwzględniać nie tylko indywidualne przymioty oby-

¹²² Por. F. Felice, *Introduzione* [w:] *Bene comune, dignità e libertà tra ragioni e regole. A cinquant'anni dalla Dignitatis humanae e nel decennale dalla morte di San Giovanni Paolo II*, F. Felice, G. Taiani (eds.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2017, s. 17.

wateli, ale i tradycyjne zwyczaje panujące na danym obszarze. Dopiero po takim rozpoznaniu trzeba ustalić strategię działania. Jako priorytetowe zadanie prawa państwowego teolog uznał ochronę przed krzywdą i troskę o przetrwanie danej społeczności. Mając to na uwadze, zalecał stopniowalność w podejmowaniu prób kształtowania prawa przez Kościół. W praktyce oznaczało to czasem tolerowanie pewnego prawnego niedopasowania państwa i Kościoła z uwagi na zróżnicowane konteksty społeczne. Podobny pogląd utrzymywał kilka wieków później Alfredo Ottaviani. Według niego „falszywy kult” może być tolerowany tylko w dwóch przypadkach: jeśli nie jest możliwe jego stłumienie lub jeśli to stłumienie spowodowałoby jeszcze większe zło¹²³. Na takim podejściu opierała się wspomniana już, krytykowana przed soborem i odrzucana przez większość ojców soborowych, koncepcja tezy–hipotezy. Na marginesie warto dodać, że już 9 lutego 1961 roku w szkicu *De amore Ecclesiae / erga fratres absentes et erga non christianos* czytamy: „Biorąc pod uwagę, że mamy wszelkie korzyści z używania jasnej i jednoznacznej terminologii, wydaje się przydatne zaprzestanie używania wyrażen *these* i *hipothese*. Wyrażenia te irytują naszych przeciwników i ściągają na nas zarzuty oportunistów; wydają się niejednoznaczne, teologowie nie zgadzają się co do ich dokładnego znaczenia; można się nawet zastanawiać, czy nie grzeszą przeciwko zasadzie logiki: *contraria sunt in eodem genere*”¹²⁴.

Wspominany wielokrotnie Murray poszedł krok dalej, twierdząc, że prawo cywilne powinno wdrażać zasady prawa moralnego tylko w takim stopniu, w jakim są one niezbędne do utrzymywania porządku publicznego. Jeszcze precyzyjniej określiła to soborowa deklaracja, opowiadając się za pozytywnym szacunkiem dla wolności człowieka i osobistą odpowiedzialnością za poszukiwanie prawdy. Kościół zrzekł się więc roszczeń do kontroli nad moralnością społeczną

¹²³ Por. H.F. Koeck, *A paradigmatic change: Religious Liberty from Alfredo Ottaviani to „Dignitatis humanae”*, „Persona y derecho” 2011, t. 65, s. 152.

¹²⁴ AFSCIRE/FVII, FChA 4.

i porzucił przekonanie, że władza państwowa może pozostawać na służbie Kościoła w realizacji jego religijnych celów. Zaakceptował, że w społeczeństwach demokratycznych kształt prawa uzależniony jest od konsensusu społecznego, wyrażanego przez większość polityczną w wyborach. Konsensus ten wyrasta na poziomie kultury, a ta kształtowana jest i ewoluuje między innymi przez debaty publiczne. Działalność władzy państwowej może jedynie wyostrzyć pewne argumenty i sprowokować pojawienie się pewnych tematów w debacie, ale nie powinna zastępować samej debaty. Instrumentalne narzucanie przez jakąś grupę polityczną konkretnych rozwiązań z obejściem konsensusu społecznego może wprowadzić przynieść czasem doraźny sukces, ale na dłuższą metę wiąże się między innymi z przyszlą porażką wyborczą.

Po piąte, kluczowym argumentem przemawiającym za wycofaniem się Kościoła z bezpośredniego wpływu na władzę w zakresie kształtowania moralności publicznej jest przekonanie, że prawda sama w sobie ma moc przekształcania kultury społecznej od wewnątrz. To w dłuższej perspektywie wydaje się skuteczniejsze od domagania się przez Kościół zaangażowania państwa w arbitralną działalność ustawową na tym polu. Kościół nie może rościć sobie prawa do dominacji nad władzą polityczną, ale powinien być aktywnym uczestnikiem debaty kulturowej, kształtując postawy jej uczestników. Kwestią, którą może w tej materii podejmować, jest więc zwracanie się do władz o stworzenie i ochronę przestrzeni, w której ludzie mogą spotkać się z prawdą, ponieważ tam Kościół promuje swe przekonania¹²⁵. Sugestywne są słowa Rico, wypowiedziane przy okazji tych rozważań: „Kościół ze strategią uporczywego orędowania za zmianą prawa w kwestiach moralności publicznej, nawet gdy jest to uzasadnione jego podstawowym celem, musi dokładnie rozważyć w konkretnym

¹²⁵ Por. J.F. Crosby, *On Proposing the Truth and Not Imposing It: John Paul's Personalism and the Teaching of „Dignitatis Humanae”* [w:] *Catholicism and religious freedom. Contemporary reflections on Vatican II's Declaration on religious liberty*, K.L. Grasso, R.P. Hunt (red.), Sheed & Ward, Lanham 2006, s. 153.

kontekście, czy rzeczywiście pomaga budować większe poparcie dla prawdziwych wartości i porządku moralnego w społeczeństwie, czy też jego naleganie staje się kontrproduktywne dla rzeczywiście skutecznej i realistycznie zrównoważonej transformacji kulturowej¹²⁶.

Po szóste, te wspomniane ograniczenia w ingerencji Kościoła w politykę państwa wynikają nie tylko z laicyzacji społeczeństw i coraz bardziej pluralistycznego ich charakteru, ale przede wszystkim z teologicznego dojrzewania do doceniania wolności osobistej jako części składowej ludzkiej godności. Kościół postuluje więc odpowiedzialne i wolne poszukiwanie prawdy przez osoby, a nie narzucanie prawdy przez instytucję. Sama natura wiary i dążenia do prawdy religijnej są bowiem wewnętrznymi aktami osób, które z definicji nie mogą być narzucane. Przymus mógłby nawet zaszkodzić w procesie dojrzewania do autentycznej wiary religijnej¹²⁷. Jak zaznaczył Robert P. Hunt, „katolicy w pełni przyjęli prawa człowieka i wolność religijną nie tylko jako formę roztropnego dostosowania się do doświadczanego faktu pluralizmu religijnego, ale jako wymóg porządku moralnego, który odzwierciedla coraz głębsze zaangażowanie Kościoła na rzecz godności osobistej”¹²⁸. W nauczaniu Kościół akcentuje więc kształtowanie sumień i dialog, ponieważ uważa, że na tej drodze, a nie przez wymaganie posłuszeństwa zewnętrznemu autorytetowi czy ingerencji ze strony państwa, można wychować człowieka do dobrych wyborów moralnych. Przykładowo, echa takiej postawy znajdujemy w przemówieniu Jana Pawła II do uczestników Kongresu na rzecz odpowiedzialnego rodzicielstwa, który odbył się w Rzymie 17 września 1983 roku. Papież, odnosząc się do trudnych kwestii z *Humanae vitae*, mówił, że nie wystarczy wiernie i integralnie proponować zawartych tam

¹²⁶ H. Rico, *John Paul II and the legacy of Dignitatis Humanae*, s. 218.

¹²⁷ Por. R.P. George, W.L. Saunders Jr., „*Dignitatis Humanae*”: *The Freedom of the Church and the Responsibility of the State*, s. 7.

¹²⁸ R.P. Hunt, *Two Concepts of Religious Liberty: „Dignitatis Humanae” v. the U.S. Supreme Court*, s. 24.

rozwiązań, ale trzeba wciąż ukazywać najgłębsze racje, które za nimi stoją¹²⁹. Jeśli Kościół arbitralnie narzucałby własne przekonania, to społeczeństwo pluralistyczne może uodpornić się na wszelkie, nawet najbardziej przekonujące argumenty. Na marginesie tych wniosków warto przytoczyć uwagę Francisa P. Canavana, który analizował karty historii w poszukiwaniu przykładów przymusu religijnego. W podsumowaniu zaznaczył: „Jest kwestią sporną, czy bardziej przerażające było spalenie na stosie w Hiszpanii, czy powieszenie, zaciągnięcie i poćwiartowanie w Anglii. Oczywiście jest, że ani jedna, ani druga forma kary nie sprzyjała miłości do prześladowanego Kościoła, ale raczej do ropiejącej nienawiści”¹³⁰. Jak wspomnieliśmy w drugim rozdziale, o analogicznym przypadku w kontekście zwalczania husytyzmu wspominał w czasie debat soborowych praski kardynał Josef Beran.

Po siódme, skoro konsensus społeczny rodzi się na drodze debaty, która powinna eksponować wartości obecne w danej kulturze, Kościół ma możliwość wpływu na tę debatę i przemianę tej kultury na bardziej chrześcijańską nie tylko przez wyraźny głos publiczny i praktyczny przykład, ale także przez pracę nad kształtowaniem mentalności wiernych, czyli nad formowaniem sumień i przez edukację wpajającą podstawowe wartości ludzkie. Ważne jednak, by pamiętać, że podstawowym warunkiem realizacji tej misji jest raczej postawa słuchacza i uczestnika dialogu, niż arbitralnego nauczyciela. Jak pisał Oscar Sanguinetti, właściwym punktem odniesienia powinny być ikony Dobrego Pasterza i Dobrego Samarytanina, a nie – choć prawdziwa i uzasadniona – ikona Chrystusa Pantokratora¹³¹. Na drodze osiągnięcia

¹²⁹ Por. Jan Paweł II, *Discorso ai sacerdoti partecipanti ad un seminario di studio su „La procreazione responsabile”*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1983/september/documents/hf_jp-ii_spe_19830917_procreazione-responsabile.html (dostęp: 1.10.2024).

¹³⁰ F.P. Canavan, „*Dignitatis Humanae*”, *the Catholic Conception of the State, and Public Morality*, s. 70.

¹³¹ Por. O. Sanguinetti, *La „Dignitatis humanae” nel contesto del Concilio Vaticano II*, s. 29–30.

celów, ważną i nieburzącą ideału wolności religijnej i autonomii sprawą jest, by Kościół domagał się przestrzeni dla katechizacji oraz tworzył i integrował środowiska żyjące kulturą chrześcijańską. Powinien on również dążyć budowania warunków umożliwiających prawdziwy dialog, sprzeciwiając się wszelkim tendencjom dyskryminującym czy totalitarnym. W tym kontekście łatwiej zrozumieć rozróżnienie na świeckość państwa, która zyskuje aprobatę Kościoła, i programową sekularyzację społeczeństwa, na którą nie może się on zgodzić. Charakteryzując tę różnicę, Luca Diotallevi dotknął istoty sprawy, pisząc, że w przypadku *Dignitatis humanae* rozdział między władzą religijną a polityczną przebiega wewnątrz przestrzeni publicznej, a nie między przestrzenią publiczną a prywatną. Zgodnie z intencją ojców soborowych, obydwa rodzaje aktywności, polityczna i religijna, muszą więc być traktowane jako publiczne¹³².

Po ósme i prawdopodobnie najważniejsze, na skuteczność inicjatyw Kościoła w debacie publicznej decydujący wpływ ma jego wiarygodność i sposób podejścia do partnerów w dialogu. Pierwsza kwestia dotyczy samoświadomości Kościoła oraz realizowania wewnątrz struktur eklezjalnych i wspólnoty wiernych tych postulatów, które próbuje on wpoić społeczeństwu jako uniwersalne wartości, oraz sposobów artykułowania przez niego nauczania. Najpierw warto zaznaczyć, że jedynie wyraźne przekonanie Kościoła, że wolność religijna wynika wprost z podejścia ewangelicznego i stanowi treść wiary, a nie

¹³² Por. L. Diotallevi, *Laicità? No. Argomenti sociologici tratti dalla "Dignitatis humanae"* [w:] *Bene comune, dignità e libertà tra ragioni e regole. A cinquant'anni dalla Dignitatis humanae e nel decennale dalla morte di San Giovanni Paolo II*, F. Felice, G. Taiani (eds.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2017, s. 53. Podobnie na ten temat wypowiedział się również M. Serretti, *Come l'antropologia del Vaticano II mette fine al „pessimo dualismo” a proposito della modalità di presenza dei cattolici nella società e nella politica* [w:] *Bene comune, dignità e libertà tra ragioni e regole. A cinquant'anni dalla Dignitatis humanae e nel decennale dalla morte di San Giovanni Paolo II*, F. Felice, G. Taiani (eds.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2017, s. 233–250.

jest prostym zaczerpnięciem idei wolności oferowanej przez współczesne społeczeństwo, może sprawić, że recepcja *Dignitatis humanae* na różnych polach będzie spójna i głęboko zakorzeniona¹³³. Ponadto, zgodzić się trzeba z Johnem F. Crosbym, który idąc za myślą Karola Wojtyły, zaznaczył, że zagadnienia z omawianej tu deklaracji – szczególnie to, które dotyczy świadomej wiary – stają się czytelniejsze, gdy odnosimy je nie tylko do relacji Kościoła z państwem (*ad extra*), ale także *ad intra*, czyli gdy spoglądamy na wierzących i Kościół poszukujący własnej samorealizacji¹³⁴. W końcu trzeba mieć świadomość, że współczesne społeczeństwa wymagają od władz kościelnych, by nie tylko głosiły wartości same w sobie, ale czyniły to w odpowiednim stylu, łągodząc istniejące lęki i uprzedzenia, a nie w sposób generujący nowe. Istotnymi cechami nauczania powinna więc być nie tylko wierność prawdzie, ale i wrażliwość na człowieka. Dziś to jeszcze ważniejsze niż kiedyś, ponieważ dzięki rozwojowi środków społecznego przekazu, głos hierarchii kościelnej jest szeroko dystrybuowany przez media i wpływa na zewnętrzny wizerunek Kościoła, nawet jeśli przekaz papieża i biskupów skierowany był tylko do wierzących. Drugi wymiar, a więc właściwe podejście do dialogu z niechrześcijańskimi środowiskami nie powinno się opierać na szybkich potępieniach, ale na poszukiwaniu wspólnych wartości i dążeń. Jak pisał Rico: „Kościół musi najpierw zapewnić swoich partnerów w dialogu, że traktuje ich tęsknoty bardzo poważnie, a następnie rozważnie zasugerować, że przez uczciwą i otwartą wymianę zdań możliwe jest znalezienie dla nich lepszych odpowiedzi, niż te, które sami do tej pory zdefiniowali”¹³⁵.

¹³³ Por. D.S. Crawford, *The Architecture of Freedom: John Paul II and John Courtney Murray on Religious Freedom* [w:] *Catholicism and religious freedom. Contemporary reflections on Vatican II's Declaration on religious liberty*, K.L. Grasso, R.P. Hunt (eds.), Sheed & Ward, Lanham 2006, s. 214.

¹³⁴ Por. J.F. Crosby, *On Proposing the Truth and Not Imposing It: John Paul's Personalism and the Teaching of „Dignitatis Humanae”*, s. 149.

¹³⁵ H. Rico, *John Paul II and the legacy of Dignitatis Humanae*, s. 226.

Po dziewiąte, wymóg szanowania autonomii państwa i działania za pomocą dialogu kształtującego kulturę społeczną dotyczy nie tylko krajów nacechowanych pluralizmem, ale również tych, w których katolicy stanowią zdecydowaną większość. Zgodnie z intencją soboru, nawet jeśli władze państwowe na tyle sprzyjają Kościołowi, że są gotowe prawnie narzucić obywatelom wartości chrześcijańskie, omijając potrzebę debaty społecznej, Kościół nie może się na to zgodzić. Jak uczy historia, takie działania „na skróty”, oparte na błędnym założeniu, że władze kościelne „automatycznie” reprezentują konsensus społeczny oraz nieostrożne zachowania hierarchii na tym polu, mogą skutkować antyklerykalizmem, „modą” na niezależność od Kościoła i podejrzliwością nawet w środowisku katolików.

Podsumowując te rozważania, warto zwrócić uwagę na dwie kwestie. Pierwsza z nich wybrzmiewa mocno w samej deklaracji i w naszej interpretacji jej tekstu, ale trzeba ją nieustannie powtarzać, ponieważ ona wydaje się być najczęściej powtarzaniem przez krytyków przekłamanie intencji soborowego podejścia. W deklaracji *Dignitatis humanae* nie chodzi o rezygnację z głoszenia prawdy na rzecz poszanowania wolności¹³⁶. Za tym dokumentem stoi przekonanie, że Kościół jest depozytariuszem prawdy i powinien ją głosić. Celem ojców soborowych nie było więc wskazanie tego, co należy przepowiadać, ale w jaki sposób to czynić, by skuteczniej ewangelizować. To w tym kontekście podkreślona została ludzka godność i wynikająca z niej wolność. Jak zaznaczył Janusz Węgrzecki, Kościół mówi o współzależności czterech zasad: prawdy, sprawiedliwości, miłości i wolności, a soborowa dekla-

¹³⁶ „But the Catholic Church at Vatican II found an entirely different way of dealing with the antagonism of freedom and truth. In its Declaration on Religious Liberty, it acknowledged freedom in a way in which the Church had never acknowledged it and yet did this without ceasing to profess Christian faith and morals and without in any way withdrawing the strong truth claims inherent in them. Thus, instead of sacrificing truth to freedom, DH found a new way of harmonizing freedom and truth”; J.F. Crosby, *On Proposing the Truth and Not Imposing It: John Paul's Personalism and the Teaching of „Dignitatis Humanae”*, s. 138.

racja nigdzie nie oddzieliła wolności od pozostałych¹³⁷. Oczywiście, fakt, że w Kościele możemy znaleźć pełnię prawdy nie oznacza, że Urząd Nauczycielski Kościoła dysponuje ostatecznymi definicjami wszystkich jej implikacji. Natura Objawienia wymaga nieustannej troski w samym Kościele o właściwą ewolucję doktryny, a więc o bardziej ewangeliczne i bardziej wiarygodne określanie zarówno prawd wiary, jak i zasad życia moralnego.

Poza stylem przepowiadania, deklaracja w pewnych aspektach – inaczej niż poprzednie dokumenty Kościoła – definiuje państwo. Nie jest to wspólnota ludzi – taką jest naród, ale zbiór instytucji połączonych w strukturę. Jego rola ma dla ojców soborowych przede wszystkim charakter prawny i w tym znaczeniu jego celem jest zapewnienie porządku publicznego, by wspólne dobro społeczeństwa mogło się rozwijać¹³⁸. Samo społeczeństwo ma być budowane oddolnie przez wolne osoby, które dobrowolnie reagują na prawa i obowiązki związane z ich ludzką naturą¹³⁹.

Wydaje się, że wobec wcześniejszych rozstrzygnięć pewnej modyfikacji uległa też zakładana treść dialogu państwa z Kościołem. W pew-

¹³⁷ Por. J. Węgrzecki, *Deklaracja „Dignitatis humanae” a współczesne społeczeństwo liberalno-demokratyczne*, s. 447.

¹³⁸ Por. F.P. Canavan, „*Dignitatis Humanae*”, *the Catholic Conception of the State, and Public Morality*, s. 76–77.

¹³⁹ Więcej na ten temat w: G. Alfano, *Dalla partecipazione democratica alla giustizia economica* [w:] *Bene comune, dignità e libertà tra ragioni e regole. A cinquant'anni dalla Dignitatis humanae e nel decennale dalla morte di San Giovanni Paolo II*, F. Felice, G. Taiani (eds.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2017, s. 35–44; K.L. Grasso, *John Courtney Murray, „The Juridical State”, and the Catholic Theory of Religious Freedom*, „*The Political Science Reviewer*” 2004, t. 33, s. 1–61; K.L. Grasso, *An Unfinished Argument: „Dignitatis Humanae”, John Courtney Murray, and the Catholic Theory of the State* [w:] *Catholicism and religious freedom. Contemporary reflections on Vatican II's Declaration on religious liberty*, K.L. Grasso, R.P. Hunt (eds.), Sheed & Ward, Lanham 2006, s. 161–193; R.W. Lovin, *Religious Freedom and Public Argument: John Courtney Murray on „The American Proposition”*, „*Loyola University Chicago Law Journal*” 2018, t. 50, nr 1, s. 25–44; J.C. Murray, *Religious liberty. Catholic struggles with pluralism*, Westminster/John Knox Press, Louisville 1993.

nym sensie Kościół zrzekł się roszczeń do świeckiej władzy rządzenia, ale jednocześnie podkreślił konieczność ochrony wolności wyznania dla swoich wiernych, czyniąc z tego postulatu pierwszoplanowe roszczenie¹⁴⁰. Nie jest to jednak rezygnacja z doktryny, ponieważ, podobnie jak w przypadku definicji państwa, zmiana nastąpiła na poziomie politycznym i społecznym, a nie teologicznym.

Druga sprawa to poziom recepcji omawianego w tej publikacji dokumentu. Obserwując funkcjonowanie Kościoła, można odnieść wrażenie, że lekcja płynąca z *Dignitatis humanae* wciąż czeka na pełniejsze przyswojenie. Rico wskazał na kilka znaków zapytania w sposobie nauczania Jana Pawła II, ale można je potraktować jako bardziej uniwersalne pytania i dodać do nich nowe, wynikające z postępu cywilizacyjnego.

Po pierwsze, trzeba zapytać w jakiej mierze nauczanie Kościoła szczególnie w kwestiach moralnych, budzących społeczne kontrowersje, dokonuje się w stylu, który moglibyśmy opatrzeć hasłem: „Chrystus przemieniający kulturę”, a na ile jest to styl, do którego bardziej pasuje nagłówek: „Chrystus przeciw kulturze”? Używając innych słów, chodziłoby o odpowiedź na pytanie: W jakim stopniu dialog Kościoła z osobami i środowiskami kwestionującymi katolickie zasady moralne rozpoczyna się od zdefiniowania przez Kościół wspólnych z nimi tęsknot i dążeń, a w jakim opiera się głównie na wytykaniu błędów i szybkich potępieniach?

Po drugie, jak często i gdzie znajdujemy przestrzenie eklezjalne, w których Kościół nie tylko jest gotów udzielać arbitralnie gotowych odpowiedzi, ale także czuje potrzebę zmagania się wspólnie z wiernymi i poszukującymi z nurtującymi ich pytaniami? To istotne, ponieważ wiemy, że Bóg nie tylko przemawia przez papieża, biskupów, księży i innych liderów wspólnot katolickich do potencjalnych

¹⁴⁰ Por. S. O’Neil, „*Dignitatis humanae*”: *The Catholic Church’s Path to Political Security*, „*Mystērion: The Theology Journal of Boston College*” 2021, t. I, nr 1, s. 53–62.

odbiorców ich słów, ale także mówi do tych nauczających przez doświadczenia osób, które spotykają. W tym kontekście można powiedzieć, że otwartość papieża Franciszka na synodalność jest krokiem w kierunku lepszej recepcji *Dignitatis humanae*.

Po trzecie, rodzą się pytania wynikające z przemian cywilizacyjnych. Rocco Buttiglione napisał, że jego pokolenie dorastało w micie linearnego postępu, a dziś mit ten zdecydowanie osłabł¹⁴¹. Ile w proponowanym w Deklaracji o wolności religijnej podejściu do otwartości na dialog jest realizmu, a na ile mamy tu do czynienia z idealistyczną wizją świata? W jakiej mierze na soborze i w preferowanych kierunkach recepcji deklaracji wzięto pod uwagę współczesne możliwości manipulacji opinią publiczną? Na ile prawo może być więc traktowane jako wynik konsensusu społecznego, a na ile wpływ na nie mają różne grupy lobbujące? Co różne odpowiedzi na te pytania zmieniają w opisanym tu sposobie podejścia Kościoła do procesu tworzenia prawa państwowego?

¹⁴¹ Por. R. Buttiglione, *Bene comune e crisi antropologica* [w:] *Bene comune, dignità e libertà tra ragioni e regole. A cinquant'anni dalla Dignitatis humanae e nel decennale dalla morte di San Giovanni Paolo II*, F. Felice, G. Taiani (eds.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2017, s. 25.

ZAKOŃCZENIE

Rozpoczynaliśmy pracę nad tą książką od pytań o naturę wolności, jej konsekwencje i różne wymiary. Podczas analiz kontekstów, debat biskupów i ekspertów, tekstu deklaracji, jej recepcji i perspektyw okazało się, że odpowiedź nie jest ani jednoznaczna, ani prosta. Zależy ona bowiem od wielu punktów odniesienia, sytuacji egzystencjalnych i społecznych, w których dochodzi do implementacji soborowego nauczania i przyjętej optyki w spojrzeniu na główne jego idee. W ramach zakończenia nie będziemy powtarzali wniosków z kolejnych rozdziałów, ale spróbujemy wydobyć pewne przestrzenie myślenia, które *Dignitatis humanae* może otworzyć w umyśle czytelników.

Po pierwsze, jeśli rację miał Jan XXIII i za Soborem Watykańskim II stała teologia znaków czasu¹, analizowana w książce deklaracja jest modelowym przykładem zastosowania takiej teologii. Z jednej strony bowiem, dokument ten dotyka problemu bardzo mocno obecnego w ówczesnych ruchach społecznych i świeckim prawodawstwie, więc Kościół okazał wrażliwość na to, czym żyli wtedy ludzie. Z drugiej strony, sobór nie ograniczył się do aprobaty i przeniesienia części istnieją-

¹ Por. Jan XXIII, *Konstytucja apostolska „Humanae Salutis” zapowiadająca zwołanie Soboru Powszechnego Watykańskiego II na rok 1962*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/konstytucje/humanae_salutis_25121961.html (dostęp: 23.08.2022).

cych rozwiązań na grunt kościelnego nauczania, ale podjął wysiłek ich pogłębienia w świetle Objawienia i interpretacji w duchu Ewangelii.

Po drugie, *Dignitatis humanae* jest świadectwem odwagi ojców soborowych. Pomimo licznych głosów sprzeciwu i odrzuconych projektów, udało się im ostatecznie dojść do większościowego kompromisu i przegłosować tekst. Nie wycofali się i nie pozostawili Kościoła bez wskazówek w tej materii, choć wielu z nich przewidywało, że recepcja deklaracji nie będzie łatwa. Wydaje się, że Wojciech Góralski dobrze zilustrował ich dylematy, pisząc: „Sobór okazał się już wkrótce po jego zakończeniu także znakiem sprzeciwu: tak dla rzeczników tradycji, jak i dla zwolenników radykalizmu. Każda jednak reforma niesie ze sobą ryzyko niezrozumienia jej lub też nadużycia wolności. Jest to jednak mniejsze niebezpieczeństwo – wydaje się – niż zastój i skostnienie wynikające z odrzucenia tego ryzyka”².

Po trzecie, szczególnie w *votach* biskupów z krajów, w których Kościół katolicki stanowił mniejszość, stawiano tezę, że domaganie się wolności od władz państwowych powinno być skorelowane z troską o taką wolność wewnątrz struktur eklezjalnych. Wydaje się, że tutaj główna idea deklaracji wciąż czeka na pełną recepcję. Choć bowiem w teorii obecnej w dokumentach wolność podkreślana jest jako wartość, którą należy szanować, wciąż w relacjach między przełożonymi a „szeregowymi” zakonnikami, a szczególnie siostrami zakonnymi, czy też w procesie zarządzania w diecezjach lub parafiach, wiele jest autorytaryzmu, ogłaszania decyzji bez uprzedniego dialogu z podwładnymi, rządzenia za pomocą dekretów i egzekwowania posłuszeństwa rozumianego jako uległość. W wielu sytuacjach brakuje troski o właściwe i kompleksowe uzasadnienia stanowisk władz kościelnych i tworzenie przestrzeni dla procesu konsultacyjnego. Troska Kościoła o wiarygodność roszczeń wobec państwa domaga się więc między innymi zmiany zasad funkcjonowania wewnętrznych jego struktur

² W. Góralski, *Geneza, przebieg i recepcja Soboru Watykańskiego II: w 30. rocznicę zakończenia*, „Studia Płockie” 1996, t. 24, s. 201.

na mniej jurydyczne i piramidalne, a bardziej dialogiczne i otwarte. Analizując zainicjowaną przez papieża Franciszka promocję Kościoła synodalnego, można znaleźć elementy, które – właściwie rozumiane – korespondują z tezami *Dignitatis humanae*.

Po czwarte, nieustannego doskonalenia wymaga forma prezentacji i pastoralne podejście do nauczania Kościoła, szczególnie w kwestiach moralności. Postulowany w deklaracji szacunek dla wolności religijnej domaga się takiego przekazu treści przykazań i innych wymagań, w którym wierni zobaczą troskę o ich wolność, a nie sposób ich zniewolenia. Osiągnięciu tego celu pomóc może przedstawianie wierności zasadom katechizmu w kontekście wrażliwości na sytuację konkretnego człowieka, a w rezultacie, między innymi, promocja zasady stopniowości prawa.

Po piąte, wielką wartością opisywanej deklaracji jest upominanie się o wolność dla każdego człowieka, niezależnie od wyznania i światopoglądu. Jest to cenne świadectwo ewangelicznej miłości bliźniego, obejmującej w takim samym stopniu katolików, innych chrześcijan, wyznawców innych religii i niewierzących. Przypomnienie tej lekcji jest dziś bardzo ważne w tych krajach, które otwierają granice na migrantów i uchodźców, ale jeszcze ważniejsze tam, gdzie mocne głosy antyimigracyjne uzasadniane są troską o obronę cywilizacji chrześcijańskiej. Jest ono też istotne z punktu widzenia działalności ewangelizacyjnej, ponieważ, jak pisał Joseph Ratzinger, „wolność religijna jest warunkiem tego, by misja mogła w ogóle zaistnieć”³.

Po szóste, ponowna lektura *Dignitatis humanae* może stać się inspiracją dla katolików szukających nowego oblicza relacji państwo–Kościół, a szczególnie episkopatów, księży i liderów wspólnot religijnych w krajach, w których katolicy stanowią większość. Przyspieszenie procesów sekularyzujących, często rodzących postulaty spy-

³ J. Ratzinger, *Wypowiedzi Soboru o misjach poza Dekretem misyjnym* [w:] *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie - Przekaz - Interpretacja. Część 2*, t. 7/2, M. Górecka, K. Góźdź (red.), E. Grzesiuk (tłum.), seria „Opera Omnia”, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, s. 839.

chania religijności jedynie do sfery prywatnej wiernych, prowokuje pytania o możliwe ścieżki społecznego oddziaływania Kościoła. Deklaracja podpowiada działanie oddolne, oparte na odpowiedniej edukacji, pracy ewangelizacyjnej, tworzeniu środowisk osób myślących według wartości chrześcijańskich i kształtowaniu sumień wiernych, którzy przez zgłaszanie własnych kandydatur do władz państwowych lub dokonywane wybory polityczne zyskują szansę na budowanie prawa zabezpieczającego godność każdego człowieka. Ojcowie soborowi jednocześnie przestrzegają przed formami odgórnego nacisku biskupów na prawodawców z pominięciem wysiłków nad uprzednim osiągnięciem konsensusu społecznego. Dobrym podsumowaniem tego kontekstu są słowa Piotra Burgońskiego: „Doniosłość Soboru Watykańskiego II polega m.in. na tym, że położył fundamenty pod przekształcenie się religii katolickiej w religię publiczną, która nie zagraża ani nowoczesnej wolności, ani nowoczesnym strukturom”⁴.

Nasza książka, choć dotyka szerokiego spektrum zagadnień, nie wyczerpuje tematyki wolności religijnej. Spośród wielu kierunków myślenia, o których wspominaliśmy na marginesie głównych rozważań, kilka uznajemy za szczególnie ważne.

W literaturze przedmiotu znajdujemy pewne badania przyczynkowe, inspirowane treścią *Dignitatis humanae* na polu teologii⁵ oraz innych nauk, głównie ekonomii, nauk politycznych, prawa i psychologii⁶. Ciekawą perspektywą badawczą byłoby poszukanie odpowie-

⁴ P. Burgoński, *Sobór Watykański II i samookreślenie Kościoła: w kierunku nowoczesnej religii publicznej?* [w:] *50 lat później. Posoborowe dylematy współczesnego Kościoła*, J. Grosfeld (red.), Instytut Politologii. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego – Centrum Myśli Jana Pawła II – Instytucja Kultury m.st. Warszawy, Warszawa 2014, s. 60.

⁵ Przykładowo, kwestie te w twórczości Josepha Ratzingera zanalizował H. Serweryniak, *Benedict XVI and the Foundations of Politics*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2024, t. 31, nr 1, s. 295–324.

⁶ Opracowania tych zagadnień ukazały się m.in. w: *50 lat później. Posoborowe dylematy współczesnego Kościoła*, J. Grosfeld (red.), Instytut Politologii. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego-Centrum Myśli Jana Pawła II-Instytucja Kultury

dzi na pytanie: W jakiej mierze refleksje te mają realny i bezpośredni związek z soborową deklaracją, gdzie jest to związek pozorny, a gdzie refleksja wynika przede wszystkim z uniwersalnych dążeń liberalizujących społeczeństwo i ekonomię?

Kolejnym z istotnych do poruszenia na kanwie omawianej deklaracji tematów praktycznych jest kwestia identyfikacji obszarów i sytuacji zagrożenia wolności oraz zdrowia i życia we współczesnym świecie. Herbert Schambeck przytoczył następujące dane:

Na wspólnym posiedzeniu grupy parlamentarnej CDU-CSU w Bundestagu i klubu parlamentarnego ÖVP w Wiedniu w 2010 r. stało się jasne, że wolność religijna nie istnieje lub jest poważnie ograniczona w 64 krajach na całym świecie, które obejmują prawie 70 procent światowej populacji. W krajach tych żyje dwieście milionów chrze-

m.st. Warszawy, Warszawa 2014 (A. Dylus, *Kościół i wspólnota polityczna. Refleksje posoborowe*, s. 100–111; M. Gierycz, *Kościół, teoria i kryzys polityki*, s. 113–130; P. Mazurkiewicz, *Niepolityczna polityczność Kościoła*, Warszawa 2014, s. 131–145; V. Possenti, *Człowiek jako wierzący i obywatel: chrześcijański punkt widzenia. Refleksje w pół wieku po Vaticanum II*; *Bene comune, dignità e libertà tra ragioni e regole. A cinquant'anni dalla Dignitatis humanae e nel decennale dalla morte di San Giovanni Paolo II*, F. Felice, G. Taiani (eds.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2017 (G. De Simone, *Diritto e società: l'approccio della sociologia del diritto*, s. 251–276; G. Manzone, *Il diritto di partecipazione: per una nuova democrazia economica*, s. 113–121; M. Marchesi, *Una finanza a sostegno dell'economia reale e del lavoro*, s. 81–95; D. Santangelo, *Verso quale autentica „ecologia umana” in economia?*, s. 157–175; G. Taiani, *Diritti e dignità tra persona e istituzioni: la tutela della libertà religiosa e la laicità dell'ordinamento in un contesto multiculturale di pluralismo religioso*, s. 277–297; S. Zamagni, *Il ritorno della prudenza nel discorso economico e politico: argomenti per l'inclusione sociale*, s. 123–155;), a także: J. Nikołajew, *Zasada wolności religijnej w deklaracji „Dignitatis humanae”: wybrane zagadnienia prawno-wyznaniowe*, „Nurt SVD” 2017, t. 142, nr 51/2, s. 553–566; A. Wątróbski, *Kategoria „wolności od” i „wolności do” w interpretacji wolności religijnej: konfrontacja ujęć E. Fromma i I. Berlina z deklaracją „Dignitatis humanae”*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2003–2002, t. 11–12, s. 345–354; C. Leotta, *La libertà religiosa nell'ordinamento giuridico italiano ed europeo* [w:] *Dignitatis humanae e libertà religiosa. A cinquant'anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*, A.G. Gomez, O. Sanguinetti, E.M. Albesa (eds.), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2017, s. 179–200.

ścijan. Na przykład w Turcji sto lat temu mieszkało 20% chrześcijan, z których dziś pozostało zaledwie 0,1%. W Iraku przed wojną żyło 1,4 miliona chrześcijan, ale po licznych prześladowaniach ze strony islamskich fundamentalistów ich liczba spadła o połowę. W trzydziestu krajach, w których islam jest religią państwową, nawet przy wsparciu konstytucyjnym, przemoc wobec chrześcijan odbywa się przy osłonie lub tolerancji władz publicznych. Szacuje się również, że od 1986 do 2010 roku co najmniej dziewięćset dziewięćdziesiąt trzy osoby zostały skazane za przestępstwa przeciwko Koranowi lub znieważenie proroka Mahometa, stając się tym samym ofiarami tak zwanych ustaw o bluźnierstwie⁷.

Elias Wolff, przywołując raport Departamentu Stanu USA, wymienił główne okoliczności, w których dochodzi do łamania wolności religijnej. Zaliczył do nich rządy autorytarne, wrogość wobec nietradycyjnych i mniejszościowych grup religijnych, niezdolność władz do radzenia sobie z nietolerancją społeczną, zinstytucjonalizowaną marginalizację niektórych środowisk oraz dyskryminację grup uznawanych za nielegalne⁸. Nicola Antonietti zasugerował w tym kontekście pogłębioną refleksję m.in. nad miejscami, gdzie dochodzi do czystek etnicznych, polityką migracyjną, która nie zapobiega śmierci uchodźców, i prześladowaniami mniejszości narodowych. Pytał o państwowe i międzynarodowe ustawodawstwo, które stałoby na straży podstawowych praw człowieka⁹. Massimo Introvigne zwrócił uwagę na prześladowania chrześcijan, stawiając pytanie: Dlaczego chrześcijanie są najbardziej prześladowaną mniejszością na świecie, a najmniej się

⁷ H. Schambeck, *La libertad religiosa y el pluralismo de nuestro tiempo*, „Persona y derecho” 2011, t. 65, s. 163.

⁸ Por. E. Wolff, *Unitatis Redintegratio. Dignitatis Humanae. Nostra Aetate. Texto e comentário*, Editora Paulinas, São Paulo 2013, wersja e-book: II.2.

⁹ Por. N. Antonetti, *Dignità e diritto* [w:] *Bene comune, dignità e libertà tra ragioni e regole. A cinquant'anni dalla Dignitatis humanae e nel decennale dalla morte di San Giovanni Paolo II*, F. Felice, G. Taiani (eds.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2017, s. 219–231.

o tym mówi:¹⁰ Rafał Dudała dotknął problemu metodologii pomiarów poziomu wolności religijnej i przywołał dwa indeksy pomiarowe. Pierwszy z nich to indeks restrykcji państwowych (*Government Restrictions Index*), mierzący prawne ograniczenia wolności w oparciu o liczne zmienne. Drugim narzędziem jest indeks wrogości społecznej (*Social Hostilities Index*), obrazujący nastawienie społeczeństwa do religii, przejawy łamania wolności religijnej i różne nadużycia na tym polu¹¹. Perspektywą byłoby więc określenie prawnych implikacji filozoficznego i teologicznego przekonania o wpisanej w naturę każdej osoby ludzkiej godności i wolności i ich proceduralnej ochrony.

Inna z perspektyw mogłaby mieć charakter lingwistyczny. W książce wskazujemy na główne terminy, które pojawiają się w deklaracji i stanowią punkt odniesienia dla jej interpretacji. Ciekawe byłoby prześledzenie definicji używanych terminów na poziomie recepcji i interpretacji omawianego dokumentu. Paolo Gherri uczynił to w przypadku „prawa” i „instytucji”, wykazując, że niosą one wiele niejednoznaczności. Sugestywna jest jego puenta: „Niestety, należy się obawiać, zwłaszcza na polu kościelnym, iż nie zrozumiano jeszcze, że «słowa» są bardziej «uporczywe» niż fakty, a ich niewłaściwe użycie w odniesieniu do leżących u ich podstaw konceptualizacji może okazać się fatalne znacznie wcześniej, niż oczekiwano”¹². Przyczynków do

¹⁰ Por. M. Introvigne, *La libertà religiosa e le sue sfide nel terzo Millennio Cristiani perseguitati: perché il mondo tace?* [w:] *Dignitatis humanae e libertà religiosa. A cinquant'anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*, A.G. Gomez, O. Sanguinetti, E.M. Albesa (eds.), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2017, s. 201–206.

¹¹ Por. R. Dudała, *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”* [w:] *Żywe dziedzictwo Soboru. Komentarze do tekstów Vaticanum II*, R.J. Woźniak, P. Roszak (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2023, s. 651–652.

¹² P. Gherri, *Diritti e dignità tra persona e Istituzioni* [w:] *Bene comune, dignità e libertà tra ragioni e regole. A cinquant'anni dalla Dignitatis humanae e nel decennale dalla morte di San Giovanni Paolo II*, F. Felice, G. Taiani (eds.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2017, s. 217.

podobnej analizy terminu „wolność religijna” dokonali Henryk Andrzejczak¹³ oraz Lucyna Wąsik¹⁴.

Dignitatis humanae jest z pewnością tekstem wielowymiarowym. Po lekturze i analizie tego dokumentu jesteśmy przekonani, że nie tylko pozostaje on bardzo aktualny, ale że na drodze jego recepcji Kościół jest wciąż bliżej początków niż celu.

¹³ Por. H. Andrzejczak, *Interpretacja zasady poszanowania praw człowieka dokonana w deklaracji „Dignitatis humanae”*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1970, t. VII, nr 5, s. 75–97.

¹⁴ Por. L. Wąsik, *Zasada wolności religijnej w Deklaracji o wolności religijnej „Dignitatis humanae” Soboru Watykańskiego II*, „Analecta Cracoviensia” 2016, t. 47, s. 81–96.

ANEKS I

WOLNOŚĆ RELIGIJNA W TRADYCJACH CHRZEŚCIJAŃSKICH, RELIGIACH I DOKUMENTACH MIĘDZYNARODOWYCH

PRZEMYSŁAW ARTEMIUK¹

Celem artykułu jest ukazanie wolności religijnej w perspektywie innych tradycji chrześcijańskich, wybranych religii i dokumentów międzynarodowych. W części pierwszej zwrócę uwagę na miejsce, jakie pojęcie wolności zajmuje w innych religiach. Następnie przejdę do wybranych denominacji chrześcijańskich i ukazać ich rozumienie wolności. W części trzeciej przedstawię prawne rozumienie tytułowej kwestii, analizując dokumenty międzynarodowe.

¹ Przemysław Artemiuk – teolog fundamentalny, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Prakseologii Apologetycznej na Wydziale Teologicznym UKSW, ORCID: 0000-0001-5337-0329.

ROZUMIENIE WOLNOŚCI W WYBRANYCH RELIGIACH

PERSPEKTYWA ŻYDOWSKA²

Riccardo Di Segni w tekście *Wolność religijna i prawa człowieka w świetle stosunków międzyreligijnych w tradycji żydowskiej*³ podejmuje kwestię wolności, przyjmując własną perspektywę religijną. Stwierdza: „nasze teksty, które są bardzo starożytnymi świętymi tekstami, nie obejmują prawa do wolności religijnej. Musimy jasno i uczciwie mówić o tych sprawach. Aby być bardziej precyzyjnym, poza kilkoma rzadkimi proroczymi wyrażeniami [...] w Biblii prawo do różnorodności religijnej nie jest rozważane: jest po prostu odrzucane”⁴. Ponadto żydowski myśliciel precyzuje, że „język biblijny nie mówi o prawach, ale o obowiązkach”⁵. I uzasadnia: „Prawo wynika z obowiązku, z zakazu. «Nie będziesz kradł» oznacza prawo do własności. «Nie zabijaj» oznacza prawo do życia itd. Jeśli chodzi o prawa i obowiązki religijne, lud Izraela jest zobowiązany do przestrzegania dyscypliny, przymierza danego im do zachowania od Pana i nie jest tak, że mają wiele dróg ucieczki z tego punktu widzenia; a jeśli chodzi o bałwochwalców, którzy są wyznawcami innych kultów, ich zdolność do utrzymywania tych kultów jest po prostu zaprzeczona. Taka jest pierwotna sytuacja”⁶.

Di Segni zauważa, że z czasem perspektywa żydowska zmienia się. Wynika to z historii narodu wybranego. Zdobywa on ziemię i musi

² Zob. A. Cohen, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 1995; D. de la Maisonneuve, *Judaizm. Podstawowe wiadomości*, Wydawnictwo Dialog, Warszawa 2010.

³ R. Di Segni, *Libertà religiosa e diritti umani alla luce dei rapporti interreligiosi nella tradizione ebraica* [w:] *Dignitatis humanae e libertà religiosa. A cinquant'anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*, A.G. Gomez, O. Sanguinetti, E.M. Albesa (eds.), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2017, s. 141–146.

⁴ R. Di Segni, *Libertà religiosa e diritti umani alla luce...*, s. 141.

⁵ R. Di Segni, *Libertà religiosa e diritti umani alla luce...*, s. 142.

⁶ R. Di Segni, *Libertà religiosa e diritti umani alla luce...*, s. 142.

narzucić swoje prawo wewnątrz i zewnątrz. Ponadto lud Izraela w kolejnych wiekach „nie jest już osiadły, ale znajduje się rozproszony wśród narodów, które muszą przetrwać i muszą potrzebować wolności religijnej, aby przetrwać”⁷. Zdaniem włoskiego badacza „u źródła tej zmiany, która nie jest zwykłą celowością i strategią przetrwania, pojawia się teoria religijna o dużym znaczeniu”⁸. Nie jest ona „homologiczna ze współczesną koncepcją wolności religijnej, ale opiera się na innej linii rozumowania”⁹. W teorii tej kluczowe pozostaje pytanie: „jeśli Żydzi są zobowiązani do przestrzegania dyscypliny przymierza z Bogiem, to co z innymi narodami?”. Di Segni wyjaśnia: „Tutaj wyrażona jest teoria przykazań Noachida, gdzie przez Noachidę rozumie się ludzkość pochodzącą od Noego po potopie. Wszystkie narody wywodzące się od Noego mogą mieć swój udział w przyszłym świecie, w nagrodach przeznaczonych dla narodu żydowskiego, o ile będą przestrzegać siedmiu podstawowych zasad, którymi są: szacunek dla zwierząt, szacunek dla ludzi, szacunek dla własności, szacunek dla rodziny (zakaz cudzołóstwa i kazirodztwa), ustanowienie sądów, a jeśli chodzi o wierzenia religijne, zasadą jest nieangażowanie się w bałwochwalstwo. Nie ma obowiązku oddawania czci Panu i służenia Mu za pomocą określonych praktyk, ale nie wolno czynić bałwochwalstwa. Oczywiście nie jest to zasada wolności religijnej w naszym dzisiejszym rozumieniu, jest to zasadniczo inna tradycja, niemniej jednak jest to wyjątkowe otwarcie, w którym żydowska wizja «zbawienia» nie jest dla nikogo wykluczona i nie wymaga przejścia przez żydowską wiarę i praktykę. Może to być szczyt tolerancji lub szczyt nietolerancji, w zależności od punktu widzenia”¹⁰.

Czym w takim razie dla Żydów staje się pojęcie wolności religijnej zawarte w deklaracji *Dignitatis humanae*? Di Segni zauważa, że

⁷ R. Di Segni, *Libertà religiosa e diritti umani alla luce...*, s. 142.

⁸ R. Di Segni, *Libertà religiosa e diritti umani alla luce...*, s. 142.

⁹ R. Di Segni, *Libertà religiosa e diritti umani alla luce...*, s. 142.

¹⁰ R. Di Segni, *Libertà religiosa e diritti umani alla luce...*, s. 142–143.

„pierwsza zasadnicza rozbieżność polega na tym, że dokument ten mówi o wolności religijnej, wielokrotnie stwierdzając, że prawdziwą i jedyną religią jest religia chrześcijańska: jest to oczywiście nie do przyjęcia z żydowskiego punktu widzenia”¹¹. Po drugie, z dokumentu „wyłania się absolutna specyfika relacji Kościoła z judaizmem oraz potrzeba wyjaśnienia i uzasadnienia jego istnienia w świetle jego wyłącznej wizji zbawienia”¹². Ponadto, „jeśli zaczniemy od *Dignitatis humanae*, być może powinna istnieć jasność co do tego, o jakiej wolności religijnej mowa, a właściwie o jakiej religii mowa, ponieważ dokument mówi o Kościele”¹³. A zatem żydowski badacz, analizując wolność w świetle soborowego dokumentu, zwraca uwagę na perspektywę, która warunkuje rozumienie tej kwestii, a jest nią kościelność. *Dignitatis humanae* to – zdaniem Di Segni – tekst przygotowany przez katolików i prezentujący katolickie spojrzenie.

PERSPEKTYWA BUDDYJSKA¹⁴

Maria Angela Falà, podejmując zagadnienie dialogu i wyzwań w trzecim tysiącleciu, czyni to, odwołując się do tradycji buddyjskiej¹⁵. Na początku zgłasza jednak kilka zastrzeżeń.

Po pierwsze, wobec dynamicznie zmieniającej się i złożonej rzeczywistości – która objawia się zarówno dużą migracją, jak i anarchią

¹¹ R. Di Segni, *Libertà religiosa e diritti umani alla luce...*, s. 143.

¹² R. Di Segni, *Libertà religiosa e diritti umani alla luce...*, s. 143.

¹³ R. Di Segni, *Libertà religiosa e diritti umani alla luce...*, s. 143.

¹⁴ Zob. L. Fic, *Buddyzm w kulturze Zachodu*, Polihymnia, Lublin 2016; L. Fic, *Zbawienie w buddyzmie*, Polihymnia, Lublin 2017; R. Gethin, *Podstawy buddyzmu*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010; D. Schlingloff, *Buddyzm. Monastyczna i świecka droga zbawienia*, Wydawnictwo Dialog, Warszawa 2004.

¹⁵ M.A. Falà, *Dialogo e sfide nel terzo millennio. L'uomo e la sua dignità nella tradizione del Buddha* [w:] *Dignitatis humanae e libertà religiosa. A cinquant'anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*, A.G. Gomez, O. Sanguinetti, E.M. Albesa (eds.), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2017, s. 147–152.

sieci społecznych, a także mocnym głosem mediów i systemów komunikacji – religie mogą zaoferować pomoc i próbę zrozumienia.

Po drugie, powinny one zmierzyć się z samymi sobą i zweryfikować wobec nowych scenariuszów nowe wartości, „uważając, aby nie wpaść w pułapki szalejących form wykluczenia i zamknięcia, podtrzymywanych przez kryzysy gospodarcze, procesy identyfikacji etniczno-religijnej wspierane przez szybką transformację mediów i ich masowe wykorzystanie, nawet w funkcji destrukcyjnej i propagandowej”¹⁶.

Po trzecie, sama rzeczywistość, złożona i wielowymiarowa, jest dla systemów religijnych wyzwaniem. Poszczególne religie powinny więc opracować nowe paradygmaty, które będą opierały się na „dialogu i wzajemnym słuchaniu, a przede wszystkim na najwyższym szacunku dla godności każdego człowieka, która znajduje konkretny wyraz w jego podstawowych prawach”¹⁷.

Po czwarte, religie – co jest niezwykle ważne – mają wrócić do „doktrynalnych źródeł wiary w świetle problemów etycznych proponowanych przez społeczeństwo i skonfrontować się z innymi, przewyżczając tendencję do znajdowania, w przywiązaniu do form historycznych, uspokajającej ortodoksji, której nie można kwestionować”¹⁸. Dlaczego? Bo „nasze czasy stawiają przed nami wyzwania, na które musimy odpowiedzieć”¹⁹.

Po piąte, występująca od czasów nowożytności kwestia praw człowieka wchodzi w konfrontację z wierzeniami, które przynależą do świata tradycyjnych wartości. Zdarza się, że „konserwatywni działacze religijni, ze swoimi dogmatycznymi wartościami, często powodują naruszenie podstawowych praw człowieka w swoich społeczeństwach, ponieważ są nietolerancyjni wobec pluralizmu religijnego i kulturowego, dziecka historii ostatniego stulecia”²⁰.

¹⁶ M.A. Falà, *Dialogo e sfide nel terzo millennio...*, s. 147.

¹⁷ M.A. Falà, *Dialogo e sfide nel terzo millennio...*, s. 147.

¹⁸ M.A. Falà, *Dialogo e sfide nel terzo millennio...*, s. 147.

¹⁹ M.A. Falà, *Dialogo e sfide nel terzo millennio...*, s. 147.

²⁰ M.A. Falà, *Dialogo e sfide nel terzo millennio...*, s. 148.

Dlatego należy pamiętać, że założyciele religii, a także wyznawcy nie posiadali nowoczesnego rozumienia praw. Mieli za to etykę obowiązków i etykę odpowiedzialności. Były one kluczowe w relacjach najpierw z Absolutem, a potem z bliźnimi. Dzisiaj z kolei, na fali współczesnej kultury, indywidualny człowiek i jego wartość znajduje się w centrum refleksji. Ponadto „prawa wyrażają tę antropologiczną centralność, potwierdzając, że każda istota ludzka zasługuje na szacunek i godność”²¹.

Przedstawiciele buddyzmu w tym kontekście stwierdzają, że ich system z jednej strony zawiera koncepcję praw człowieka, ale inną niż ta, którą proponuje cywilizacja zachodnia. Z drugiej zaś strony działające na rzecz praw człowieka oraz społeczni antropolodzy nie zgadzają się z tym całkowicie, bowiem „dostrzegają dystans między przykazaniami zapisanymi w buddyjskim kanonie a praktykami stosowanymi w buddyjskich społeczeństwach”²².

Przyglądając się buddyzmowi, należy dostrzec kluczową rolę etyki. Jest ona niezbędna w tym systemie, dążącym do duchowego wyzwolenia. Sercem buddyzmu jest kodeks moralny, dzielony na dziesięć zasad edukacji moralnej, które określa się mianem prawego postępowania, cnoty szlachetnej i cywilizowanej osoby lub cechy dobrego człowieka: *kusala-kamma-patha*. Składają się one z dwóch części, negatywnej i pozytywnej. Pierwsza wskazuje, czego unikać, druga, co należy czynić. Brzmia one następująco:

- 1) Unikaj niszczenia życia i bądź zainteresowany wspieraniem i ochroną innych.
- 2) Unikaj zabierania tego, co nie zostało dane i nie naruszaj praw własności prywatnej innych osób.
- 3) Unikanie nadużyć seksualnych, szanowanie zobowiązań wobec drugiego partnera i nie stosowanie przemocy wobec najbliższych.

²¹ M.A. Falà, *Dialogo e sfide nel terzo millennio...*, s. 148.

²² M.A. Falà, *Dialogo e sfide nel terzo millennio...*, s. 148.

- 4) Unikanie kłamstwa, nieświadome kłamanie w celu uzyskania jakiegokolwiek przewagi.
- 5) Unikaj złośliwych rozmów i zamiast tego wspieraj dyskurs, który tworzy harmonię.
- 6) Unikaj ostrego języka i używaj tylko miłych, sympatycznych, uprzejmych, troskliwych i przyjemnych słów.
- 7) Unikaj frywolnych wypowiedzi i wypowiadaj się we właściwym czasie, zgodnie z faktami, z pożytecznymi, umiarkowanymi i znaczącymi myślami.
- 8) Unikaj skąpstwa i czerp przyjemność z dawania.
- 9) Być wolnym od złej woli, myśląc: „Niech wszystkie istoty będą wolne od nienawiści i złej woli i niech każdy wiedzie szczęśliwe życie, wolne od problemów”.
- 10) Przyjęcie właściwej wizji, która przekłada się na poziome działania na dawanie i ofiarowywanie, czyny, które nie są bezowocne; dobre i złe uczynki będą miały swoją nagrodę²³.

Dziesięć zasad Buddy opiera się na „poszanowaniu podstawowych praw, takich jak prawo do życia czy prawo do własności prywatnej”²⁴. Zachowanie tych zasad gwarantuje prawa jednostki, która żyje w społeczeństwie. M.A. Falà podkreśla, jak ważny jest język używany przez Buddę. Nie ma w nim autorytaryzmu, jest za to przekonujący. „Dziesięć zasad moralnych zostało zaproponowanych jako sugestie, a nie jako przykazania, których wyznawcy musieli przestrzegać i na podstawie których byli osądzani”²⁵. Ponadto, buddyści swoje prawa, np. prawo do życia, rozciągają konsekwentnie na cały świat stworzony. Ogromną wagę przywiązują do słowa. Jest ono narzędziem komunikacji. Może jednoczyć i budować harmonię, ale także szkodzić i rozbijać. „Uwaga poświęcana słowu jest uwagą, jaką poświęcamy naszemu myśleniu, umiejętności opanowania naszych destrukcyjnych emocji

²³ M.A. Falà, *Dialogo e sfide nel terzo millennio...*, s. 148–149.

²⁴ M.A. Falà, *Dialogo e sfide nel terzo millennio...*, s. 149.

²⁵ M.A. Falà, *Dialogo e sfide nel terzo millennio...*, s. 149.

i kontrolowania ich poprzez ciągłe praktykowanie uważności, współczucia i empatii, czyli pewnego szacunku”²⁶.

Oczywiście buddyzm na przestrzeni wieków zmieniał się i ewoluował. Wkraczał też w inne terytoria i kultury, wyznające własne religie. Był atrakcyjny, ponieważ uczył, jak radzić sobie z cierpieniem, jak szanować innych, jak troszczyć się o otaczający świat. Często stawał się siłą dominującą w danym społeczeństwie. Przyjmowali go władcy i stosowali jako narzędzie polityczne. Sam buddyzm przyjmował nawet postać teokracji, np. tybetańskiej. M.A. Falà, charakteryzując dzieje buddyzmu, stwierdza: „mity, historie lub opowieści przekazywane przez czas i miejsca nie zawsze były oryginalnym nauczaniem założyciela, a w niektórych przypadkach były źródłem społecznych narzutów. Niektóre stwierdzenia zostały oczywiście wstawione przez władze religijne w późniejszych czasach, aby służyć celom późniejszych pokoleń. Wraz z upływem czasu, gdy religia stabilizuje się i jest postrzegana jako własna instytucja społeczeństwa, czasami przyjmuje funkcję identyfikacji etnicznej lub narodowej, ponieważ jest przestrzegana przez większość populacji i prowadzi do narzucania się nawet poprzez działania przymusowe grupom mniejszościowym na danym terytorium. Istnieją również tego przykłady w sferze buddyjskiej do dnia dzisiejszego, takie jak często brutalne starcia w Birmie między buddystami a grupami tradycji muzułmańskiej (Rohingya) lub długi i złożony konflikt, niedawno zakończony, w którym na Sri Lance buddyjska większość przeciwstawiła się hinduskiej mniejszości tamilskiej w wojnie domowej”²⁷.

Niezależnie od prób wykorzystania buddyzmu przez systemy polityczne i instrumentalizowania go, sam Budda nie akceptował tego rodzaju praktyk. Przypominał, jak należy rządzić społeczeństwem, aby kraj był szczęśliwy. Dla przykładu indyjski władca z III wieku p.n.e. Asoka Moriya Wielki (304–232 p.n.e.), stając się wyznawcą buddy-

²⁶ M.A. Falà, *Dialogo e sfide nel terzo millennio...*, s. 149.

²⁷ M.A. Falà, *Dialogo e sfide nel terzo millennio...*, s. 150.

zmu, porzucił wojenne praktyki. Pozostawił po sobie instrukcje, które były zapisane na kolumnach. Jeden z jego edyktów brzmi następująco: „Wiara wszystkich wierzących musi być szanowana. Szanując ją, wywyższamy własną wiarę i jednocześnie służymy wierze innych. Czyńcie tak moje dzieci i dzieci moich dzieci”²⁸.

Buddyjska perspektywa dotycząca innych religii i wolności ich wyznawania w najgłębszym sensie jest dialogiczna. „Dialog, słuchanie, uznanie, że podstawowe wartości, których nosicielem jest druga osoba, mogą być również rozumiane i podzielane przez nas w sensie wzajemnego szacunku. Wzajemność jest ważna, ponieważ otwiera na drugiego, nie zamyka go w uprzedzeniach, które zniekształcają percepcję i zrozumienie. Spojrzenie międzykulturowe rozwiewa wątpliwości, ale także obawy, zmusza nas do przekraczania granic, odkrywania nowych rzeczywistości, życia na granicy, tworzy nową dynamikę, przełamuje autoreferencyjność podmiotu i pozwala nam odkrywać nowe możliwości i nowe podobieństwa” (Raimundo Paniker Alemany)²⁹.

Założyciel buddyzmu przekonywał do „niestosowania przemocy i pokoju, miłości i współczucia, tolerancji i zrozumienia; dialogu i mądrości, szacunku i szacunku dla wszelkiego życia, wolności od egoizmu, nienawiści i przemocy”³⁰. W *Dhammapadzii* naucza: „Nienawiść nigdy nie została ukojona przez nienawiść, ale została ukojona przez dobroć. Jest to wieczna prawda. Trzeba pokonać gniew dobrocią, niegodziwość dobrocią, egoizm darem, a kłamstwo prawdą. Zwycięzca prowokuje nienawiść, a pokonany popada w nieszczęście. Ten, kto wyrzeka się zarówno zwycięstwa, jak i porażki, jest szczęśliwy i spokojny”³¹. Zdaniem Buddy jedynym podbojem, dającym pokój i szczęście, jest podbój samego siebie³².

²⁸ M.A. Falà, *Dialogo e sfide nel terzo millennio...*, s. 151.

²⁹ M.A. Falà, *Dialogo e sfide nel terzo millennio...*, s. 151.

³⁰ M.A. Falà, *Dialogo e sfide nel terzo millennio...*, s. 151.

³¹ M.A. Falà, *Dialogo e sfide nel terzo millennio...*, s. 151.

³² Zob. M.A. Falà, *Dialogo e sfide nel terzo millennio...*, s. 151.

PERSPEKTYWA MUZUŁMAŃSKA³³

Yahya Sergio Yahe Pallavicini charakteryzuje pojęcie wolności religijnej i godności, przyjmując perspektywę islamską³⁴. Badacz zwraca uwagę na paradoks zawarty w Koranie, który mówi o przymusie i wolności. Stwierdza: „W Świętym Koranie jest napisane, że «w religii nie ma przymusu». Ten sam werset mówi dalej: «Prawą drogę odróżnia się od błędu. Ten, kto [...] odrzuca bożka i wierzy w Allaha, trzyma się najmocniejszego uchwytu, bez ryzyka porażki»³⁵. Zdaniem Pallavicini mamy tutaj do czynienia z dwiema rzeczami równocześnie, czyli wolnością i ograniczeniem: „człowiek nie jest zmuszony do przestrzegania dobra, ale nie oznacza to, że może arbitralnie określać dobro i zło na podstawie własnych indywidualnych wyborów. Prawda, w rzeczywistości, jest zupełnie różna od błędu, poprzedza człowieka i to z tej Prawdy utkane jest całe stworzenie; jedyną odpowiedzialnością człowieka jest przestrzeganie jej lub nie”³⁶. W świetle Koranu „wolność i godność człowieka polega [...] na tym, że nie jest on niewolnikiem własnych niższych impulsów i indywidualnych ograniczeń, które uniemożliwiają mu rozpoznanie dowodów Prawdy i które są zupełnie inne od boskiego ograniczenia, które przewodniczy porządkowi tego świata”³⁷.

Człowiek według tradycji islamskiej został stworzony i Allah uczynił go swoim kalifem na ziemi, z zadaniem strzeżenia i kierowania zgodnie z boskimi przykazaniami. Relacja między człowiekiem a Bogiem ma układać się według boskiego porządku, który wyraża się

³³ Zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości i islamie*, Wydawnictwo Dialog, Warszawa 2007; A. Scarabel, *Islam*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.

³⁴ Y.S.Y. Pallavicini, *Libertà religiosa, dignità umana e scienza del limite* [w:] *Dignitatis humanae e libertà religiosa. A cinquant'anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*, A.G. Gomez, O. Sanguinetti, E.M. Albesa (eds.), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2017, s. 153–159.

³⁵ Y.S.Y. Pallavicini, *Libertà religiosa, dignità umana e scienza del limite*, s. 153.

³⁶ Y.S.Y. Pallavicini, *Libertà religiosa, dignità umana e scienza del limite*, s. 153.

³⁷ Y.S.Y. Pallavicini, *Libertà religiosa, dignità umana e scienza del limite*, s. 153.

w przykazaniach – *al-Amr*. Ważne jest dostrzeżenie i zaakcentowanie osoby samego Boga. „Allah chce i może. Jest On bowiem Pierwszą Przyczyną i uniwersalną możliwością w jej syntezie i rozwijaniu poprzez to, co widzialne i niewidzialne. Znaczenie godności człowieka jest wpisane w tę Wolę i Moc Allaha. Kiedy człowiek chce tego, co może, ale poza boskim porządkiem, opuszcza znaczenie tradycyjnych ram i traci swoją świętą godność, maskując się fałszywą godnością, która w rzeczywistości jest pychą, w nowej przestrzeni, przestrzeni iluzji bycia w stanie chcieć poza Wolą Boga”³⁸.

Istotna jest także granica istniejąca między człowiekiem a Bogiem. Pallavicini podkreśla, że ma ona „fundamentalne znaczenie dla praktyki duchowej wolności”. Człowiek, który ją przekracza albo nie zważa na nią, staje się osobą „bez granic”, pochłania go zło. Dlatego islam podkreśla znaczenie, jakie posiada religia. „Określa i ponownie łączy tę przestrzeń adekwatności z matrycą stworzenia, «miejscem bez miejsca», początkiem świata i ludzkości, i to właśnie uznanie tej granicy pozwala człowiekowi poznać”³⁹. Posłuszeństwo wobec Allaha sprawia, że człowiek osiąga raj i zostaje wprowadzony do ogrodów szczęśliwości, w których będzie już na zawsze. Ta granica, oddzielająca człowieka od Boga, to swego rodzaju wał ochronny dla wierzących, chroniący przed samolubnością, egoizmem i koncentracją na sobie. „Nie chodzi o zamknięcie świata w gettach i dzielnicach, ale o zbudowanie nasypu, w innych czasach można by powiedzieć arki”⁴⁰.

Dla islamu kluczową kwestią jest zachowanie Świętego Prawa – *shariah*. Oznacza ono drogę, która wiedzie do źródła, jest drogą chroniącą wierzącego. Droga ma swoją trasę, granice, przebieg. Pallavicini przypomina, że także inne tradycje monoteistyczne zwracają uwagę na istnienie ograniczeń. Nazywa je świętymi jurysdykcjami (*giuris-*

³⁸ Y.S.Y. Pallavicini, *Libertà religiosa, dignità umana e scienza del limite*, s. 153–154.

³⁹ Y.S.Y. Pallavicini, *Libertà religiosa, dignità umana e scienza del limite*, s. 154.

⁴⁰ Y.S.Y. Pallavicini, *Libertà religiosa, dignità umana e scienza del limite*, s. 154.

dizioni sacre), są one starsze niż objawienie islamskie zapisane w Koranie. „Różne «jursydycje» w granicach ustanowionych przez Boga i w przymierzach, które On usankcjonował z różnymi społecznościami, muszą być zatem szanowane, podczas gdy w relacjach między wierzącymi nie będzie to tylko kwestia «ludzkiego szacunku» lub «tolerancji», ale pełnego duchowego braterstwa i wzajemnego wsparcia w dążeniu do Prawdy»⁴¹.

Według muzułmańskiego badacza Koran zakazuje używania przemocy czy też wywierania przymusu wobec innych. Godność stworzenia ma zostać zachowana. „Ryzyko, po raz kolejny, polega na przekroczeniu granic nałożonych przez Boga na wykonywanie swojej funkcji i chęci zastąpienia Go w celu potwierdzenia własnej ideologicznej interpretacji Boga i religii»⁴². W Koranie znajdują się następujące słowa, jakie Bóg kieruje do Proroka: „Gdyby twój Pan zechciał, wszyscy na ziemi uwierzyliby. Czy do ciebie należy zmuszanie ich do wiary?” (Sura X, 99)⁴³. Dlatego, biorąc pod uwagę zakaz przymusu wyrażony w Koranie, można dostrzec zbieżność myśli muzułmańskiej z deklaracją *Dignitatis humanae*. Soborowy dokument wielokrotnie kładzie nacisk na tę koncepcję: „Jest [...] w pełni zgodne z naturą wiary, że w sprawach religijnych wykluczone są wszelkie formy przymusu ze strony człowieka (nr 10)” oraz „prawo do wolności religijnej opiera się rzeczywiście na samej godności osoby ludzkiej, o której mówi objawione słowo Boże i sam rozum” (nr 2).

Pallavicini podkreśla, że „godność i szlachetność osoby ludzkiej (*fitra* w islamie), która jest podstawą wolności religijnej, jest najwyższą formą istoty ludzkiej, «stworzonej na obraz i podobieństwo Boga» lub, jak poświadczą islamska tradycja, «*ala suratihi*» (zgodnie z Jego formą)”⁴⁴. I dodaje: „dzis człowiek często przypisuje sobie prawo do

⁴¹ Y.S.Y. Pallavicini, *Libertà religiosa, dignità umana e scienza del limite*, s. 155.

⁴² Y.S.Y. Pallavicini, *Libertà religiosa, dignità umana e scienza del limite*, s. 155.

⁴³ Y.S.Y. Pallavicini, *Libertà religiosa, dignità umana e scienza del limite*, s. 155.

⁴⁴ Y.S.Y. Pallavicini, *Libertà religiosa, dignità umana e scienza del limite*, s. 155–

«decydowania» o tym, do której religii przynależy, na podstawie własnych upodobań, skłonności lub po prostu podążając za modą, udowadniając w ten sposób rację tym, którzy krytykują dokument soborowy, twierdząc, że otworzył on drzwi relatywizmowi religijnemu, indyferentyzmowi i ostatecznie agnostycyzmowi⁴⁵.

ROZUMIENIE WOLNOŚCI W WYBRANYCH DENOMINACJACH CHRZEŚCIJAŃSKICH⁴⁶

PERSPEKTYWA NEOKALWIŃSKA

David T. Koyzis, prezentując perspektywę neokalwińską, wyjaśnia rozumienie wolności charakterystyczne dla jego denominacji⁴⁷. Zauważa, że w momencie rodzenia się wspólnot reformacyjnych żadna z nich, z wyjątkiem anabaptystów, nie definiowała pojęcia wolności. „Niemal powszechne było założenie, że podobnie jak królowie Starego Testamentu byli odpowiedzialni za tłumienie bałwochwalstwa w królestwie Izraela lub Judy, tak władcy różnych chrześcijańskich wspólnot Europy byli odpowiedzialni za wspieranie prawdziwej religii, tak jak ją rozumieli w swoich królestwach. Kościoły wyraźnie określające się jako reformowane lub prezbiteriańskie nie odeszły od tego konsensusu, co widać w pismach i dokumentach konfesyjnych, które stworzyły w pierwszym wieku po reformacji⁴⁸. Sytuacja zmieniła się na przeło-

⁴⁵ Y.S.Y. Pallavicini, *Libertà religiosa, dignità umana e scienza del limite*, s. 156.

⁴⁶ Zob. O.H. Pesch, *Zrozumieć Lutra*, Wydawnictwo W Drodze, Poznań 2008, s. 269–287; *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, W. Hryniwicz, J.S. Gajek, S.J. Koza (red.), KUL, Lublina 1997, s. 65–268.

⁴⁷ D.T. Koyzis, *Persuaded, Not Commanded: Neo-Calvinism*, „*Dignitatis Humanae*”, and *Religious Freedom* [w:] *Catholicism and religious freedom. Contemporary reflections on Vatican II's Declaration on religious liberty*, K.L. Grasso, R.P. Hunt (eds.), Sheed & Ward, Lanham, Md 2006, s. 115–133.

⁴⁸ D.T. Koyzis, *Persuaded, Not Commanded: Neo-Calvinism*, „*Dignitatis Humanae*”..., s. 115.

mie XIX i XX wieku. Przyczyną była rodząca się zasada suwerenności poszczególnych sfer czy przestrzeni Abrahama Kuypera. Kształtowała ona społeczeństwo zdecydowanie różnorodne, uznające odrębność instytucji kościelnych i państwowych. Przełom ten zaowocował również refleksją nad problematyką wolności. Współcześni neokalwini postrzegają ją podobnie jak soborowy dokument *Dignitatis humanae* i całość nauczania *Vaticanum II*.

Badając dzieje kalwinizmu czy szerzej wyznań reformowanych, należy dostrzec ewolucję spojrzenia na kwestię wolności. Jest to przejście od państwa wyznaniowego do państwa akceptującego wolność wyznania. Koyzis zauważa, że „przeгляд dokumentów konfesyjnych epoki reformacji jasno pokazuje, że reformatorzy, zwłaszcza ci z ruchu kalwińskiego, kierowali się dwoma politycznymi zobowiązaniami: uważali status sędziego cywilnego za kwestię konfesyjną i przypisywali sędziemu cywilnemu władzę promowania prawdziwej religii w ramach jego jurysdykcji. Stopień jednomyślności w obu kwestiach jest niezwykle”⁴⁹. Takie postrzeganie roli i zadań urzędnika państwowego pozbawiało możliwości egzystencji w społeczeństwie innych denominacji. Dzisiaj z kolei w Ameryce Północnej „wszystkie główne organizacje protestanckie wierzą w wolność religijną, ale często z wyraźnie sekularystycznych powodów niezgodnych z ich własnymi wyznaniem”⁵⁰. Cóż to oznacza? „W takich ciałach, gdzie wysiłki zmierzające do utrzymania tożsamości konfesyjnej często były niebezpiecznie zagrożone, przynajmniej na poziomie synodalnym, naturalnie istnieje niewielka skłonność do dążenia do państwa konfesyjnego, nawet gdyby było to wykonalne. Tutaj wolność religijna jest potwierdzona, nie tyle z zasady, co z braku przekonania, że jakakolwiek religia może być uznana za prawdziwą. A jeśli tak, to taka wolność będzie prawdo-

⁴⁹ D.T. Koyzis, *Persuaded, Not Commanded: Neo-Calvinism*, „*Dignitatis Humanae*”..., s. 115–116.

⁵⁰ D.T. Koyzis, *Persuaded, Not Commanded: Neo-Calvinism*, „*Dignitatis Humanae*”..., s. 118.

podobnie mocno ograniczona, w dużej mierze ograniczona do sfery prywatnej i z pewnością wykluczona z przestrzeni publicznej, gdzie niekwestionowane propozycje dostępne dla powszechnego rozumu muszą mieć wyraźne pierwszeństwo⁵¹. Koyzis podkreśla, że obecnie w USA przynajmniej dwie grupy reformowanych chrześcijan utrzymują nominalną lojalność wobec państwa konfesyjnego, opowiadają się zatem za takim modelem, który nie będzie akceptował wolności wyznania. Są to: Reformowany Kościół Presbiteriański w Ameryce Północnej oraz teonomiści czy rekonstrukcyjniści, którzy cywilnie nakazy prawa Starego Testamentu rozumieją dosłownie i uważają, że są one nadal aktualne.

W Holandii z kolei już XIX wieku kościoły reformowane, dominujące w tym kraju i wywierające wpływ na kulturę i społeczeństwo, „rozwinęły alternatywę nie tylko dla tradycyjnego konstantyńskiego stanowiska, ale także dla przyjęcia wolności religijnej na czysto pragmatycznych lub sekularystycznych podstawach⁵². Holenderska oryginalność polegała na tym, że „zamiast podążać za Republiką Francuską, przyjmując *laïcité* lub sekularyzację sfery publicznej, Holendrzy zdecydowali się na pewnego rodzaju układ podziału władzy w samej sferze publicznej, jednak wśród przywódców wspólnot duchowych. Miało to na celu nie tyle wykluczenie tradycyjnej religii z przestrzeni publicznej, co umożliwienie każdej z nich zabrania własnego głosu⁵³. Politolodzy ten holenderski układ polityczny nazwali konsocjonalizmem lub elitarną akomodacją⁵⁴. Następstwem tych decyzji było porzucenie idei państwa wyznaniowego. Największe zasługi

⁵¹ D.T. Koyzis, *Persuaded, Not Commanded: Neo-Calvinism*, „*Dignitatis Humanae*”..., s. 118–119.

⁵² D.T. Koyzis, *Persuaded, Not Commanded: Neo-Calvinism*, „*Dignitatis Humanae*”..., s. 119.

⁵³ D.T. Koyzis, *Persuaded, Not Commanded: Neo-Calvinism*, „*Dignitatis Humanae*”..., s. 120.

⁵⁴ Zob. D.T. Koyzis, *Persuaded, Not Commanded: Neo-Calvinism*, „*Dignitatis Humanae*”..., s. 120.

na tym polu należy przypisać Abrahamowi Kuyperowi. Jego następcy i spadkobiercy, nazywani neokalwinistami, będąc orędownikami wolności religijnej, akcentują dzisiaj, że „wolność sumienia, a tym samym wolność wyznania, powinna być zagwarantowana wszystkim obywatelom, w tym niewierzącym. Nikt nie powinien być prześladowany przez państwo z powodu swoich przekonań religijnych, chyba że autorytet państwa w jego własnej właściwej sferze zostanie przekroczone”⁵⁵. Neokalwiniści podkreślają, że „nawet gdyby wszyscy obywatele podzielali tę samą lojalność religijną, [...] że zasada suwerenności sfery nadal czyniłaby niewłaściwym zakładanie kościoła przez państwo. Byłoby to niewłaściwe, ponieważ kościół i państwo mają odrębne mandaty od Boga. Ogłoszenie kościoła państwowego byłoby «krokiem wstecz, retrogresją», a nawet upadkiem do «niższego poziomu religii»”⁵⁶. Koyzis zauważa, że współczesny ruch neokalwiński, biorąc pod uwagę jego program polityczny, „koncentruje się obecnie na dążeniu do wolności religijnej, rozumianej nie tylko jako wolność do podążania za swoimi ostatecznymi przekonaniami w sferze prywatnej, a już na pewno nie jako rozdział kościoła od państwa, ale jako znacznie bardziej wszechstronna wolność nakazująca otwarty plac publiczny, w którym mieszczą się różne wspólnoty religijne. Zostało to nazwane pluralizmem konfesyjnym lub, aby podkreślić jego odległość od jedynie pragmatycznego podejścia, pluralizmem pryncypialnym”⁵⁷.

⁵⁵ D.T. Koyzis, *Persuaded, Not Comanded: Neo-Calvinism*, „*Dignitatis Humanae*”..., s. 122.

⁵⁶ D.T. Koyzis, *Persuaded, Not Comanded: Neo-Calvinism*, „*Dignitatis Humanae*”..., s. 122.

⁵⁷ D.T. Koyzis, *Persuaded, Not Comanded: Neo-Calvinism*, „*Dignitatis Humanae*”..., s. 122.

PERSPEKTYWA RADYKALNIE PROTESTANCKA

Thomas Heilke zauważa⁵⁸, że soborową deklarację *Dignitatis humanae* przenika myśl protestanckich filozofów, chociaż nie tylko. „Słysząc w niej echa Johna Locke’a (konstytucyjne ograniczenia władzy rządu), Immanuela Kanta (obowiązek i wolność osoby); Maxa Webera (poszukiwanie wartości) i amerykańskich założycieli (swobodne praktykowanie religii). Wydaje się również odzwierciedlać neotomizm Jacques’a Maritaina”⁵⁹. Zdaniem protestanckiego badacza te wpływy nie są jedynie „kapryśnymi nawiasami”⁶⁰, ale mogą być one kluczowe dla zrozumienia intencji i wpływu *Dignitatis humanae*.

Co jest istotnego w samym dokumencie, a jeszcze bardziej w rozumieniu wolności, które łączy perspektywę protestancką i katolicką? Zdaniem Heilke *Dignitatis humanae* jest dokumentem kluczowym, najważniejszym z całego zbioru *Vaticanum II*. „*Dignitatis humanae* jest dokumentem, który podejmuje analizy w kluczu teopolitycznym. Biorąc pod uwagę, że pobrzmiwają w nim echa kilku współczesnych pojęć oraz towarzyszące mu podejrzenia, że jego aparatu pojęciowego jest nie do pogodzenia z pewnymi integralnymi elementami tradycji rzymskokatolickiej, z której się wyłania, słuszne wydaje się pytanie: jakie jest miejsce i okazja *Dignitatis humanae*, przestrzeń i czas jego rozważań? W kontekście tego, co osoba postronna postrzegałaby jako tradycję rzymskokatolicką, co powinniśmy zrobić z jej słownictwem i obawami? W końcu sam dokument zaczyna się od współczesnego problemu, który proponuje rozwiązać częściowo poprzez zharmonizowanie swoich roszczeń z wcześniejszą tradycją rzymskokatolicką”⁶¹.

⁵⁸ T. Heilke, *The Promised Time of „Dignitatis Humanae”: A Radical Protestant Perspective* [w:] *Catholicism and religious freedom. Contemporary reflections on Vatican II’s Declaration on religious liberty*, K.L. Grasso, R.P. Hunt (red.), Sheed & Ward, Lanham, Md 2006, s. 87–113.

⁵⁹ T. Heilke, *The Promised Time of „Dignitatis Humanae”...*, s. 87.

⁶⁰ T. Heilke, *The Promised Time of „Dignitatis Humanae”...*, s. 87.

⁶¹ T. Heilke, *The Promised Time of „Dignitatis Humanae”...*, s. 88.

Pierwszą kwestią jest pojęcie godności człowieka, które zakorzenia się w myśli Kanta, chociaż ma zdecydowanie szerszy rodowód. Godność jest zbudowana na podobieństwie do Stwórcy, o którym mówi Księga Rodzaju. „Chrześcijańska doktryna «imago Dei» wywodzi się z tego epizodu, zgodnie z którym istoty ludzkie cieszą się specjalnym statusem w stworzonym przez Boga porządku. Treść «podobieństwa», które nadaje ludziom ten status i towarzyszącą mu godność, była jednak przedmiotem znacznej debaty. Powszechnie uważa się, że jest ono «duchowe», a nie fizyczne, być może odnoszące się do ludzkiej kreatywności lub możliwości doskonałości moralnej, a przynajmniej do wyobrażenia sobie takiej doskonałości, lub, w bardziej kapitalistycznym stylu, do «szczególnego rodzaju powołania, [...] powołania do bycia kreatywnym, pomysłowym i intelektualnie czujnym w praktyczny sposób», aby «budować królestwo Boże»⁶². To perspektywa biblijna.

Oczywiście pojęcie godności funkcjonowało już wcześniej w obrębie kultury antycznej, przybierając konotacje społeczno-polityczne. W tym kontekście godność odnosiła się wartości, autorytetu, rangi, wyróżnienia lub majestatu. W dobie nowożytności pojęcie to nabrało jeszcze innego znaczenia. „David Hume wiedział, że angielska pochodna, *dignity*, odnosiła się do istot ludzkich jako takich, istot, o których mówi się, że mają szczególną godność ze względu na ich naturę jako istot ludzkich. Wiedział również, że taka forma godności kontrastuje ze starszym, porównawczym terminem starożytności, zgodnie z którym godność przypisywano niektórym osobom ze względu na ich naturalną lub polityczną wyższość nad innymi»⁶³. W chrześcijaństwie godność miała wartość ontologiczną, na którą nowożytni myśliciele się nie zgadzali. Dla nich godność oznaczała przede wszystkim coś, co „wyróżnia członków gatunku ludzkiego ze względu na ich cechy ciekawości i przewidywania, ich zdolność do obserwacji, uczenia się, odkrywania, patrzenia wstecz itp. W ten sposób odróżniają się oni od

⁶² T. Heilke, *The Promised Time of „Dignitatis Humanae”...*, s. 88.

⁶³ T. Heilke, *The Promised Time of „Dignitatis Humanae”...*, s. 89.

członków wszystkich innych żyjących gatunków, których zdolności umysłowe wydają się znacznie bardziej ograniczone, a nawet zredukowane do bezmyślnego instynktu”⁶⁴.

Soborowy dokument zdaje się łączyć te perspektywy, ze szczególnym uwzględnieniem wymiaru moralnego. Pojęcie godności pojawia się w tekście soborowej deklaracji dziesięć razy, m.in. w kilku kluczowych definicjach. „Podczas gdy znaczna część argumentacji *Dignitatis humanae* wydaje się opierać na standardowych rzymskokatolickich kategoriach teologicznych i filozoficznych, «prawo do wolności religijnej ma swój fundament w samej godności osoby ludzkiej, tak jak godność ta jest poznawana przez objawione słowo Boże i przez sam rozum». Tak rozumiana godność wydaje się łączyć to, co Kant określiłby jako elementy heteronomiczne. Po pierwsze, odzwierciedla ona troskę Kanta o wolność religijną i wolność sumienia, a dokument wzywa do uznania tych wolności. Po drugie, jednocześnie w wezwaniu do takiej wolności religijnej działa również chrześcijańska/arystotelesowska teleologia”⁶⁵.

Po kwestii godności, którą Heilke omawia, drugim zagadnieniem jest problem teopolityki, czyli dostrzeżenia tego, co teologiczne lub religijne, i tego, co polityczne. Ten podział czy rozróżnienie ma długą historię. Soborowa deklaracja dotyka tego zagadnienia tam, gdzie mówi o wolności religii. Oczywiście, *Dignitatis humanae* nie wycofuje się z tradycyjnej koncepcji, która głosi: „jedyna prawdziwa religia nadal istnieje w Kościele katolickim i apostołskim, a wszyscy ludzie są zobowiązani do poszukiwania prawdy tej religii, przyjęcia jej i trzymania się jej mocno”⁶⁶. Niemniej jednak dokument zachęca do odporności na pojawiający się przymus w społeczeństwie obywatelskim oraz – dostrzegając znaki czasu – zwraca się i do katolików, i do wszystkich ludzi współczesnych. Heilke zauważa, że „nowe spo-

⁶⁴ T. Heilke, *The Promised Time of „Dignitatis Humanae”...*, s. 89.

⁶⁵ T. Heilke, *The Promised Time of „Dignitatis Humanae”...*, s. 90–91.

⁶⁶ T. Heilke, *The Promised Time of „Dignitatis Humanae”...*, s. 92.

soby myślenia i wynikające z nich wymagania «współczesnych ludzi» (a nie jakaś nowa, wewnątrzkościelna debata teologiczna lub rozwój) spowodowały potrzebę ponownego rozważenia politycznego znaczenia godności ludzkiej z eklezjalnego punktu widzenia. W tym kontekście *Dignitatis humanae* uznaje, że ostateczność prawdy jedynej prawdziwej religii, która istnieje w Kościele katolickim i apostołskim, nie wymaga przymusu, ale zgody ludzkiego sumienia, aby religia ta miała swój właściwy, autentyczny, integralny wpływ na ludzki umysł i ludzką działalność. [...]. Godność istot ludzkich jest podtrzymywana, aby mogły one wyrazić swoją prawdziwą zgodę na te prawdy, które mają wobec nich ostateczne roszczenia. Aby zgoda była ważna, skuteczna i autentyczna, musi jej towarzyszyć pewien rodzaj wolności lub sytuacja, w której jest wyrażana. Niedopuszczalne jest stosowanie przymusu w społeczeństwie obywatelskim w celu osiągnięcia zgody religijnej i właściwego oddawania czci Bogu. Zapewnienie właściwej zgody na prawdę religijną wymaga wolności religijnej⁶⁷.

ROZUMIENIE WOLNOŚCI W WYBRANYCH DOKUMENTACH MIĘDZYNARODOWYCH

Alberto Garcia Gómez zwraca uwagę na kwestię wolności religijnej głównie w kontekście bioetyki i praw człowieka UNESCO⁶⁸. Interesuje go zaangażowanie władz w strzeżenie wolności religijnej, a przede wszystkim relacja wolności religijnej do praw i obowiązków. Już na początku analiz Gómez stwierdza: „Rozdział władzy cywilnej

⁶⁷ T. Heilke, *The Promised Time of „Dignitatis Humanae”...*, s. 93.

⁶⁸ A.G. Gomez, *Dalla libertà religiosa ai diritti e doveri fondamentali della persona. Potere civile e potere religioso a confronto a dieci anni dalla Dichiarazione Universale sulla Bioetica e i Diritti Umani dell'UNESCO* [w:] *Dignitatis humanae e libertà religiosa. A cinquant'anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*, A.G. Gomez, O. Sanguinetti, E.M. Albesa (eds.), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2017, s. 161–178.

i władzy religijnej, tj. państwa i kościołów, jest dziś wartością nabytą we współczesnych społeczeństwach demokratycznych. Ryzyko powoływania się na autonomię i niekomunikowalność władzy może prowadzić do myślenia, że prawa państwowe i prawa Boże nie mają ze sobą nic wspólnego. W obu przypadkach są to dwa obszary lub wymiary cywilnej i duchowej egzystencji, które dotyczą tej samej osoby i jej zachowania. Pożądane jest zatem, aby istniała harmonia, a nie konflikt między tymi dwiema władzami, unikając ideologicznego dostosowania, zgodnie z którym postęp i siła jednej z nich musi, ze szkodą dla drugiej, koniecznie pociągać za sobą krzywdę lub uszczerbek dla tej drugiej”⁶⁹. Rzymski profesor jest przekonany, że zajmując się współczesną bioetyką, należy pytać o godność osoby i jej wolność religijną. „Powszechnie uważa się, stwierdza, że kwestie bioetyczne dotyczą głównie etyki klinicznej i etyki badań naukowych, tj. bioetyki ograniczonej do dziedziny biomedycznej. Bioetyka ma jednak znacznie szerszy horyzont, ponieważ zajmuje się badaniem, analizą i rozwiązywaniem dylematów etycznych związanych z ludzkim zachowaniem w dziedzinie nauk o życiu i zdrowiu. Te dylematy etyczne przedstawiają nam elementy, które z konieczności wymagają interdyscyplinarnych badań i analiz, w których w grę wchodzi nauka, technologia, filozofia, prawo i religia. Wymagają one również nie tylko oceny ich wpływu na jednostki, ale także uwzględnienia ich wymiaru społecznego, czyli implikacji, jakie zachowanie jednostki lub określonej grupy ma dla wspólnego dobra społeczeństwa”⁷⁰.

Podstawą analiz dla Gómeza są akty prawne, czyli Powszechna Deklaracja Bioetyki i Praw Człowieka UNESCO. Dokument ten „zwraca uwagę na centralne znaczenie godności ludzkiej i praw człowieka, które leżą u podstaw zasad, które muszą inspirować in-

⁶⁹ A.G. Gomez, *Dalla libertà religiosa ai diritti e doveri fondamentali della persona*, s. 161.

⁷⁰ A.G. Gomez, *Dalla libertà religiosa ai diritti e doveri fondamentali della persona*, s. 162–163.

dywidualne zachowania i decyzje polityczne wpływające na życie ludzi. Najwyraźniej godność ludzka uznana w tym instrumencie prawa międzynarodowego nie różni się od godności osobistej, o której mowa w soborowej deklaracji o wolności religijnej, która jest precyzyjnie zatytułowana jako «prawo osoby ludzkiej i wspólnot do wolności społecznej i obywatelskiej w sprawach religii»⁷¹. Zdecydowanie ważniejsze, jeśli chodzi o wolność sumienia i wolność religijną, jest zobowiązanie podjęte przez 193 kraje. Autorzy dokumentu zwracają w nim uwagę, że „poszanowanie wolności i autonomii jest jedną z piętnastu proklamowanych zasad uniwersalnych i że ta wolność, jako podstawowe dobro dla ludzkiej egzystencji, musi być zawsze rozumiana w odniesieniu do skorelowanej odpowiedzialności za osobiste decyzje i działania. Wolność nie jest zatem absolutna, ale znajduje swoją granicę w godności i prawach człowieka innych osób»⁷². Zasada kluczowa z perspektywy wolności znajduje się w art. 12. Czytamy w nim: „Należy zwrócić należytą uwagę na wartość różnorodności kulturowej i pluralizmu. Jednakże różnorodność kulturowa i pluralizm nie mogą być przywoływane w celu naruszenia godności ludzkiej, praw człowieka i podstawowych wolności, ani zasad potwierdzonych w niniejszej deklaracji, ani w celu ograniczenia ich celów»⁷³. Komentując to wyrażenie, Gómez podkreśla, że „wolność myśli, sumienia i wyznania nie może być przywoływana jako uzasadniony argument lub usprawiedliwienie, gdy decyzje i działania danej osoby wiążą się z przekroczeniem lub naruszeniem pewnych obiektywnych, tj. uniwersalnych, wymogów etycznych. Oznacza to, że istnieją pewne osobiste zachowania, które, choć mają motywację uznawaną za subiektywnie słuszną na podstawie przekonań etycznych, politycznych lub

⁷¹ A.G. Gomez, *Dalla libertà religiosa ai diritti e doveri fondamentali della persona*, s. 163.

⁷² A.G. Gomez, *Dalla libertà religiosa ai diritti e doveri fondamentali della persona*, s. 163–164.

⁷³ A.G. Gomez, *Dalla libertà religiosa ai diritti e doveri fondamentali della persona*, s. 164.

religijnych danej osoby lub grupy, nie mogą być akceptowane ani legitymizowane przez społeczność społeczną i polityczną. Prawowita władza musi interweniować w takich przypadkach, a niezrobienie tego jest zaniechaniem, za które musi wziąć odpowiedzialność, zarówno etyczną, jak i polityczną⁷⁴.

Rzymski profesor stanowczo podkreśla, że „ci, którzy powołując się na imię Boga lub religii, wymuszają, dyskryminują, a nawet zabijają innych, nie powinni znajdować w wartości tolerancji kryjóWKI lub szczeliny dla perwersyjnych, brutalnych lub antyspołecznych zachowań. Obywatele i, *a fortiori*, władza polityczna muszą być «nietolerancyjni» w tym względzie i nie przestawać potwierdzać uniwersalnych wartości, które sprzeciwiają się zachowaniom szkodliwym dla ludzkiej godności⁷⁵».

Gómez, zajmując się prawem do wolności religijnej zapisanym w prawnych dokumentach międzynarodowych, dzieli je na te powstałe przed soborową deklaracją *Dignitatis humanae* i po niej.

W pierwszej kategorii jest Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ⁷⁶. Została przyjęta 10 grudnia 1948 roku. „Deklaracja

⁷⁴ A.G. Gomez, *Dalla libertà religiosa ai diritti e doveri fondamentali della persona*, s. 164. Gómez w tym kontekście wyjaśnia: „Dziś często mówimy o wyzwaniu, jakim jest wspólne życie w zróżnicowanym i pluralistycznym, wielokulturowym i wieloreligijnym społeczeństwie. Wydaje się, że tolerancja stała się jedną z najwyższych wartości we współczesnym społeczeństwie, w którym coraz więcej ludzi różnych grup etnicznych, narodowościowych, kulturowych i religijnych stara się żyć razem w harmonii i pokoju. Zjawisko globalizacji kultur, komunikacji i informacji wydaje się dewastować tak zwane tradycyjne wartości na rzecz mirażu wolności, który często zagraża wzajemnemu współistnieniu pod pozorem tolerancji lub pluralizmu. Wydaje się więc, że współczesne społeczeństwo, a zwłaszcza młodzi ludzie, opowiedzieli się – według niektórych – za relatywizmem etycznym i frenetycznym indywidualizmem, w którym wszystko jest dozwolone i gdzie nie ma już żadnych wartości i norm poza tymi, które każda osoba swobodnie wybiera, inspirowana osobistym sumieniem i własną religią, w przypadku osób wierzących” (s. 164–165).

⁷⁵ A.G. Gomez, *Dalla libertà religiosa ai diritti e doveri fondamentali della persona*, s. 164–165.

⁷⁶ A.G. Gomez, *Dalla libertà religiosa ai diritti e doveri fondamentali della persona*, s. 166.

jest niewiążącym instrumentem, tj. nie jest prawnie wiążąca – ale ma ogromny wpływ etyczny i polityczny, ponieważ musi inspirować i oświeślać ustawodawstwo państw, które ją podpisały⁷⁷. Jej treść to uznanie ludzkiej godności oraz akcent położony na wolność, która przynależy ludziom i pozwala kształtować zachowania zgodnie z kryteriami moralności i sprawiedliwości. Dokument uznaje wolność myśli, sumienia i wyznania: „Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje wolność zmiany wyznania lub przekonań oraz wolność uzewnętrzniania, indywidualnie lub wspólnie, publicznie lub prywatnie, swego wyznania lub przekonań poprzez nauczanie, praktykowanie, uprawianie kultu i uczestniczenie w obrzędach”⁷⁸. W stwierdzeniach tych zawarty jest wymiar indywidualny, potem zaś treść prawa „określana bez jakiegokolwiek wzmianki o ograniczeniach, restrykcjach lub ewentualnych zakazach, czy to ze strony jednostek, władców czy państwa”⁷⁹.

Kolejny dokument to Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności Rady Europy⁸⁰. Traktat został podpisany w Rzymie 4 listopada 1950 roku i jest „prawnie wiążącym instrumentem dla krajów należących do Rady Europy, które go podpisały i ratyfikowały”⁸¹. Gómez zauważa, że „w konwencji tej wolność myśli, sumienia i religii jest uznawana i formułowana nie tylko w pozytywnej perspektywie Deklaracji ONZ, ponieważ oprócz uznania i zdefiniowania tego prawa (+), ustanawia ona jego granice

⁷⁷ A.G. Gomez, *Dalla libertà religiosa ai diritti e doveri fondamentali della persona*, s. 166.

⁷⁸ A.G. Gomez, *Dalla libertà religiosa ai diritti e doveri fondamentali della persona*, s. 166.

⁷⁹ A.G. Gomez, *Dalla libertà religiosa ai diritti e doveri fondamentali della persona*, s. 166–167.

⁸⁰ A.G. Gomez, *Dalla libertà religiosa ai diritti e doveri fondamentali della persona*, s. 167.

⁸¹ A.G. Gomez, *Dalla libertà religiosa ai diritti e doveri fondamentali della persona*, s. 167.

(-) w zakresie bezpieczeństwa publicznego, ochrony porządku, zdrowia, moralności publicznej oraz ochrony praw i wolności innych osób, które kształtują legalne korzystanie z wolności religijnej”⁸². W traktacie czytamy:

Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje wolność zmiany religii lub przekonań, jak również wolność uzewnętrzniania indywidualnie lub zbiorowo, publicznie lub prywatnie, swojej religii lub przekonań poprzez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i przestrzeganie obyczajów (+)⁸³.

Wolność uzewnętrzniania wyznania lub przekonań nie może podlegać innym ograniczeniom niż te, które są przewidziane przez ustawę i które stanowią środki konieczne w społeczeństwie demokratycznym dla bezpieczeństwa publicznego, ochrony porządku publicznego, zdrowia i moralności lub ochrony praw i wolności innych osób (-)⁸⁴.

Sięgając do dokumentów opublikowanych po soborowej deklaracji *Dignitatis humanae*, należy podkreślić, że w nich „w sposób stopniowy i coraz bardziej wyrazisty, kontynuowano tę linię uznawania i aktualizacji, w różnych organizacjach międzynarodowych o zasięgu uniwersalnym i regionalnym, praw człowieka, w tym wolności religijnej, jako paradygmatu oraz politycznego i prawnego punktu odniesienia”⁸⁵.

I tak, w pierwszej kolejności należy wymienić Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z 1965 r., w którym stwierdza się, że:

⁸² A.G. Gomez, *Dalla libertà religiosa ai diritti e doveri fondamentali della persona*, s. 167.

⁸³ A.G. Gomez, *Dalla libertà religiosa ai diritti e doveri fondamentali della persona*, s. 167.

⁸⁴ A.G. Gomez, *Dalla libertà religiosa ai diritti e doveri fondamentali della persona*, s. 167.

⁸⁵ A.G. Gomez, *Dalla libertà religiosa ai diritti e doveri fondamentali della persona*, s. 169–170.

[Po pierwsze] Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania. Prawo to obejmuje wolność posiadania lub przyjmowania religii lub przekonań według własnego wyboru oraz wolność uzewnętrzniania indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii lub przekonań poprzez uprawianie kultu, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie (+)⁸⁶.

[Po drugie] Nikt nie może podlegać ograniczeniom, które naruszałby jego wolność posiadania lub przyjmowania religii lub przekonań według własnego wyboru (-)⁸⁷.

[Po trzecie] Wolność uzewnętrzniania wyznania lub przekonań może podlegać jedynie takim ograniczeniom, które są przewidziane przez prawo i są konieczne do ochrony bezpieczeństwa publicznego, porządku publicznego i zdrowia publicznego, moralności publicznej lub podstawowych praw i wolności innych osób⁸⁸.

[Po czwarte] Państwa-Strony niniejszego Paktu zobowiązują się do poszanowania wolności rodziców i, w stosownych przypadkach, opiekunów prawnych do zapewnienia religijnego i moralnego wychowania swoich dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem (+)⁸⁹.

Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych ustanawia, „z powszechnie wiążącym prawnie charakterem, zarówno treść pozytywną – uznawane dobro prywatne i wspólne – jak i treść negatywną – zakaz bezprawnej ingerencji lub naruszenia”⁹⁰.

⁸⁶ A.G. Gomez, *Dalla libertà religiosa ai diritti e doveri fondamentali della persona*, s. 170.

⁸⁷ A.G. Gomez, *Dalla libertà religiosa ai diritti e doveri fondamentali della persona*, s. 170.

⁸⁸ A.G. Gomez, *Dalla libertà religiosa ai diritti e doveri fondamentali della persona*, s. 170.

⁸⁹ A.G. Gomez, *Dalla libertà religiosa ai diritti e doveri fondamentali della persona*, s. 170.

⁹⁰ A.G. Gomez, *Dalla libertà religiosa ai diritti e doveri fondamentali della persona*, s. 169.

Dokumentem istotnym w tym względzie pozostaje Amerykańska Konwencja Praw Człowieka. Traktat ten podpisały kraje zamieszkujące kontynent amerykański 22 listopada 1969 roku. Jego tekst jest identyczny z Międzynarodowym Paktem Praw Obywatelskich i Politycznych, podpisanym cztery lata wcześniej w ramach ONZ. „Wolność sumienia i wyznania jest tutaj przedstawiona w swojej pozytywnej treści, jako wolność wyboru w odniesieniu do własnych wartości moralnych i religijnych, a także w odniesieniu do praktykowania i manifestowania swojej wiary zarówno indywidualnie, jak i zbiorowo”⁹¹.

W latach osiemdziesiątych w ramach Unii Afrykańskiej podpisano Afrykańską Kartę Praw Człowieka i Ludów (1981 r.). „Ten instrument prawny współpracy międzynarodowej, który mówi o prawach i obowiązkach, stanowi, że gwarantowana jest wolność sumienia, wykonywania zawodu i swobodnego praktykowania religii. Z wyjątkiem przyczyn związanych z porządkiem publicznym, nikt nie może podlegać środkom przymusu mającym na celu ograniczenie manifestacji tych wolności”⁹².

Kilka lat wcześniej, w roku 1977, w Lidze Państw Arabskich podpisano Arabską Kartę Praw Człowieka. Autorzy dokumentu, zatwierdzonego 15 września 1997, stwierdzają: „Każdy ma zagwarantowane prawo do wolności przekonań, myśli i opinii. [...] Wyznawcy każdej religii mają prawo do praktykowania swoich obrzędów religijnych i manifestowania swoich poglądów poprzez wyrażanie, praktykowanie lub nauczanie, bez naruszania praw innych osób. Nie można nakładać żadnych ograniczeń na korzystanie z wolności religii, myśli i poglądów, z wyjątkiem przypadków przewidzianych przez prawo”⁹³.

⁹¹ A.G. Gomez, *Dalla libertà religiosa ai diritti e doveri fondamentali della persona*, s. 170.

⁹² A.G. Gomez, *Dalla libertà religiosa ai diritti e doveri fondamentali della persona*, s. 171.

⁹³ A.G. Gomez, *Dalla libertà religiosa ai diritti e doveri fondamentali della persona*, s. 171–172.

Na koniec przeglądu dokumentów prawnych wymienić należy Kartę Praw Podstawowych Unii Europejskiej z 2009 r. Uznaje ona „wolność myśli, sumienia i religii w pozytywnym układzie treści, pozostawiając wszelkie restrykcje lub ograniczenia w korzystaniu z tego prawa w gestii ustawodawstw krajowych”⁹⁴.

Puentując analizy, rzymski profesor stwierdza: „Wolność każdej osoby jest cennym dobrem, które czyni nas nosicielami godności nieodłącznej od ludzkiej kondycji i z której wynika odpowiedzialność za nasze decyzje i działania. Para prawo-obowiązek jest częścią relacyjnej i intersubiektywnej dynamiki właściwej prawu. Oznacza to, że w obliczu prawa jednej osoby – na przykład do życia lub wolności – zawsze istnieje korelatywny obowiązek lub odpowiedzialność drugiej osoby za poszanowanie podstawowego dobra, tj. obowiązek niezabijania lub nieprzymuszania. Gdyby tak nie było, nie moglibyśmy potwierdzić istnienia prawdziwego prawa podstawowego w «silnym» sensie”⁹⁵.

PODSUMOWANIE

Celem tekstu było ukazanie wolności religijnej w perspektywie innych tradycji chrześcijańskich, wybranych religii i dokumentów

⁹⁴ A.G. Gomez, *Dalla libertà religiosa ai diritti e doveri fondamentali della persona*, s. 172.

⁹⁵ A.G. Gomez, *Dalla libertà religiosa ai diritti e doveri fondamentali della persona*, s. 173. „Od 1948 do 2005 r., przechodząc przez 1965 r., pojawia się zbieżność dwóch sił, które znajdują swoją legitymację i rację bytu w służbie człowiekowi, obywatelowi i wierzącemu lub niewierzącemu w celu osiągnięcia obywatelskości i cywilizacji budowanej codziennie na podstawie integralnego i wspierającego humanizmu. Zarówno w Magisterium Kościoła na temat wolności religijnej, jak i w doktrynie prawa międzynarodowego na temat praw człowieka znajdujemy rozwój «tradycji wzrostu i postępu», której dwa elementy, we wzajemnej interakcji, przyczyniają się do spójności i pokoju społecznego. Dwie władze, cywilna i religijna, mają naturalne powołanie do wzajemnych relacji, ponieważ obie służą człowiekowi, którego natura społeczna i religijna musi znaleźć sprzyjające środowisko dla ludzkiego rozkwitu” (s. 176–177).

międzynarodowych. W części pierwszej zwróciłem uwagę na miejsce, jakie pojęcie wolności zajmuje w innych religiach. Następnie przeszedłem do wybranych denominacji chrześcijańskich i ukazałem ich rozumienie wolności. W części trzeciej przedstawiłem prawne rozumienie tytułowej kwestii, dokonując przeglądu dokumentów międzynarodowych. Podsumowując, należy podkreślić, że poszczególne religie (judaizm, buddyzm, islam) wpisują zagadnienie wolności religijnej we własny dyskurs religijny. Kwestia wolności jest kształtowana w oparciu o całość ich doktryny religijnej i społecznej. Wybrane religie dostrzegają katolickie próby i propozycje dyskusji na ten temat, czego przykładem jest soborowa deklaracja *Dignitatis humanae*, pozostają jednak na swoich stanowiskach, przekonując, że dokument jest głosem Kościoła katolickiego. Jeśli chodzi o wybrane denominacje chrześcijańskie, to w ich spojrzeniu na wolność widać wyraźną ewolucję, która wiedzie od konfesyjnego zamknięcia i ograniczania wolności wyznania, do akceptacji wielości i pluralizmu. Międzynarodowe dokumenty prawne widzą wolność religijną w perspektywie godności każdego człowieka i traktują ją jako niezbywalne prawo osoby ludzkiej.

ANEKS II

WOLNOŚĆ W POSŁUSZEŃSTWIE, POSŁUSZEŃSTWO W WOLNOŚCI: GODNOŚĆ OSOBY A POSŁUGA WŁADZY W KOŚCIELE

TEREZA HUSPEKOVÁ CHR¹

Sprawy wolności sumienia, posłuszeństwa i sprawowania władzy we wspólnotach religijnych często należą do tematów kłopotliwych i wzbudzających wiele emocji. Mogłoby się wydawać, że w Kościele katolickim po ogłoszeniu takich dokumentów jak *Dignitatis humanae* lub *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II, w których tyle powiedziano o godności osoby ludzkiej i znaczeniu wolności w drodze do Boga, przynajmniej w teorii nie powinno być w tej sferze większych trudności. Współcześnie, sześćdziesiąt lat po Soborze, wciąż jednak pojawiają się kolejne zgorzienia związane z nadużyciami władzy, które nie ograniczają się tylko do uchybień jednostek, lecz ujawniają

¹ Tereza Huspeková CHR – teolog, religioznawca, wykłada teologię fundamentalną na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie.

ORCID: 0000-0002-5331-8763.

także głębsze problemy na poziomie strukturalnym. Zastanawiając się nad przyczynami, można by się zadowolić stwierdzeniem, że pokusa pychy i dominacji należy do najgłębszych zranień ludzkiej natury po grzechu – „będziecie jak Bóg” – i że nadużycia będą obecne w Kościele aż do paruzji. Możemy również wybrać mniej oczywistą drogę i potraktować owe skandale jako swoiste „znaki czasu”, które z jednej strony pokazują wrażliwość współczesności na kwestię godności i autonomii jednostki, a z drugiej strony wskazują na obecność nieprawidłowości w praktyce sprawowania władzy w Kościele. W tym eseju spróbuję podążać w drugim kierunku i podjąć refleksję nad współczesnym rozumieniem relacji wolności i posłuszeństwa w Kościele, ze szczególnym uwzględnieniem kontekstu życia zakonnego, w którym kwestie posłuszeństwa i posługi władzy odgrywają znaczącą rolę.

W chrześcijaństwie od początku obecna była intuicja, według której przełożeni we wspólnotach sprawują władzę w imieniu Boga, a posłuszeństwo woli Bożej związane jest z posłuszeństwem względem przełożonych. W różny sposób przedstawiano znaczenie posłuszeństwa względem pasterzy, przy czym zwłaszcza we wspólnotach monastycznych czasami posuwano się do stwierdzenia, że przełożony jest jakby „sakramentem Pana” i że polecenie przełożonego należy wykonać, jak gdyby sam Bóg rozkazywał². Wiele sytuacji, w których Kościół odwołuje się do kwestii posłuszeństwa, dotyczy spraw zewnętrznych, „ludzkich”, związanych z zarządzaniem lub realizacją misji. Niemniej jednak, w przypadku decyzji dotyczących konkretnych ludzi owe rozstrzygnięcia dotyczą także delikatnej sfery duchowości, relacji z Bogiem, czasami dyscypliny sakramentalnej (zwłaszcza w kontekście sakramentu pokuty) lub towarzyszenia duchowego. Na wszystkie takie obszary można spojrzeć z perspektywy problemu wolności religijnej, w której punktem wyjścia jest kwestia szacunku dla sumienia jednostki w wyborze religii, a konsekwencją – pytanie o gra-

² Por. Benedykt z Nursji, *Reguła świętego Benedykta* V.4, A. Świderkówna (tłum.), Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2010.

nice wolności i posłuszeństwa w życiu wiernych. Zarówno w przypadku wyboru religii, jak i w kwestii poddania własnej woli autorytetowi przełożonych w Kościele chodzi o wolną odpowiedź człowieka na zaproszenie, które zostało (lub nie) rozpoznane jako przejaw działania Boga pragnącego prowadzić ludzi do zbawienia. Nieco upraszczając, możemy powiedzieć, że praktyka posłuszeństwa w Kościele wydaje się być ściśle związana zarówno z przyjętym obrazem relacji Boga do człowieka, jak i z podejściem do problemu godności człowieka i nie-naruszalności jego sumienia.

Kwestia obrazu Boga oraz rozumienie Jego postawy względem człowieka zmieniały się na przestrzeni wieków. Nie ma tu przestrzeni, by w sposób szczegółowy prześledzić rozwój owego zagadnienia, dlatego posłużę się tylko paroma przykładami dla zilustrowania pewnej tendencji obecnej w duchowości przed Soborem Watykańskim II. Polska filozof i działaczka katolicka Ludmiła Krakowiecka, która opublikowała swoje wizje mistyczne w dziele *Dialogi*, pisała w 1936 r. o swoim doświadczeniu rozmowy z Jezusem na temat posłuszeństwa w następujący sposób:

[Jezus:] „Masz być narzędziem – usłyszałam raczej, niż zrozumiałam [...] Tak, chcę cię mieć narzędziem powolnym. Nie dociekaj do czego; może zechcę, byś była miotłą do śmieci lub ścierką od błota, a może piórem, może dłutem – czymkolwiek chciej być, byle tym, czym Ja zechcę. [...] Więc już wiesz – **mam złamać twoją samowolę i poddać cię pod doskonale posłuszeństwo**”.

[Autorka:] Jestem spokojna – idę, o Jezu, z gorącym pragnieniem, byś mnie złamał. Łam (naginaj) – czyń ze mną, co chcesz. Czyż mnie nie znasz i nie przenikasz? Ty wiesz, co mi potrzeba, ale, o Matko, na krok mnie nie odstępuj. Matko, bez Ciebie nic nie zrobię. Już dziś wstępny aktem oddania oddaję Ci mą nową drogę. Amen³.

³ L. Krakowiecka, *Dialogi*, s. 2–3 [pogrubienie oryg.], <https://www.rsmu.stroiny-parafialne.pl/content/dialogi.pdf> (dostęp: 5.10.2024).

Z perspektywy współczesnego podejścia do duchowości taki obraz relacji Chrystusa i człowieka – obraz, w którym Bóg łamie wolę człowieka, a człowiek pragnie zostać złamanym – może wydawać się niepokojący. W opisach przeżyć mistycznych czasami jednak pojawiają się takie przedstawienia, a niekoniecznie musi to świadczyć o patologii – podobne teksty znajdziemy zresztą w pismach św. Teresy z Lisieux lub św. Faustyny Kowalskiej. Mogą być one wyrazem jakiegoś intensywnego doświadczenia duchowego, ujętego za pomocą zasobów języka i wyobraźni, które dana osoba miała w danej chwili do dyspozycji. Jeśli rzeczywiście mamy do czynienia z autentycznym doświadczeniem działania Boga, które zostało opisane za pomocą ludzkich, nieudolnych metafor, konsekwencją nie będzie zniewolenie człowieka, ponieważ Bóg nigdy ludzkiej woli nie złamie.

Problemy zaczynają się w momencie, gdy taki obraz relacji Boga do człowieka przeniesiemy „piętro niżej” – w przestrzeń posłuszeństwa względem pasterzy lub przełożonych sprawujących władzę w Kościele. Szczególnym miejscem przeżywania relacji posłuszeństwa są wspólnoty zakonne, których członkowie zobowiązują się poprzez śluby do posłuszeństwa względem poleceń przełożonych swoich instytutów. W historii życia zakonnego – zwłaszcza we wspólnotach żeńskich – zdarzało się rozumienie zależności wobec przełożonych jako wyzbycie się własnej woli i „ślepego” posłuszeństwa, posłuszeństwa *sicut cadaver* („jak trup”). Nawet w zgromadzeniach, gdzie nie dochodziło do przesady i nadużyć, owa tendencja bywała mocno zaznaczona. Przykładowo, założyciel zgromadzenia Córek Serca Maryi Pierre J. de Clorivière SJ w taki sposób mówił o ślubie posłuszeństwa:

Jest to posłuszeństwo zakonne, przez które człowiek, z miłości do Boga, tak całkowicie wyrzeka się korzystania z własnej woli, że chce być rządzony we wszystkim, o ile to od niego zależy, przez wolę swoich przełożonych zakonnych. Dlatego, jeśli jest coś, w czym nie zależy on od swoich przełożonych, dzieje się tak tylko dlatego, że te rzeczy są całkowicie poza jego wpływem. [...]

Przez posłuszeństwo zakonne człowiek poddaje się innemu człowiekowi, który zastępuje nam Boga. Bóg nie prowadzi ludzi przez swoje bezpośrednie działanie. To za pośrednictwem innych ludzi prowadzi ich i objawia im swoją świętą wolę⁴.

Przy takim podejściu przełożony staje między Bogiem a człowiekiem, wola przełożonych uważana jest właściwie za bezpośredni przejaw woli Bożej, a wola Boża może być uważana za siłę, która nie liczy się z wolną wolą i rozumnością człowieka. Posłuszeństwo woli Bożej zaś może zostać przedstawione jako pewnego rodzaju przemoc, którą Bóg wyrządza człowiekowi. Taki wypaczony obraz Boga paradoksalnie wydaje się mniej niebezpieczny w osobistej relacji człowiek-Bóg niż w kontekście posłuszeństwa zakonnego, ponieważ Bóg nie dostępuje się do nieodpowiedniego obrazu samego siebie i człowieka nie skrzywdzi. Trudno jednak się spodziewać, że każdy przełożony w Kościele postąpi względem swoich podwładnych tak samo jak Bóg.

Wyżej opisany styl duchowości może doprowadzić do wypaczeń posłuszeństwa, w których z jednej strony nie ma wystarczającego szacunku dla godności, wolności i racjonalności człowieka, a z drugiej strony wola przełożonego traktowana jest jako bezpośredni przejaw (nieludzkiej) woli Bożej. Konsekwencją bywają rozmaite nadużycia władzy w codzienności i w życiu duchowym, które w odniesieniu do kontekstu życia zakonnego zostały dość obszernie opisane w książ-

⁴ "It is that religious obedience by which a person, for the love of God, so completely renounces the exercise of his own will that he wants to be governed in everything, as far as depends on him, through the will of his Religious Superiors. Therefore, if there is something in which he does not depend on his Superiors, this happens only because these things are absolutely out of his power. [...] By religious obedience, a man subjects himself to another man who holds the place of God for us. God does not lead men by His own immediate action. It is by means of other men that he leads them and reveals His holy will to them". *Vow of Obedience: Obedience in the Society of the Daughters of the Heart of Mary According to the Thought of Father de Clorivière* (1975), https://www.sfcminternational.org/documents/documentos_fundadores/Vow%20of%20Obedience.pdf (dostęp: 5.10.2024) (tłum. – TH).

ce *Zagrożenia i wypaczenia życia zakonnego* autorstwa Dysmasa de Lassus, przeora Wielkiej Kartuzy. Treść owej publikacji oraz współczesne przykłady nadużyć w niej przedstawione świadczą o tym, że naruszanie szacunku wobec owego szczególnego przejawu „wolności religijnej” człowieka, którym jest dobrowolne posłuszeństwo Bogu z miłości, niestety nie jest sprawą nieaktualną⁵.

Jednym ze źródeł napięcia między wolnością i posłuszeństwem w Kościele jest takie rozumienie „sakramentalności” władzy, według którego niemalże wszystko, co przełożony powie, uznane jest za wolę Bożą. Oczywiście „sakramentalność” posługi przełożonych można rozumieć w sposób prawidłowy, mianowicie w kluczu ukonkretnienia działania Bożego w świecie przez pełnienie misji wspólnoty oraz rozumienia roli przełożonego jako widzialnego znaku zjednoczenia członków wspólnoty wokół współdzielonej wizji⁶. Takie spojrzenie jednak nie jest czymś oczywistym, o czym świadczą, na przykład, trudności z interpretacją kan. 601 *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1983 r., który dotyczy rady ewangelicznej posłuszeństwa w życiu zakonnym.

W polskim tłumaczeniu kan. 601 czytamy, że „ewangeliczna rada posłuszeństwa [...] zobowiązuje do podporządkowania własnej woli prawowitym przełożonym, *zastępującym Boga (vices Dei gerentes)*, gdy wydają polecenia zgodnie z własnymi konstytucjami”⁷. W praktyce życia zakonnego owo sformułowanie nierzadko bywa rozumiane w taki sposób, że przełożony niejako staje w miejscu Boga i że wszelkie jego polecenia, o ile tylko nie są wprost grzeszne, tożsame są z wolą Bożą. Gdy jednak spojrzymy na nowe tłumaczenie fragmentu dekretu *Perfectae caritatis* Soboru Watykańskiego II o odnowie życia zakonnego, z którego zaczerpnięto treść kan. 601, dowiadujemy się, że za-

⁵ Zob. D. de Lassus, *Zagrożenia i wypaczenia życia zakonnego*, A. Kuryś (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2022, szczególnie s. 184–198.

⁶ Por. np. J. Fernandes SJ, *Crucial Conversations*, “Jivan: News and Views of Jesuits in India” 2021, vol. 04, s. 40, https://jcsaweb.org/jcsa_publications/jivan/JIVAN-April-2021.pdf (dostęp: 5.10.2024).

⁷ KPK, kan. 601 (kursywa – TH).

konnicy mają z wiarą okazywać posłuszeństwo przełożonym *działającym w imieniu Boga (vices Dei gerentibus)*⁸. Jak zauważa Marek Saj, choć od strony językowej oba tłumaczenia są poprawne, druga wersja bardziej odpowiada współczesnej mentalności. Owo sformułowanie można bowiem rozumieć w ten sposób, że przełożeni działają w imieniu Boga wtedy, gdy wydając polecenia wypełniają misję instytutu, przy czym ich dyrektywy nie mogą dotyczyć dowolnych spraw, lecz tylko tego, co określa prawo własne⁹. Kan. 601 zatem zobowiązuje zakonników do posłuszeństwa, a jednocześnie wyznacza jego granice, które określone są przez prawo Boże i konstytucje instytutu.

W praktyce niestety zdarza się przełożonym zapominać o tym, że sprawowanie władzy winno szanować nie tylko prawo kościelne i prawo własne instytutów, ale również prawo Boże a – w konsekwencji – prawo naturalne, z którym związane jest poszanowanie godności człowieka oraz wolności jego sumienia. Prawidłowe rozumienie posłuszeństwa w Kościele, którego szczególnym przejawem jest rada ewangeliczna posłuszeństwa, wydaje się być zatem ściśle związane z postulatami wyrażonymi w deklaracji *Dignitatis humanae*, konstytucji *Gaudium et spes* oraz innymi dokumentami soborowymi. Bez nich praktyka posłuszeństwa staje się narzędziem przemocy na płaszczyźnie zarówno ludzkiej, jak i duchowej i prowadzi do wypaczenia obrazu Boga, co w konsekwencji może prowadzić nawet do utraty wiary. Wtedy coś, co miało być dla człowieka pomocą w rozwoju ku większej doskonałości, staje się przeszkodą w drodze do zbawienia.

W okresie posoborowym w kontekście życia zakonnego często ubolewano nad tym, że zbytne podkreślanie autonomii jednostki i jej wolności doprowadziło do kryzysu życia zakonnego związanego m.in. z przeakcentowaniem pierwiastka ludzkiego, któremu towarzyszył aktywizm, różne eksperymenty z prawem zakonnym oraz niewystarcza-

⁸ Por. PC 14 (kursywa – TH).

⁹ M. Saj, *Prawna strona ślubu posłuszeństwa*, „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny” 2010, t. 53, nr 3/4: 29-41, s. 33-34.

jąco zreflektowane zafascynowanie naukami społecznymi, szczególnie psychologią. Niemniej jednak, aktualne dokumenty na temat władzy i posłuszeństwa w życiu zakonnym wytrwale potwierdzają kierunek wyznaczony przez refleksję soborową i podkreślają znaczenie dialogiczności posłuszeństwa oraz podjęcie owej rady ewangelicznej w zaufaniu do Boga ze względu na Jego miłość.

Wspomniany już dekret *Perfectae caritatis* Soboru Watykańskiego II z 1965 r. zachęca wprowadzić zakonników do pokory i posłuszeństwa względem przełożonych, zgodnie z przepisami własnego prawa, ale jednocześnie zaznacza, że polecane zadania mają wypełniać, „wykorzystując siły rozumu i woli, a także dary natury i łaski” i że „tak rozumiane posłuszeństwo zakonne nie tylko nie umniejsza godności osoby ludzkiej, ale doprowadza ją do dojrzałości” (PC 14). Przełożeni zaś mają kierować „podwładnymi jako dziećmi Bożymi z szacunkiem względem osoby ludzkiej, starając się o rozwijanie ich dobrowolnego posłuszeństwa” (PC 14). Nie ma tu mowy ani o stawianiu przełożonych w miejsce Boga, ani o Bogu łamiącym wolną wolę człowieka – ideałem jest przełożony (lub przełożona) odnoszący się z szacunkiem do godności i wolności powierzonych sobie braci/siostr, zachęcając do dobrowolnego posłuszeństwa i współpracy w realizacji misji instytutu.

W podobnym duchu mówi o relacji wolności i posłuszeństwa w życiu zakonnym instrukcja «*Faciam tuam, Domine, requiram*»: *Posługa władzy i posłuszeństwo* z 2008 r. Według niej „posłuszeństwo Bogu jest drogą wzrostu, a zatem wolności osoby, gdyż pozwala przyjąć plan albo wolę inną od własnej woli, która nie tylko nie upokarza albo pomniejsza godność ludzką, ale ją buduje”¹⁰, przy czym warunkiem powierzenia się w sposób wolny w ręce Ojca na wzór Jezusa jest uznanie siebie samych za dzieci Boże. Władza zaś jest „powołana, by promować godność osoby, troszcząc się o każdego członka wspólnoty

¹⁰ Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Instrukcja «Faciam tuam, Domine, requiram»: Posługa władzy i posłuszeństwo*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2008, nr 5.

i o jego drogę rozwoju, obdarzając każdego swoim szacunkiem i pozytywnym uznaniem”¹¹. Instrukcja wprost mówi o ewolucji rozumienia posłuszeństwa, która dokonała się w ciągu ostatnich dekad:

[W] ostatnich latach zmienił się sposób odczuwania i przeżywania władzy i posłuszeństwa, zarówno w Kościele jak i w społeczeństwie. Wynika to między innymi z: **uświadomienia sobie wartości każdej osoby, jej powołania i jej darów intelektualnych, uczuciowych i duchowych oraz jej wolności i zdolności do nawiązywania relacji [...]**¹².

Autorzy dokumentu widzą jako jedną z przyczyn owej przemiany uznanie wartości, wolności, powołania i obdarowania właściwego każdej osobie. Choć owa tendencja związana jest z ogólnym rozwojem aktualnego klimatu intelektualnego kultury euro-amerykańskiej, warto zauważyć, że właśnie te wartości są mocno eksponowane w dokumentach soborowych, szczególnie zaś w deklaracji *Dignitatis humanae* i konstytucji *Gaudium et spes*. Można więc bez większych zastrzeżeń przyjąć, że współczesne rozumienie posłuszeństwa i posługi władzy w Kościele zawdzięczamy nie tylko przemianom społeczno-kulturowym, lecz także recepcji nauczania soborowego, która dokonała się w drugiej połowie XX wieku. Owa recepcja nie odbyła się bez trudności i, jak zaznacza niedawny dokument *Młode wino, nowe bukłaki*, nie brakowało sytuacji, w których szczególnie w nowo powstałych wspólnotach manipulowano wolnością i godnością osób i gdzie dochodziło nawet do naruszenia podstawowych praw ludzkich w imię realizacji charyzmatu¹³. Tym bardziej jednak warto wciąż powracać do tez soborowych – dowartościowujących rzeczywistość

¹¹ *Faciem tuam*, nr 13c.

¹² *Faciem tuam*, nr 3 (pogrubienie – TH).

¹³ Zob. Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Młode wino, nowe bukłaki: Życie konsekrowane od Soboru Watykańskiego II i wyzwania nadal otwarte. Ukierunkowania*, J. Olech (tłum.), Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2017, nr 20.

ludzka, godność człowieka i dobroć świata – jako do kryterium weryfikującego zarówno konkretne, praktyczne rozstrzygnięcia względem wiernych, jak i rozmaitych wizji charyzmatycznych wpływających na sposób sprawowania władzy.

Wyżej opisane wątki z praktyki życia zakonnego stanowią tylko jeden szczególnie – choć znaczący – aspekt relacji wolności i posługi władzy w Kościele. Sprawę posłuszeństwa i wolności w życiu wiernych można potraktować jako pewnego rodzaju przedłużenie postulatu „wolności religijnej” opisanej w deklaracji *Dignitatis humanae*. Jeśli w kontekście wyboru religii uznajemy, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony jednostek czy grup społecznych i nikt nie powinien być zmuszony do działania wbrew swemu sumieniu, oraz jeśli na ludzi patrzymy jako na istoty obdarzone rozumem i wolną wolą, zobowiązane z natury do poszukiwania prawdy (DH 2), tym bardziej winniśmy w analogiczny sposób podchodzić do godności ludzkiej wiernych, szukających woli Bożej w swoim życiu wewnątrz Kościoła. Warto wciąż przypominać o tym, że przełożeni nie wchodzą w miejsce Boga, że ich decyzje niekoniecznie są tożsame z wolą Bożą, że słowa kapłana sprawującego sakrament pokuty nie są głosem samego Boga na zasadzie „jeden-do-jeden” lub że wiernych nie można zachęcać do rezygnacji z myślenia i twórczego poszukiwania prawdy. Podsumowując, możemy stwierdzić wraz z Marie-Michelem Labourdette OP, że „posłuszeństwo jest cnotą człowieka prawdziwie wolnego” i że „aby być prawdziwie posłusznym, trzeba być zdolnym do nieposłuszeństwa”¹⁴, inaczej grozi przyjęcie posłuszeństwa fałszywego, niegodnego rozumnej i wolnej istoty ludzkiej.

¹⁴ Zob. M.-M. Labourdette, *Cours de théologie morale (t. 2)*, Parole et Silence, Paris 2012, s. 749–740 [cytat w: D. de Lassus, *Zagrożenia i wypaczenia życia zakonnego*, s. 187].

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

Dignitatis humanae [w:] *Concilium Vaticanum II – 1962–1965*, A. Melloni (ed.), CCCODG 3, Brepols, Turnhout 2010, s. 475-485.

Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”* [w:] *Sobór Watykański II: konstytucje, dekryty, deklaracje. Nowe tłumaczenie*, Pallotinum, Poznań 2002, s. 410–421.

Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars I: Europa, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1960.

Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars II: Europa, Typis Polyglottis Vaticanis 1960.

Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars III: Italia, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1960.

Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars IV: Asia, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1960.

- Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars V: Africa*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1960.
- Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars VI: America Septentrionalis et Centralis*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1960.
- Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1961.
- Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars VIII: Superiores Generales religiosorum*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1961.
- Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen III: Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1960.
- Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen IV: Studia et vota Universitatum et Facultatum ecclesiasticarum et catholicarum. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1961.
- Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen IV: Studia et vota Universitatum et Facultatum ecclesiasticarum et catholicarum. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 1*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1961.
- Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen IV: Studia et vota Universitatum et Facultatum ecclesiasticarum et catholicarum. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 2*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1961.
- Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series II: Praeparatoria. Volumen II: Acta Pontificae Commissionis centralis praeparatoriae Concilii oecumenici Vaticani II, pars IV: Sessio septima: 12–19 Iuni 1962*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1968.

- Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV-LXXXIII*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1973.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes Generales LXXXIII-LXXXIX*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1974.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen III: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes Generales CXXIII-CXXVII*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1976.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen IV: Periodus quarta. Pars I: Congregationes Generales CXXVIII-CXXXII*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1976.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen IV: Periodus quarta. Pars II: Congregationes Generales CXXXII-CXXXVII*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1977.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen IV: Periodus quarta. Pars V: Congregationes Generales CLI-CLV*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1978.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen IV: Periodus quarta. Pars VI: Congregationes Generales CLVI-CLXIV*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1978.

ARCHIWA

Archive in Centre for the Study of the Second Vatican Council, Leuven (CSVII)

De Smedt Inventory

- 152 J. Hamer OP, Rencontre sur le thème de la liberté religieuse, 6 p., Fr. [Summary of the meeting in Bossey, Switzerland, 13.5.1961; added to the letter by Hamer dd. 24.5.1961 cf. nr. 186].
- 154 J. Willebrands, Rome, 15.5.1961, Bijeenkomst over “Vrijheid van Godsdienst”, 9 tot 12 mei 1961 – Oecumenisch Instituut Chateau de Bossey (Zwitserland), 3 p. Dt. (Meeting at this Ecumenical Institute, Switzerland; addition to letter nr. 185].

- 244 Résumé de la discussion du rapport de la 4^e sous-commission sur la liberté religieuse (Rapport présente par S.E. Mgr. Charrière et S.E. Mgr. De Smedt), 2 p., Fr. [typewriting: Hamer].
- 251 SCUF, FERIA V, post meridiem, die 20 aprilis, Submissio Quarta: De tolerantia, Relator: Exc.mus P.D. De Smedt, 3 p. Fr.
- 269 SCUF, Sessio generalis mensis Augusti (26-31 Augusti 1961) Dominica, 27.8.1961, horis pomeridianis [sic], Submissio IV: De Libertate religiosa, Relator: De Smedt, 8 p., Fr., 2 copies [Minutes].
- 297 W.A. Visser, t Hooft, World Council of Churches, 1.8.1961, to Msgr. J. Willebrands, Rome, 3 p., Engl. [copy; on mixed marriages].
- 670 Note sur la schéma De libertate religiosa présenté par le Secrétariat pour l'unité des chrétiens 26.9.1963, 2 p., Fr. [Historical note on the text from 20.6.1962 until 11.7.1963].
- 859 Note sur la Schema "De Libertate religiosa" présenté par le Secrétariat pour l'unité des chrétiens, 30.10.1963, 2 p., Fr. [Work on the text since 18.6.1962].
- 1651 Stefan Cardinal Wyszyński, to DS, Rome, 28.10.1965, 1 p.
- 1653 + Nomine Episcoporum Poloniae praesentatur modus ad Schema declarationis "De Libertate religiosa", St. Cardinal Wyszyński, 1 p., Lat.
- 1654 + DS to St. Cardinal Wyszyński, Rome, 5.11.1965, 1 p. (copy), Ital.

Archivio della Fondazione per le scienze religiose "Giovanni XXIII", Fondo Vaticano II, Bologna (AFSCIRE/FVII).

Fondo Émile Jozef Marie De Smedt

FDS A/1 Secretariatus ad christianorum unitatem fovendam / De libertate religiosa

Fondo François Charrière

- FChA 2 Da Hamer Jerome. Lettera sulla costituzione delle sottocommissioni
- FChA 4 De amore Ecclesiae / erga fratres absentes et erga non christianos (relazione)

DOKUMENTY MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

- Benedykt XVI, *Przemówienie papieskie podczas spotkania z Kurią Rzymską, 22.12.2005*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvii/ylabusernia/kuriarz_22122005.html (dostęp: 3.09.2022).
- Benedykt XVI, *Wolność religijna drogą do pokoju. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2011 roku*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20101208_xliv-world-day-peace.html (dostęp: 3.10.2024).
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (dostęp: 3.10.2024).
- Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (dostęp: 3.10.2024).
- Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html (dostęp: 21.04.2024).
- Franciszek, *Świat potrzebuje teologii*, <https://www.ekai.pl/sylabus-ten-swiat-potrzebuje-teologii/> (dostęp: 26.09.2024).
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html (dostęp: 20.12.2020).
- Jan Paweł II, *Discorso ai sacerdoti partecipanti ad un seminario di studio su „La procreazione responsabile”*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1983/september/documents/hf_jp-ii_spe_19830917_procreazione-responsabile.html (dostęp: 1.10.2024).
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor Hominis”*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html (dostęp: 1.10.2024).
- Jan Paweł II, *Orędzie na XXI Światowy Dzień Pokoju. Wolność religijna warunkiem pokojowego współistnienia*, <https://papiez.wiara.pl/doc/378715.Wolnosc-religijna-warunkiem-pokojowego-wspolzycia-1988> (dostęp: 3.10.2024).

- Jan Paweł II, *Postanienie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do ojca George'a Coyn'e'a Dyrektora Obserwatorium Astronomicznego w Castel Gandolfo*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1990, t. XII, s. 2–12.
- Jan Paweł II, *Wolność religijna niezbywalnym prawem Kościoła. Przestanie do biskupów kubańskich podczas pielgrzymki na Kubę (25.01.1998)*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/ylabusenia/kuba_25011998.html (dostęp: 3.10.2024).
- Jan Paweł II, *Wolność religijna warunkiem bezpieczeństwa. Przemówienie podczas audiencji dla członków zgromadzenia parlamentarnego OBWE (10.10.2003)*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/ylabusenia/obwe_10102003 (dostęp: 3.10.2024).
- Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/pacem_in_terriss_11041963.html (dostęp: 3.10.2024).
- Jan XXIII, *Konstytucja apostolska „Humanae Salutis” zapowiadająca zwołanie Soboru Powszechnego Watykańskiego II na rok 1962*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/konstytucje/humanae_salutis_25121961.html (dostęp: 23.08.2022).
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2013.
- Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Quinque iam anni” w piątą rocznicę zakończenia Soboru Powszechnego Watykańskiego II*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/piata_rocznica_vat2_08121970.html (dostęp: 3.10.2024).
- Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam”*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/ecclesiam_suam_06081964 (dostęp: 12.06.2024).
- Pius IX, *Encyklika „Quanta cura”*, <https://www.ekai.pl/dokumenty/encyklika-quanta-cura/> (dostęp: 23.09.2024).
- Pius IX, *Litterae apostolicae „Quanta cura”*, <https://www.vatican.va/content/pius-ix/la/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html> [13 wrzesień 2024 r.].
- Pius IX, *Syllabus błędów*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_ix/inne/ylabus_08121864.html (dostęp: 13.09.2024).
- Pius XII, *Ci riesce. Wspólnota międzynarodowa a tolerancja religijna*, Te Deum, Warszawa 2004.

- Sobór w Vienne, *Dekrety* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych. Tom II (869–1312)*, A. Baron, H. Pietras (red.), Wydawnictwo WAM – Księży Jezuitów, Kraków 2005, s. 532–637.
- Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej Dei Filius* [w:] *Dokumenty soborów powszechnych. Tom IV (1511–1870)*, A. Baron, H. Pietras (red.), Wydawnictwo WAM – Księży Jezuitów, Kraków 2005, s. 888–911.
- Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallotinum, Poznań 2002.

OPRACOWANIA

- Abelard P., *Tak i Nie* [w:] *Rozprawy*, L. Joachimowicz (tłum.), De Agostini Polska Altaya Polska, Warszawa 2001, s. 263–511.
- Achtemeier P.J. (red.), *Encyklopedia biblijna*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1999.
- Albesa E.M., *La libertà religiosa nel magistero pontificio post-conciliare* [w:] *Dignitatis humanae e libertà religiosa. A cinquant’anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*, A.G. Gomez, O. Sanguinetti, E.M. Albesa (eds.), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2017, s. 123–140.
- Albesa E.M., Sanguinetti O., Gomez A.G., *Introduzione* [w:] *Dignitatis humanae e libertà religiosa. A cinquant’anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*, A. G. Gomez, O. Sanguinetti, E. M. Albesa (eds.), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2017, s. 11–13.
- Alfano G., *Dalla partecipazione democratica alla giustizia economica* [w:] *Bene comune, dignità e libertà tra ragioni e regole. A cinquant’anni dalla Dignitatis humanae e nel decennale dalla morte di San Giovanni Paolo II*, F. Felice, G. Taiani (eds.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2017, s. 35–44.
- Anderson F., *Council Daybook. Vatican II, Session 3*, The National Catholic Welfare Conference, Washington 1965.
- Andrzejczak H., *Interpretacja zasady poszanowania praw człowieka dokonana w deklaracji „Dignitatis humanae”*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1970, t. VII, nr 5, s. 75–97.
- Antonetti N., *Dignità e diritto* [w:] *Bene comune, dignità e libertà tra ragioni e regole. A cinquant’anni dalla Dignitatis humanae e nel decennale dalla*

- morte di San Giovanni Paolo II*, F. Felice, G. Taiani (eds.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2017, s. 219–231.
- Arbour L., *Le Sillon: A Lay Catholic Movement that Transformed France*, iUniverse, Bloomington 2022.
- Barrett J.L., *Cognitive science, religion, and theology. From human minds to divine minds*, Templeton Press, West Conshohocken 2011.
- Bartnik C.S., *Kościół*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.
- Bartnik C.S., *Personalizm*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2000.
- Benedykt z Nursji, *Reguła świętego Benedykta*, A. Świderkówna (tłum.), Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2010.
- Bevans S.B., Gros J., *Evangelization and religious freedom: Ad gentes, Dignitatis humanae*, Paulist Press, New York 2009.
- Bianchi C., *L'impresa oltre il profitto: centro di aggregazione e sviluppo sociale [w:] Bene comune, dignità e libertà tra ragioni e regole. A cinquant'anni dalla Dignitatis humanae e nel decennale dalla morte di San Giovanni Paolo II*, F. Felice, G. Taiani (eds.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2017, s. 59–77.
- Bralczyk J., *O języku polskiej propagandy politycznej lat siedemdziesiątych*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2001.
- Bremer J., *Interdyscyplinarne znaczenie neuronauk*, Akademia Ignatianum: Wydawnictwo WAM, Kraków 2016.
- Burgoński P., *Sobór Watykański II i samookreślenie Kościoła: w kierunku nowoczesnej religii publicznej? [w:] 50 lat później. Posoborowe dylematy współczesnego Kościoła*, J. Grosfeld (red.), Instytut Politologii. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego-Centrum Myśli Jana Pawła II-Instytucja Kultury m. st. Warszawy, Warszawa 2014, s. 47–60.
- Buttiglione R., *Bene comune e crisi antropologica [w:] Bene comune, dignità e libertà tra ragioni e regole. A cinquant'anni dalla Dignitatis humanae e nel decennale dalla morte di San Giovanni Paolo II*, F. Felice, G. Taiani (eds.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2017, s. 25–33.
- Buttiglione R., *Mysł Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1996.
- Canavan F.P., „*Dignitatis Humanae*”, *the Catholic Conception of the State, and Public Morality [w:] Catholicism and religious freedom. Contemporary reflections on Vatican II's Declaration on religious liberty*, K.L. Grasso, R.P. Hunt (eds.), Sheed & Ward, Lanham 2006, s. 69–85.

- Cano M., *O źródłach teologii*, J. Wojtkowski (tłum.), Wydawca Julian Wojtkowski, Olsztyn 2016.
- Chaberek M., *Nauczanie Kościoła o wolności religijnej – zerwanie czy ciągłość Tradycji?*, „Collectanea Theologica” 2016, t. 86, nr 1, s. 117–119.
- Coda P., *Dignitatis humanae. Introduzione* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II: Ad gentes, Nostra aetate, Dignitatis humanae*, S. Noceti, R. Repole (eds.), seria „Commentario ai documenti del Vaticano II”, nr 6, Edizioni Dehoniane, Bologna 2018, s. 571–610.
- Cohen A., *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 1995.
- Comte-Sponville A., *Duchowość ateistyczna*, E. Aduszkiewicz (tłum.), Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011.
- Comte-Sponville A., *L'amour selon Pascal*, „Revue Internationale de Philosophie” 1997, t. 51, nr 199 (1), s. 131–160.
- Crawford D.S., *The Architecture of Freedom: John Paul II and John Courtney Murray on Religious Freedom* [w:] *Catholicism and religious freedom. Contemporary reflections on Vatican II's Declaration on religious liberty*, K.L. Grasso, R.P. Hunt (eds.), Sheed & Ward, Lanham 2006, s. 195–221.
- Crosby J.F., *On Proposing the Truth and Not Imposing It: John Paul's Personalism and the Teaching of „Dignitatis Humanae”* [w:] *Catholicism and religious freedom. Contemporary reflections on Vatican II's Declaration on religious liberty*, K.L. Grasso, R.P. Hunt (eds.), Sheed & Ward, Lanham 2006, s. 135–159.
- Czaja A., *„Communio” w eklezjologii Soboru Watykańskiego II i w dokumentach posoborowych* [w:] *„Communio” w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, A. Czaja (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 109–133.
- Czaja A., *Rozwój dogmatów* [w:] *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, M. Ruścki (red.), Wydawnictwo M, Lublin-Kraków 2002, s. 1051–1054.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości i islamie*, Wydawnictwo Dialog, Warszawa 2007.
- Davies M., *Sobór Watykański II a wolność religijna*, A. Juchniewicz (tłum.), Te Deum Wydawnictwo Tradycji Katolickiej, Warszawa 2002.

- Dawkins R., *Bóg urojony*, P. Szwejcer (tłum.), Wydawnictwo CiS, Warszawa-Stare Groszki 2018.
- de Lassus D., *Zagrożenia i wypaczenia życia zakonnego*, A. Kuryś (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2022.
- De Simone G., *Diritto e società: l'approccio della sociologia del diritto* [w:] *Bene comune, dignità e libertà tra ragioni e regole. A cinquant'anni dalla Dignitatis humanae e nel decennale dalla morte di San Giovanni Paolo II*, F. Felice, G. Taiani (eds.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2017, s. 251–276.
- Di Segni R., *Libertà religiosa e diritti umani alla luce dei rapporti interreligiosi nella tradizione ebraica* [w:] *Dignitatis humanae e libertà religiosa. A cinquant'anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*, A.G. Gomez, O. Sanguinetti, E.M. Albesa (eds.), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2017, s. 141–146.
- Diotallevi L., *Laicità? No. Argomenti sociologici tratti dalla "Dignitatis humanae"* [w:] *Bene comune, dignità e libertà tra ragioni e regole. A cinquant'anni dalla Dignitatis humanae e nel decennale dalla morte di San Giovanni Paolo II*, F. Felice, G. Taiani (eds.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2017, s. 45–58.
- Dudała R., *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”* [w:] *Żywe dziedzictwo Soboru. Komentarze do tekstów Vaticanum II*, R.J. Woźniak, P. Roszak (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2023, s. 621–653.
- Dulles A., *„Dignitatis Humanae” and the Development of Catholic Doctrine* [w:] *Catholicism and religious freedom. Contemporary reflections on Vatican II's Declaration on religious liberty*, K.L. Grasso, R.P. Hunt (eds.), Sheed & Ward, Lanham 2006, s. 43–67.
- Dunnigan R.M., *Religious liberty and the hermeneutic of continuity. Conservation and development of doctrine at Vatican II*, Emmaus Academic, Steubenville 2023.
- Dylus A., *Kościół i wspólnota polityczna. Refleksje posoborowe* [w:] *50 lat później. Posoborowe dylematy współczesnego Kościoła*, J. Grosfeld (red.), Instytut Politologii. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego-Centrum Myśli Jana Pawła II-Instytucja Kultury m.st. Warszawy, Warszawa 2014, s. 100–111.

- Emiel-Jozef De Smedt, papers Vatican II. Inventory*, A. Greiler, L. de Saeger (red.), Bibliothek van de Faculteit Godgeleerdheid, Leuven 1999.
- Falà M.A., *Dialogo e sfide nel terzo millennio L'uomo e la sua dignità nella tradizione del Buddha* [w:] *Dignitatis humanae e libertà religiosa. A cinquant'anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*, A.G. Gomez, O. Sanguinetti, E.M. Albesa (eds.), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2017, s. 147–152.
- Felice F., *Introduzione* [w:] *Bene comune, dignità e libertà tra ragioni e regole. A cinquant'anni dalla Dignitatis humanae e nel decennale dalla morte di San Giovanni Paolo II*, F. Felice, G. Taiani (eds.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2017, s. 5–22.
- Fernandes SJ J., *Crucial Conversations*, “Jivan: News and Views of Jesuits in India” 2021, vol. 04, s. 40, https://jcsaweb.org/jcsa_publications/jivan/JIVAN-April-2021.pdf (dostęp: 5.10.2024).
- Fic L., *Buddyzym w kulturze Zachodu*, Polihymnia, Lublin 2016.
- Fic L., *Zbawienie w buddyźmie*, Polihymnia, Lublin 2017.
- Gamberini P., *Dignitatis humanae. Commento* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II: Ad gentes, Nostra aetate, Dignitatis humanae*, S. Noceti, R. Repole (eds.), seria „Commentario ai documenti del Vaticano II”, nr 6, Edizioni Dehoniane, Bologna 2018, s. 611–695.
- George R.P., Saunders Jr. W.L., „*Dignitatis Humanae*”: *The Freedom of the Church and the Responsibility of the State* [w:] *Catholicism and religious freedom. Contemporary reflections on Vatican II's Declaration on religious liberty*, K.L. Grasso, R.P. Hunt (eds.), Sheed & Ward, Lanham 2006, s. 1–17.
- Gethin R., *Podstawy buddyźmu*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010.
- Gherri P., *Diritti e dignità tra persona e Istituzioni* [w:] *Bene comune, dignità e libertà tra ragioni e regole. A cinquant'anni dalla Dignitatis humanae e nel decennale dalla morte di San Giovanni Paolo II*, F. Felice, G. Taiani (eds.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2017, s. 179–217.
- Gierycz M., *Kościół, teoria i kryzys polityki* [w:] *50 lat później. Posoborowe dylematy współczesnego Kościoła*, J. Grosfeld (red.), Instytut Politologii. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego-Centrum Myśli Jana Pawła II-Instytucja Kultury m. st. Warszawy, Warszawa 2014, s. 113–130.

- Gil Hellín F., *Dignitatis humanae. Concilii Vaticani II Synopsis. Declaratio de libertate religiosa*, EDUSC, Roma 2008.
- Gomez A.G., *Dalla libertà religiosa ai diritti e doveri fondamentali della persona. Potere civile e potere religioso a confronto a dieci anni dalla Dichiarazione Universale sulla Bioetica e i Diritti Umani dell'UNESCO* [w:] *Dignitatis humanae e libertà religiosa. A cinquant'anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*, A.G. Gomez, O. Sanguinetti, E.M. Albesa (eds.), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2017, s. 161–178.
- Gonnet D., *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray SJ*, Cerf, Paris 1994.
- Góralski W., *Geneza, przebieg i recepcja Soboru Watykańskiego II: w 30. rocznicę zakończenia*, „Studia Płockie” 1996, t. 24, s. 195–205.
- Gózdź K., *Wolność i posłuszeństwo a sprawa reformy Kościoła*, „Teologia w Polsce” 2007, nr 1, s. 15–24.
- Grasso K.L., *An Unfinished Argument: „Dignitatis Humanae”, John Courtney Murray, and the Catholic Theory of the State* [w:] *Catholicism and religious freedom. Contemporary reflections on Vatican II's Declaration on religious liberty*, K.L. Grasso, R.P. Hunt (eds.), Sheed & Ward, Lanham 2006, s. 161–193.
- Grasso K.L., Hunt R.P., *Introduction* [w:] *Catholicism and religious freedom. Contemporary reflections on Vatican II's Declaration on religious liberty*, K.L. Grasso, R.P. Hunt (eds.), Sheed & Ward, Lanham 2006, s. ix–xxxiv.
- Grasso K.L., *John Courtney Murray, „The Juridical State”, and the Catholic Theory of Religious Freedom*, „The Political Science Reviewer” 2004, t. 33, s. 1–61.
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, J. Tyrawa (tłum.), Wydawnictwo TUM, Wrocław 2009.
- Grygiel J., *Tolerancja w średniowieczu – mity i rzeczywistość*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 2011, t. 61, s. 43–53.
- Grygiel W.P., Wąsek D., *Teologia ewolucyjna. Założenia – problemy – hipotezy*, Copernicus Center Press, Kraków 2022.
- Gryz K., *Prawo stopniowości w posynodalnych adhortacjach o rodzinie Familiaris consortio i Amoris laetitia*, „Teologia i Moralność” 2018, t. 13, nr 1(23), s. 153–179.

- Guarino T.G., *The disputed teachings of Vatican II. Continuity and reversal in Catholic doctrine*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2018.
- Hańderek J., *Laboratoria przestrzeni kultury. Esej o wielokulturowości miasta*, „Ethos” 2013, nr 4, s. 194–216.
- Harris S., *Koniec wiary. Religia, terror i przyszłość rozumu*, D. Jamrozowicz (tłum.), Wydawnictwo Stapis, Katowice 2022.
- Haught J.F., *God and the New Atheism. A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens*, Westminster John Knox Press, Louisville-London 2008, s. 65–91.
- Healy N.J., *The Drafting of „Dignitatis Humanae” [w:] Freedom, truth, and human dignity. The Second Vatican Council’s Declaration on religious freedom*, D.L. Schindler, N.J. Healy (eds.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids – Cambridge 2015, s. 211–242.
- Heilke T., *The Promised Time of „Dignitatis Humanae”: A Radical Protestant Perspective [w:] Catholicism and religious freedom. Contemporary reflections on Vatican II’s Declaration on religious liberty*, K.L. Grasso, R.P. Hunt (eds.), Sheed & Ward, Lanham 2006, s. 87–113.
- Hitchens Ch., *Bóg nie jest wielki. Jak religia wszystko zatruwa*, Sonia Draga, Katowice 2021.
- Honoré J., *Mysł Johna Henry’ego Newmana*, C. Mazurek (tłum.), Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium”, Lublin 2019.
- Hudock B., *Struggle, Condemnation, Vindication. John Courtney Murray’s Journey toward Vatican II*, Liturgical Press, Collegeville 2015.
- Hünemann P., *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube - Überlieferung - Theologie als Sprach - und Wahrheitsgeschehen*, Aschendorff, Münster 2003.
- Hunt R.P., *Two Concepts of Religious Liberty: „Dignitatis Humanae” v. the U.S. Supreme Court [w:] Catholicism and religious freedom. Contemporary reflections on Vatican II’s Declaration on religious liberty*, K.L. Grasso, R.P. Hunt (red.), Sheed & Ward, Lanham 2006, s. 19–41.
- Huspeková T., *Teologia w kontekście antropologii religii. Dialog z myślą Benigna Salera*, Scriptum, Kraków 2022.
- Il concilio inedito. Fonti del Vaticano II*, M. Faggioli, G. Turbanti (eds.), Il mulino, Bologna 2001.
- Introvigne M., *La libertà religiosa e le sue sfide nel terzo Millennio Cristiani perseguitati: perché il mondo tace? [w:] Dignitatis humanae e libertà*

- religiosa. A cinquant'anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*, A.G. Gomez, O. Sanguinetti, E.M. Albesa (eds.), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2017, s. 201–206.
- Jaworski M., *Wprowadzenie do deklaracji o wolności religijnej*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Nowe tłumaczenie*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 405–409.
- Jelonek T., *Biblijna nauka o wolności i wyzwoleniu*, „Polonia Sacra” 2001, t. 5, nr 8, s. 199–221.
- Jurczyk T., *Geneza rozwoju praw człowieka*, „Homines Hominibus” 2009, t. 5, nr 1, s. 29–43.
- Kandel E.R., *Zaburzony umysł: co nietypowe mózgi mówią o nas samych*, D. Rossowski (tłum.), Copernicus Center Press, Kraków 2020.
- Kasper W., *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, G. Rawski (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- Kasper W., *Świadek miłosierdzia: moja podróż z Franciszkiem*, T. Szwemin (tłum.), Przedsiębiorstwo Wydawnicze „Arti”, Warszawa 2016.
- Kącka K., *Geneza i źródła wolności religii w europejskiej przestrzeni politycznej i prawnej*, „Seminare” 2013, t. 34, s. 155–174.
- Kącka K., *Średniowieczne koncepcje wolności religijnej*, <https://laboratorium-wolnosci.pl/sloownik/sredniowieczne-koncepcje-wolnosci-religijnej/> (dostęp: 21.09.2024).
- Kijas Z., *Rozwój dogmatów i jego kryteria* [w:] *Teologia fundamentalna. T. 5: Poznanie teologiczne*, T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski (red.), Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2018, s. 125–150.
- Kłósak K., *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, „Analecta Cracoviensia” 1969, nr 1, s. 32–56.
- Kłósak K., *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, „Roczniki Filozoficzne” 1960, t. 8, nr 3, s. 53–123.
- KoECK H.F., *A paradigmatic change: Religious Liberty from Alfredo Ottaviani to „Dignitatis humanae”*, „Persona y derecho” 2011, t. 65, s. 141–158.
- Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Instrukcja «Faciem tuam, Domine, requiram»: Posługa władzy i posłuszeństwo*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2008.
- Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Młode wino, nowe bukłaki: Życie konsekrowane od So-*

- boru Watykańskiego II i wyzwania nadal otwarte. Ukierunkowania*, J. Olech (tłum.), Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2017.
- Kościoty chrześcijańskie w systemach totalitarnych*, J. Kłaczek (red.), Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012.
- Koyzis D.T., *Persuaded, Not Comanded: Neo-Calvinism, „Dignitatis Humanae”, and Religious Freedom* [w:] *Catholicism and religious freedom. Contemporary reflections on Vatican II's Declaration on religious liberty*, K.L. Grasso, R.P. Hunt (eds.), Sheed & Ward, Lanham 2006, s. 115–133.
- Krakowiecka L., *Dialogi*, <https://www.rsmu.strony-parafialne.pl/content/dialogi.pdf> (dostęp: 5.10.2024).
- Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 1997.
- Kubiś A., *Związek między Janowymi koncepcjami prawdy i wolności w świetle J 8,31–36*, „Scripturae Lumen” 2012, t. 4, s. 59–85.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. I, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. II, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. III, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. IV, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. V, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. VI, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. VII, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. VIII, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004.
- Labourdette M.-M., *Cours de théologie morale (t. 2)*, Parole et Silence, Paris 2012.
- Leon-Dufour X. (red.), *Słownik teologii biblijnej*, K. Romaniuk (tłum.), Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1990, s. 1099–1100.
- Leotta C., *La libertà religiosa nell'ordinamento giuridico italiano ed europeo* [w:] *Dignitatis humanae e libertà religiosa. A cinquant'anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*, A.G. Gomez, O. Sanguinetti, E.M. Albesa (eds.), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2017, s. 179–200.
- Lohfink G., *Czy Bóg potrzebuje kościoła? O teologii ludu Bożego*, E. Pieciul-Karmińska (tłum.), Wydawnictwo W drodze, Poznań 2005.

- Lovin R.W., *Religious Freedom and Public Argument: John Courtney Murray on „The American Proposition”*, „Loyola University Chicago Law Journal” 2018, t. 50, nr 1, s. 25–44.
- Łydka W., Juros H., *Wolność* [w:] *Słownik teologiczny*, A. Zuberbier (red.), Księgarnia św. Jacka, Katowice 1998, s. 644.
- Maier H., *Compelle intrare: Teologiczne usprawiedliwienie przymusu wiary w zachodnim chrześcijaństwie*, „Communio” 2016, r. 36, nr 4, s. 96–112.
- Maisonneuve de la D., *Judaizm. Podstawowe wiadomości*, Wydawnictwo Dialog, Warszawa 2010.
- Manzone G., *Il diritto di partecipazione: per una nuova democrazia economica* [w:] *Bene comune, dignità e libertà tra ragioni e regole. A cinquant’anni dalla Dignitatis humanae e nel decennale dalla morte di San Giovanni Paolo II*, F. Felice, G. Taiani (eds.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2017, s. 97–121.
- Marchesi M., *Una finanza a sostegno dell’economia reale e del lavoro* [w:] *Bene comune, dignità e libertà tra ragioni e regole. A cinquant’anni dalla Dignitatis humanae e nel decennale dalla morte di San Giovanni Paolo II*, F. Felice, G. Taiani (eds.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2017, s. 81–95.
- Marchetto A., *La „Dignitatis humanae”: rottura o riforma e rinnovamento nella continuità dell’unico soggetto-Chiesa?* [w:] *Dignitatis humanae e libertà religiosa. A cinquant’anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*, A.G. Gomez, O. Sanguinetti, E.M. Albesa (eds.), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2017, s. 97–116.
- Martin J., *Klucz do „Amoris laetitia”*, „Więź” 2016, nr 2 (664), s. 49–52.
- Mazurek F., *Znaczenie i aktualność encykliki Jana XXIII „Pacem in terris”*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1988/1989, t. 16/17, z. 1, s. 103–116.
- Mazurkiewicz P., *Niepolityczna polityczność Kościoła* [w:] *50 lat później. Posoborowe dylematy współczesnego Kościoła*, J. Grosfeld (red.), Instytut Politologii. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego-Centrum Myśli Jana Pawła II-Instytucja Kultury m.st. Warszawy, Warszawa 2014, s. 131–145.
- Mazurkiewicz P., *Wielokulturowość a multikulturalizm*, „Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła” 2020, nr 24, s. 242–264.

- Melloni A. (ed.), *Concilium Vaticanum II – 1962–1965* [w:] *The oecumenical councils of the Roman catholic church. From Trent to Vatican II 1545–1965*, CCCOGD 3, Brepols, Turnhout 2010.
- Milcarek P., *Czytamy Vaticanum II wewnątrz Tradycji (1). Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, „Christianitas” 2012, nr 48–49, s. 89–319.
- Mrozek K.A., *Stosunek Kościoła katolickiego do Żydów w czasie pontyfikatu Grzegorza IX (1227–1241). Analiza problemu na podstawie C. 1–19, X, V, 6*, „Studia Europaea Gnesnensia” 2016, t. 13, s. 45.
- Murphy N.C., *Bodies and souls, or spirited bodies?*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Murray J.C., *Religious liberty. Catholic struggles with pluralism*, Westminster/John Knox Press, Louisville 1993.
- Nadbrzeżny A., *Bóg nie jest fantasmagorią. Nowy ateizm jako wyzwanie dla Kościołów chrześcijańskich*, „Communio” 2015, t. 1, s. 123–138.
- Nadbrzeżny A., *Granice Kościoła jako problem hermeneutyczny* [w:] *Święty Kościół grzesznych ludzi*, M. Pyzik-Turska (red.), Lublin 2014, s. 64–78.
- Nadbrzeżny A., *Od katolicyzmu do katolickości. W poszukiwaniu adekwatnej eklezjologii dialogicznej*, „Verbum Vitae” 2023, t. 42, nr 1, s. 1–15.
- Napiórkowski A., *Proegzystencja Kościoła*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2018.
- Napiórkowski S., *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 2002.
- Newberg A., *Principles of neurotheology*, Taylor & Francis LTD, Farnham 2010.
- Newman J.H., *List do Księcia Norfolk. O sumieniu*, A. Muranty (tłum.), Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 2002.
- Newman J.H., *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, J.W. Zielińska (tłum.), Fronda, Warszawa 1999.
- Nichols A., *Conciliar octet. A concise commentary on the eight key texts of the Second Vatican Council*, Ignatius Press, San Francisco 2019.
- Nikołajew J., *Zasada wolności religijnej w deklaracji „Dignitatis humanae”: wybrane zagadnienia prawno-wyznaniowe*, „Nurt SVD” 2017, t. 142, nr 51/2, s. 553–566.
- Nordengen K., Nordengen G., *Mózg rządzi: twój niezastąpiony narząd*, M. Skoczko (tłum.), Marginesy, Warszawa 2018.

- O'Neil S., „*Dignitatis humanae*”: *The Catholic Church's Path to Political Security*, „Mystērion: The Theology Journal of Boston College” 2021, t. I, nr 1, s. 53–62.
- Packer J.I., *Is Christianity Credible?*, „Epworth Review” 1979, t. 6, nr 3, s. 41–46.
- Pallavicini Y.S.Y., *Libertà religiosa, dignità umana e scienza del limite* [w:] *Dignitatis humanae e libertà religiosa. A cinquant'anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*, A.G. Gomez, O. Sanguinetti, E.M. Albesa (eds.), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2017, s. 153–159.
- Pavan P., *Declaration on Religious Freedom* [w:] *Commentary on the documents of Vatican II. Vol. 4: Declaration on Christian Education; Declaration on Religious Freedom; Decree on the Church's Missionary Activity; Decree on the Ministry and Life of Priests*, H. Vorgrimler (ed.), Herder and Herder-Burns & Oates, New York-London 1969.
- Pesch O.H., *Zrozumieć Lutra*, Wydawnictwo W Drodze, Poznań 2008.
- Pierrard P., *Historia Kościoła katolickiego*, T. Szafrński (tłum.), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1981.
- Polkinghorne J.C., *Jeden świat: wzajemne relacje nauki i teologii*, M. Chojnacki (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.
- Possenti V., *Człowiek jako wierzący i obywatel: chrześcijański punkt widzenia. Refleksje w pół wieku po Vaticanum II* [w:] *50 lat później. Posoborowe dylematy współczesnego Kościoła*, J. Grosfeld (red.), Instytut Politologii. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego-Centrum Myśli Jana Pawła II-Instytucja Kultury m.st. Warszawy, Warszawa 2014, s. 147–157.
- Ragan G., *Wpływ gnostycyzmu i fideizmu na przekaz wiary i kształtowanie życia religijnego*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2018, t. 26, nr 2, s. 197–214.
- Rahner H., *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, Warszawa 1986.
- Rahner K., *Doświadczenia katolickiego teologa*, „Miesięcznik Znak” 1992, t. XLIV, nr 441 (2), s. 72–82.
- Ratzinger J., *Osiągnięcia i problemy trzeciej sesji* [w:] *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja. Część 1*, t. 7/1 M. Górecka, K. Góźdź (red.), W. Szymona (tłum.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, s. 364–412.

- Ratzinger J., *Ostatnia sesja soboru* [w:] *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja. Część 1*, t. 7/1, M. Górecka, K. Góźdz (red.), W. Szymona (tłum.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, s. 461–503.
- Ratzinger J., *Wolność religijną należy uzasadniać słowami i przykładem Chrystusa! Szkic przemówienia na 128. Kongregacji Generalnej 15 września 1965 r. na temat schematu „De libertate religiosa”* [w:] *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja. Część 1*, t. 7/1, M. Górecka, K. Góźdz (red.), W. Szymona (tłum.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, s. 245–246.
- Ratzinger J., *Wypowiedzi Soboru o misjach poza Dekretem misyjnym* [w:] *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja. Część 2*, t. 7/2, M. Górecka, K. Góźdz (red.), E. Grzesiuk (tłum.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, s. 817–846.
- Ravasi G., *Wolność ocalona. Rdzeń chrześcijańskiej antropologii* [w:] *Wolność ocalona. Chrześcijańskie światło na ludzkich drogach*, T. Adamczyk (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2016 s. 31–32.
- Ravasi G., *Wolność ocalona. Rdzeń chrześcijańskiej antropologii* [w:] *Wolność ocalona. Chrześcijańskie światło na ludzkich drogach*, T. Adamczyk (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2016 s. 32–33.
- Rico H., *John Paul II and the legacy of “Dignitatis Humanae”*, Georgetown Univ. Press, Washington 2002.
- Ronco M., *Continuità e discontinuità del Magistero sulla libertà religiosa* [w:] *Dignitatis humanae e libertà religiosa. A cinquant’anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*, A.G. Gomez, O. Sanguinetti, E.M. Albesa (red.), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2017, s. 117–122.
- Rożkow W., *Polityka władz sowieckich wobec Kościoła rzymskokatolickiego w okresie kampanii antyreligijnej 1958–1964*, „Remembrance and Justice. Contemporary History Studies” 2021, t. 37, nr 1, s. 209–226.
- Rusecki M., *Objawienie Boże podstawą religii*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 2007, t. 2, s. 157–182.
- Saj M., *Prawna strona ślubu posłuszeństwa*, „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny” 2010, t. 53, nr 3/4, s. 29–41.
- Salij J., *Prawo naturalne i prawa stanowione w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2017, nr 2, s. 103–110.

- Salij J., *Wolność w refleksji św. Augustyna*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2015, t. 29, s. 213–223.
- Sanguinetti O., *La „Dignitatis humanae” nel contesto del Concilio Vaticano II* [w:] *Dignitatis humanae e libertà religiosa. A cinquant’anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*, A.G. Gomez, O. Sanguinetti, E.M. Albesa (eds.), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2017, s. 15–74.
- Santangelo D., *Verso quale autentica „ecologia umana” in economia?* [w:] *Bene comune, dignità e libertà tra ragioni e regole. A cinquant’anni dalla Dignitatis humanae e nel decennale dalla morte di San Giovanni Paolo II*, F. Felice, G. Taiani (eds.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2017, s. 157–175.
- Scarabel A., *Islam*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.
- Scatena S., *La fatica della libertà. L’elaborazione della dichiarazione „Dignitatis humanae” sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Il mulino, Bologna 2003.
- Schambeck H., *La libertad religiosa y el pluralismo de nuestro tiempo*, „Persona y derecho”, 2011, t. 65, s. 159–167.
- Schillebeeckx E., *O katolickie zastosowanie hermeneutyki. Tożsamość wiary w toku jej reinterpretacji*, „Znak” 1968, t. 7–8 (169–170), s. 978–1010.
- Schindler D.L., *Freedom, Truth, and Human Dignity: An Interpretation of Dignitatis Humanae on the Right to Religious Freedom* [w:] *Freedom, truth, and human dignity. The Second Vatican Council’s Declaration on religious freedom*, D.L. Schindler, N.J. Healy (red.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids – Cambridge 2015, s. 39–209.
- Schlingloff D., *Buddyzm. Monastyczna i świecka droga zbawienia*, Wydawnictwo Dialog, Warszawa 2004.
- Seewald M., *Zmiana dogmatu. Jak rozwijają się doktryny wiary*, A. Ziernicki (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2024.
- Serretti M., *Come l’antropologia del Vaticano II mette fine al „pessimo dualismo” a proposito della modalità di presenza dei cattolici nella società e nella politica* [w:] *Bene comune, dignità e libertà tra ragioni e regole. A cinquant’anni dalla Dignitatis humanae e nel decennale dalla morte di San Giovanni Paolo II*, F. Felice, G. Taiani (eds.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2017, s. 233–250.

- Seweryniak H., *Benedict XVI and the Foundations of Politics*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2024, t. 31, nr 1, s. 295–324.
- Siebenrock R.A., *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae* [w:] *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, t. 4, P. Hünermann, B.J. Hilberath (red.), Herder, Freiburg 2005, s. 125–218.
- Szostek A., *Sprzeciw sumienia a prawo naturalne*, „Teologia i Moralność” 2013 nr 2, s. 7–18.
- Szostek A., *Wolność w służbie miłości w ujęciu Karola Wojtyły*, „Ethos” 2006, nr 4, s. 132–143.
- Szulakiewicz M., *Wolność religijna jako wartość*, „Ethos” 2022, t. 35, nr 4, s. 41–60.
- Tagle L.A.G., *La tempesta di novembre: la „settimana nera”* [w:] *Storia del Concilio Vaticano II. Volume 4: La chiesa come comunione. Il terzo periodo e la terza intersessione settembre 1964 – settembre 1965*, G. Alberigo, A. Melloni (eds.), Il Mulino, Bologna 1999, s. 417–482.
- Taiani G., *Diritti e dignità tra persona e istituzioni: la tutela della libertà religiosa e la laicità dell’ordinamento in un contesto multiculturale di pluralismo religioso* [w:] *Bene comune, dignità e libertà tra ragioni e regole. A cinquant’anni dalla Dignitatis humanae e nel decennale dalla morte di San Giovanni Paolo II*, F. Felice, G. Taiani (eds.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2017, s. 277–297.
- Terrin A.N., *Religione e neuroscienze: una sfida per l’antropologia culturale*, Morcelliana, Brescia 2004.
- Tomczyk P., *Podstawy praw człowieka w Deklaracji Praw Wirginii w świetle myśli Johna Locke’a*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2016, t. 68, z. 2, s. 109–128.
- Turoldeo D., *Misterium czasu*, B. Żurowska (tłum.), Wydawnictwo Bratni Zew, Kraków 2000.
- Vergely B., *Un athée magnifique*, „Revue Internationale de Philosophie” 2011, t. 65, nr 258 (4), s. 81–103.
- Villagrasa P.J., *La „Dignitatis humanae” e il ruolo della libertà religiosa all’interno dei diritti dell’uomo* [w:] *Dignitatis humanae e libertà religiosa. A cinquant’anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*, A.G. Gomez, O. Sanguinetti, E.M. Albesa (eds.), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2017, s. 75–96.

- Vow of Obedience: Obedience in the Society of the Daughters of the Heart of Mary According to the Thought of Father de Clorivière* (1975), https://www.sfcminternational.org/documents/documentos_fundadores/Vow%20of%20Obedience.pdf (dostęp: 5.10.2024).
- Warchołowski K., *Rozwój idei wolności religijnej od początków chrześcijaństwa do czasów nowożytnych*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2005, t. 8, s. 143–161.
- Wasiak W., *Wolność religijna w mowach św. Pawła w Dziejach Apostolskich*, „Studia Gdańskie” 2023, t. 53, s. 22–35.
- Wąsek D., *Apologia chrześcijaństwa w kontekście rozwoju nauk przyrodniczych* [w:] *Pszenica i kłokol. Nowe wymiary współczesnej apologii*, P. Artemiuk, M. Kozakiewicz, A. Wróblewska, A. Kogut (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2024, s. 143–160.
- Wąsek D., *Interdisciplinarity in theology* [w:] *Perspectives on Interdisciplinarity*, B. Brożek, M. Jakubiec, P. Urbańczyk (red.), Copernicus Center Press, Kraków 2021, s. 155–173.
- Wąsek D., *Koncepcja teologii Piotra Abelarda*, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2010.
- Wąsek D., *Natura wolności i konsekwencje jej posiadania. Teologia katolicka w konfrontacji z neurobiologią* [w:] *Dusza – umysł – wolna wola: artykuły opracowane na podstawie referatów wygłoszonych na sesji „Dwugłós Nauki” w Poznaniu 27 listopada 2014 roku*, R. Słowiński (red.), Polska Akademia Nauk, Poznań 2015, s. 47–60.
- Wąsik L., *Zasada wolności religijnej w Deklaracji o wolności religijnej „Dignitatis humanae” Soboru Watykańskiego II*, „Analecta Cracoviensia” 2016, t. 47, s. 81–96.
- Wątróbski A., *Kategoria „wolności od” i „wolności do” w interpretacji wolności religijnej: konfrontacja ujęć E. Fromma i I. Berlina z deklaracją „Dignitatis humanae”*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2003/2002, t. 11–12, s. 545–354.
- Weigel G., *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- Wejman G., *Modele chrystianizacji ludów Basenu Morza Bałtyckiego – podobieństwa i różnice*, „Studia Paradyskie” 2014, t. 24, s. 247–261.

- Węgrzecki J., *Deklaracja „Dignitatis humanae” a współczesne społeczeństwo liberalno-demokratyczne*, „Nurt SVD” 2017, t. 142, nr 51/2, s. 437–449.
- Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik. Commonitorium*, J. Stahr (tłum.), Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, Poznań 2002.
- Witczyk H., *Wyzwolenie* [w:] *Nowy Słownik Teologii Biblijnej*, H. Witczyk (red.), Wydawnictwo Naukowe KUL, Wydawnictwo Jedność, Lublin-Kielce 2017, s. 978–980.
- Witkowski T., *Giganci psychologii: rozmowy na miarę XXI wieku*, Wydawnictwo Bez Maski, Warszawa 2021.
- Wojtyła K., *Odnowa Kościoła i świata. Refleksje soborowe*, wybór i oprac. A. Dobrzyński, Fundacja Jana Pawła II, Rzym 2014.
- Wolff E., *Unitatis Redintegratio. Dignitatis Humanae. Nostra Aetate. Texto e comentário*, Editora Paulinas, São Paulo 2013.
- Woźniak R.J., *Dogmatyka w perspektywie interdyscyplinarnej. Prolegomena teoretyczno-metodologiczne* [w:] *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, R. J. Woźniak (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2021, s. 17–50.
- Woźniak R.J., *Praca nad dogmatem. Wybrane aspekty odnowy teologii dogmatycznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2022.
- Zamagni S., *Il ritorno della prudenza nel discorso economico e politico: argomenti per l'inclusione sociale* [w:] *Bene comune, dignità e libertà tra ragioni e regole. A cinquant'anni dalla Dignitatis humanae e nel decennale dalla morte di San Giovanni Paolo II*, F. Felice, G. Taiani (eds.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2017, s. 123–155.
- Zarzycki Z., *Wolność religijna w pierwszych polskich konstytucjach do połowy XIX w.*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2010, t. 13, s. 26.

INDEKS OSOBOWY

- Abasolo y Lecue John Ambrose
190
- Abelard Piotr 325
- Adam François-Nestor 84
- Alapatt George 110
- Alba Palacios José de Jesús Clemens
126
- Albesa Emilio Martinez 10, 335
- Aldegunde Dorrego Francisco 117
- Alfrink Bernardus Johannes 167–
169, 204, 211
- Al-Tayyeb Ahmad 344
- Alter Karl Joseph 127, 128, 167,
170, 197
- Ancel Alfred-Jean-Félix 73, 236, 237
- Andrzejczak Henryk 388
- Angrisani Giuseppe 98
- Añoberos Ataún Antonio 94, 232
- Antonietti Nicola 386
- Apcar John Baptista 111
- Apresentação Fernandes Domingos
da 96
- Aramburu Juan Carlos 215
- Arámburu Urquiola Zenón 113
- Argaya Goicoechea Jacinto 89
- Arriba y Castro Benjamín de 209
- Asoka Moriya Wielki 396
- Audrain Henri Maurice Albert 69
- Augustyn, św. 27–28, 46, 114, 194,
302, 365
- Auvity François-Louis 73
- B**aggio Sebastiano 123
- Baldassarri Salvatore 222
- Baldini Carlo 100
- Bampi Cândido Julio 139
- Baraniak Antoni 158–159, 221
- Baranzini Ettore 100
- Barbado y Viejo Francisco 91
- Barbosa Antônio 137
- Barda Franciszek 159
- Baroncelli Emilio 104
- Baroni Agostino 118
- Barrachina Estevan Pablo 90
- Barret Justin L. 362

- Barthe Gilles-Henri-Alexis 96
 Bartholome Peter William 131
 Basoli Lorenzo 103
 Baudoux Maurice 121
 Baum Gerhard Albert 164, 167
 Bea Augustin 163, 164p, 166–169, 171–173
 Beitia Aldazabal Eugenio 93
 Bélanger Valérien 122
 Benedetti Cesare Francesco 137
 Benedykt XIV, papież 239
 Benedykt XV, papież 51–52
 Benedykt XVI, papież (zob. też Ratzinger Joseph) 334, 340–341, 344
 Beran Josef 228–229, 374
 Bereciartúa y Balerdi Lorenzo 91
 Berenguer Prado Jackson 138
 Bergamin Raimundo Cesare 180
 Biancheri Emilio 105
 Bianchi Claudio 368
 Bianchi Lorenzo 113
 Binz Leo 128
 Biskup George Joseph 132
 Blais Léo 124
 Blecharczyk Michał 160, 237
 Boiardi Carlo 96
 Boland Thomas Aloysius 130
 Bolognini Danio 101
 Bonifacy VIII 124
 Boyer Charles 164p
 Brady William Otterwell 131
 Brandsma Tytus, św. 294
 Brizi Domenico 100
 Browne Michael David 85, 167, 169, 190, 230
 Buckley Joseph Walter 192
 Bučko Ivan 160
 Bueno y Monreal José María 187, 191
 Burgoński Piotr 384
 Burgt Herculanus Joannes Maria van der 111
 Buttiglione Rocco 380
 Byrne Joseph James 85
Cabana Georges 122
 Caillouet Louis Abel 133
 Câmara Hélder Pessoa 139
 Cambiaghi Placido Maria 101
 Caminada Costantino 101
 Campelli Raffaele 98
 Campo y de la Bárcena Abilio del 87, 223–224
 Canestri Giovanni 191
 Cano Melchior 356
 Cantero Cuadrado Pedro 88, 165, 190, 221
 Capizzi Pietro 98
 Cardijn Joseph-Léon 231
 Carli Luigi Maria 216
 Carrara Benigno 102
 Carraro Giuseppe 101
 Carta Paolo 100
 Castro Mayer Antônio de 137, 191
 Catarella Antonio 104
 Cauwelaert Jan Van 182
 Čekada Smiljan Franjo 189
 Charrière François 14, 82–84, 164, 164p, 167
 Chassaigne Aimable 72
 Chomyszyn Grzegorz, bł. 294

- Choromański Zygmunt 161
 Cibrián Fernández Ubaldo Evaristo 195
 Ciuchini Adolfo 96
 Cleire Richard 115
 Clorivière Pierre J. de 422
 Coderre Gérard-Marie 121–122
 Cody John Patrick 129
 Collins John M. 115
 Colombo Carlo 198
 Comte-Sponville André 364–366
 Congar Yves 165, 238
 Connolly Thomas Arthur 129
 Conway William John 85, 220
 Cooray Thomas 167, 171, 218
 Cowderoy Cyril Conrad 67
 Crivellari Pio Agostino 100
 Crosby John F. 376
 Čule Petar 95
 Cushing Richard James 127, 187, 210
 Cyprian, św. 25
 Czerniak Jan 160
- D**'Avack Giuseppe 98, 367
 D'Souza Andrew Alexis 110
 Dal Prà Giovanni Battista 106
 Daniel z Morley 33
 Dante Enrico 233
 Ddungu Adrian Kivumbi 199
 De Smedt Emiel-Jozef 14, 68, 164, 164p, 167, 174, 178–179, 184–185, 201, 204, 206–207, 235, 238–242, 327–328
 Dearden John Francis 128
 Degrijse Omer 165
- Di Lieto Mario 97
 Di Segni Riccardo 390–392
 Dioklecjan, cesarz 25
 Diotallevi Luca 375
 Doi Peter Tatsuo 108
 Döpfner Julius August 75, 76, 80, 80p, 167–168, 204,
 Dorni Mario Longo 104
 Doumith Michael 236
 Drzazga Józef 161
 Dubois Marcel-Marie-Joseph-Henri-Paul 70, 194
 Dudała Rafał 11, 387
 Duke William Mark 122
 Dulles Avery 321, 331
 Dumont Charles 164p
 Dunnigan Michael R. 330
 Dwyer George Patrick 66–67, 350
 Dwyer Robert Joseph 130
- E**guino y Trecu José María 91
 Eijo y Garay Leopoldo 88–89
 Elchinger Léon-Arthur-Auguste 222
 Enciso Viana Jesús 89
 Engels Fryderyk 42
 Enrique y Tarancón Vicente 91
 Erazm z Rotterdamu 37
 Esorto Germiniano 136
 Ewers Heinrich 164p
- F**ala Maria Angela 392, 395–396
 Fares Armando 99
 Feiner Johannes 164, 164p
 Felice Flavio 370
 Fernandes Bijos Geraldo 138
 Fernández Alonso Aniceto 197

- Fernández y Fernández Doroteo 93
 Flanagan Bernard Joseph 132
 Florit Ermenegildo 179, 218
 Flusin Claude-Constant-Marie 71
 Foery Walter Andrew 132
 Fogazzaro Antonio 50
 Franciolini Giuseppe 100
 Franciszek, papież 342–344, 346–
 349, 351–352, 358, 380, 383
 Freud Zygmunt 67
 Freundorfer Josef 75
 Frings Josef 77, 80, 167, 208, 354
 Frondosa Antonio Floro 111
- G**addo Giovanni 143
 Galeriusz, cesarz rzymski 26
 García Gomez Alberto 10, 408–412
 García y García de Castro Rafael 87
 Garibi y Rivera José 124
 Garner John Colburn 119
 Garrone Gabriel-Marie 197
 Gasbarri Primo 225
 Gawlina Józef 107, 182
 Geeraerts Xavier 68
 Gelat Vincent 112
 Gerbert z Aurillac 33
 Gherri Paolo 387
 Gilmore Joseph Michael 129
 Godfrey William 167, 169–170
 Goison Michaël 144
 Gomez de Santiago Francisco 93
 Gorman Thomas Kiely 128
 Gotthardt Joseph 114
 Gómez León Fortino 124
 Góralski Wojciech 382
- Gracjan, cesarz rzymski 27, 29,
 309p
 Graffin René Marie 114
 Gran John Willem Nicolaysen 231
 Granados García Anastasio 194
 Grasso Kenneth L. 9, 319, 320
 Greco Charles Pasquale 126
 Gremigni Gillo Vincenzo 100, 103
 Gros Jeffrey 204
 Grotti Giocondo Maria 236
 Grzegorz IX, papież 29, 31
 Grzegorz XVI, papież 40–42, 44,
 209, 334
 Guarino Thomas G. 335
 Guerry Emile Maurice 70
 Gúrpide Beope Pablo 87, 180
- H**ackett John Francis 132
 Haene Aloysius 118
 Hallinan Paul John 225
 Hamer Jean Jérôme 164, 164p, 167
 Hartmann Albert 78
 Healy Kilian John 142
 Heenan John Carmel 164p, 198,
 219
 Heilke Thomas 405, 407
 Helmsing Charles Herman 183
 Hermaniuk Maxim 181
 Herrera y Oria Ángel 89
 Hervas y Benet Juan 179
 Hidalgo Ibáñez Ángel 88
 Hillinger Raimond Peter 132
 Hitler Adolf 52
 Höfer Alfonsus 133, 164p
 Holland Thomas 164p
 Hostin Daniel Henrique 138

- Houdiard Louis 143
 Hume David 406
 Hünermann Peter 356
 Hunt Robert P. 9, 319–320, 373
 Hurley Denis Eugene 119, 167, 170–171, 195
 Hus Jan 228
- I**
 Iannucci Antonio 104
 Ianssens Jean-Baptiste 142
 Imberti Francesco 106
 Introvigne Massimo 386
 Iriarte Juan José 136
- J**
 Jäger Lorenz 78, 212
 Jakiel Stanisław 162
 Jan Paweł II, papież (zob. Wojtyła Karol) 281, 295, 337–338, 344, 350–352, 373, 379,
 Jan XXIII, papież 63, 163, 225, 177, 197, 214, 267, 314, 381
 Jansen Martien Antoon 95
 Jefferson Thomas 39
 Jelmini Angelo Giuseppe 178
 Jennings Edward Quentin 120
 Johnson Martin Michael 122
 Journet Charles 233–234
 Jubany Arnau Narciso 94
 Justyn, św. 25
- K**
 Kaczmarek Lech 74
 Kalwin Jan 35
 Kandel Eric R. 359
 Kant Immanuel 37, 405–407
 Karlstadt Andreas Rudolf Bodenstein von 36
 Karol V Habsburg, król 35
 Kavanagh John Patrick 140
 Kearney James Edward 131
 Kellenberg Walter Philip 131
 Kijas Zdzisław 324
 Klepacz Michał 158, 193–194
 Kłósak Kazimierz 361
 Kolbe Maksymilian, św. 294
 König Franz 189
 Konstantyn, cesarz rzymski 26–27, 234
 Kowalska Faustyna, św. 422
 Kowalski Kazimierz 158
 Kowcz Emilian, bł. 294
 Koyzis David T. 401–404
 Kozłowiecki Adam 234
 Krakowiecka Ludmiła 421
 Krol John Joseph 129
 Kuyper Abraham 402, 404
- L**
 Labourdette Marie-Michel OP 428
 Lacaste Bertrand 114, 367
 Lacointe Pierre-Marie Gustave 69
 Lahiguera José María García 95
 Lajeunesse Martin Joseph-Honoré 123
 Laktancjusz 27
 Lamennais Félicité Robert 41–42, 330
 Langavant François-Emile-Marie Cléret de 115
 Langlois Joseph Alfred 122
 Lanzo Egidio Luigi 105
 Larraona Arcadio María 167, 169
 Lassus Dysmas de 424
 Leech George Leo 128

- Lefèbvre Joseph-Charles 226
 Lefebvre Marcel-François Joseph
 Marie 61, 181, 192, 231, 321,
 336
 Lefèvre Louis-François-Bienaimé-
 -Amedée 116
 Léger Paul-Émile 120, 167–168,
 178, 186, 204,
 Leibold Paul Francis 129
 Leon XIII, papież 45–49, 52, 58–
 59, 63, 87, 89, 94–95, 144,
 156, 164p, 169, 177, 191,
 193, 209, 221, 229, 241, 267,
 277, 302, 334
 Lercaro Giacomo 109
 Livraghi Carlo 107
 Locke John 37, 39, 405
 Lohfink Gerhard 360
 Loisy Alfred 50
 Lokuang Stanislaus 214
 Lombardi Armando 138
 Lommel Léon 95
 Louis Georges-Auguste 71
 Lourdusamy Duraisamy Simon 215
 Lovey Angelin Maurice 141
 López Ortiz José Ángel 191
 Lucato Giovanni 100
 Lucey Cornelius 198
 Luter Marcin 35–36, 41
- M**
 Maccarrone 164p
 Maloney Charles Garrett 224–225
 Marafini Giuseppe 217
 Marchesani Francesco 99
 Marchetto Agostino 334
 Marek Aureliusz 25
 Marella Paolo 72
 Maritain Jacques 405
 Marks Karol 42
 Marquès Jean-Emmanuel 69
 Marsyliusz z Padwy 34
 Martin Joseph Albertus 120
 Martínez Vivas Angel 116
 Martins Júnior Antonio Bento 96
 Masnou Boixeda Ramón 92
 Mason Edoardo 118, 216
 Massimiliani Massimiliano 101
 Massimiliani Roberto 100
 Mazur Jan 180
 McCann Owen 119, 229, 367
 McCarthy John Joseph 115
 McManus James Edward 135
 Megnin Jean-Baptiste 69
 Melas Giuseppe 181
 Melendro y Gutiérrez Federico
 112–113, 196
 Méndez Arceo Sergio 178
 Méouchi Paul-Pierre 212
 Messineo Antonio 60
 Meyer Albert 178, 188, 204
 Mikołaj z Kuzy 33
 Milcarek Paweł 11
 Milwaukee Clemente di 141–142
 Mimmi Marcello 105
 Mistrorigo Antonio 105
 Modrego y Casaus Gregorio 87, 214
 Modrzewski Andrzej Frycz 37
 Modzelewski Jerzy 159
 Montini Giovanni Battista Enrico
 Antonio Maria (zob. też Pa-
 weł VI) 103
 Moors Pieter Jan Antoon 95

- Morais Penido Geraldo María de 138
- Morcillo González Casimiro 92, 213
- Moro Briz Santos 86
- Morus Tomasz 37
- Mozzoni Umberto 136
- Muench Aloisius Joseph 79
- Muldoon Thomas William 233
- Muñoyerro Luis Alonso 94
- Muñoz Vega Pablo 234
- Münzer Thomas 36
- Murray John Courtney 59–60, 62, 164, 238, 371
- Murri Romolo 50
- Mussio John Anthony King 132
- Musty Jean-Baptiste 68
- N**eron, cesarz rzymski 25
- Neuhäusler Johannes Baptist 79, 80
- Newman John Henry 45, 219, 323–324, 346
- Nguyễn Văn Hiến Simon-Hoà 197
- Niccoli Francesco 100
- Nicodemo Enrico 97, 190, 213
- Nicolini Giuseppe Placido Maria 97
- Niehues Alfonso 138
- Nierman Pieter Antoon 193
- O**'Keeffe Thomas 144
- O'Toole Christopher J. 143
- Oddi Silvio Angelo Pio 117
- O'Hara John Francis 130
- Oktawian August, cesarz 24
- Orlando Francesco 100, 105
- Ottaviani Alfredo 60, 165–172, 174, 188, 220, 371
- P**acker James I. 357
- Palatucci Giuseppe Maria 98
- Pallavicini Yahya Sergio Yahe 398–400
- Pardy James Vincent 108
- Parente Pietro 190
- Pasini Ferdinando Fulgencio 113
- Pavan Pietro 164
- Paweł apostoł, św. 22, 82, 316
- Paweł VI, papież (zob. też Montini Giovanni Battista Enrico Antonio Maria) 103, 164, 177, 184–185, 203, 267, 229, 237, 336–337, 344, 350
- Pawłowski Antoni 159
- Pedicini Gioacchino 97
- Perantoni Pacifico Maria Luigi 101
- Pereira Custódio Alvim 117, 225
- Pérez Platero Luciano 87
- Pękala Karol 162
- Pietsch Leo 181
- Pignedoli Sergio 101
- Pink Thomas 332
- Pirastru Giovanni 102
- Pires Manuel António 114
- Pittini Piussi Ricardo 135
- Pius VI, papież 40
- Pius IX, papież 42, 43, 45, 86–87, 89, 120, 121, 177, 208–209, 224, 327–332, 334, 364
- Pius X, papież 49–51
- Pius XI, papież 52–55, 89, 177, 195, 229, 267, 307

- Pius XII, papież 55–58, 89, 144,
 154, 156, 191, 193, 208, 221,
 225–226, 229, 267, 302
 Pla y Deniel Enrique 92
 Pohlschneider Johannes 75, 191–
 192
 Polachirakal Athanasios Cheriyan
 210
 Poncet Alexandre 141
 Pont y Gol José 180
 Popiełuszko Jerzy, bł. 294
 Pothanamuzhi Matthew 110
 Primeau Ernest John 128, 165, 192
 Principi Primo 107
 Proença Sigaud Geraldo de 137
 Provençères Charles-Marie-Joseph-
 Henri de 68
 Pullano Giuseppe 104

Quint Edouard Gabriel 113
 Quiroga y Palacios Fernando 91

Rahner Karl 324, 352
 Rapacz Michał, bł. 294
 Ratzinger Joseph (zob. też Benedykt
 XVI, papież) 345, 354, 383,
 384p
 Ravagli Antonio 101
 Reed Victor Joseph 129
 Reilly Tomás Francisco 135
 Rémond Paul-Jules-Narcisse 71
 Riberi Antonio 85
 Rico Hermínio 368
 Ricote Alonso Juan 94
 Ritter Joseph Elmer 188, 204, 211
 Rizzo Giovanni 100
 Roberti Francesco 195
 Roberts Thomas 67
 Roey Jozef-Ernest van 68
 Romero Menjíbar Felix 88
 Romoli Dino Luigi 104, 367
 Ronca Roberto 107
 Ronco Mauro 331
 Ross Johannes Peter Franziskus 108
 Rossi Agnelo 230
 Routhier Gilles 237
 Roy Maurice 121
 Ruffini Ernesto 167–169, 186
 Ruiz y Solózano Ferdinando 125–
 126
 Ruotolo Giuseppe 101, 106, 182
 Rupp Jean-Édouard-Lucien 73, 224
 Russel John Joyce 130
 Russell Odo 331
 Russo Innocenzo Alfredo 97
 Rynne Xavier 204

Saigh Maximos IV 167, 171
 Saj Marek 425
 Saler Benson 362
 Salinas Fuenzalida Augusto Osvaldo
 139
 Salvucci Achille 103
 Sangnier Marc 49
 Sanguinetti Oscar 10, 374
 Santin Antonio 106
 Santos Ascarza José M. 139, 363
 Santos Rufino Jiao 228
 Sapelak Andrés 178
 Sauvage Jean-Baptiste-Étienne 222
 Scanlan John Joseph 132
 Scatena Silvia 13

- Schambeck Herbert 385
 Scheler Max 60
 Schell Hermann 50
 Schillebeeckx Edward 326
 Schindler David L. 333
 Schneider Josef 75
 Schoemaker Willem 111
 Schoiswohl Josef 67
 Schot Emile M. 142
 Schröffer Joseph 77
 Schulte Paul Clarence 129
 Sedlmeier Wilhelm 79
 Sembel Guillaume-Marius 70
 Sensi Giuseppe Maria 112
 Šeper Franjo 219
 Shehan Lawrence Joseph 127, 229
 Shvoy Lajos 95
 Sierra y Méndez Segundo Garcia de
 226
 Silva Henríquez Raúl 188, 211
 Simons Frans 108, 109
 Siri Giuseppe 102, 208
 Slipyj Josyf 212
 Soares de Resende Sebastião 117
 Spellman Francis Joseph 60, 173,
 207
 Splett Carl Maria Antonius 74
 Staverman Rudolf Joseph Manfred
 140
 Stella Costantino 102
 Stella Giuseppe 100
 Stransky Thomas F. 164
 Suszyński Władysław 162
- T**
- Tabera Araoz Arturo 86
 Tagle Covarrubias Emilio 217
- Tagliabue Secundo 96
 Tavard Georges 164p
 Temiño Sáiz Ángel 193
 Teodozjusz Wielki, cesarz 67
 Teofil z Antiochii 24
 Teresa z Lisieux, św. 422
 Terrin Aldo Natale 360
 Tertulian 25
 Théas Pierre-Marie 72
 Thijssen Frans 164
 Tinivella Felicissimo Stefano 101
 Tisserant Eugène-Gabriel-Gervais-
 -Laurent 204
 Tomasz z Akwinu, św. 29, 30, 46,
 89, 177, 227, 273, 302, 365,
 370
 Tomek Vincent 142
 Torrini Antonio 101
 Tortolo Adolfo Servando 137
 Tourel Cyprien-Louis-Pierre-Clément
 71
 Treacy John Patrick 129
 Tredici Giacinto 98
 Trindade Salgueiro Emanuele 96
 Trujillo Rafael 135
 Tschudi Raymund 85
 Tyrrell George 50
- U**
- Ubaldi Beniamino 102
 Urbani Giovanni 106, 209, 363
- V**
- Valloppilly Sebastian 110
 Vanni Pacifico Giulio 100
 Varin de la Brunelière Henri-Marie-
 -François 134, 367
 Velasco Díaz Juan Bautista 214

- Velsen Gerard Marie Franciscus van 119
Vendoli Domenico 103
Vergely Bertrand 366
Verhoeven Nicolas 182
Verolino Gennaro 133
Verwimp Alphonse 115
Vigil Francisco de Paul 331
- W**aters Vincent Stanislaus 130
Wąsik Lucyna 388
Weber Jean-Julien 71–72
Weber Max 405
Wehr Matthias 78–79
Weigel Gustave A. 164, 167
Węgrzecki Janusz 377
Wilczyński Tomasz 161, 205
Willebrands Johannes 164–165, 164p, 266
Wincenty z Lerynu, św. 322, 323
Wittler Helmut Hermann 78
- Włodkowic Paweł 35
Wojtyła Karol 60–62, 161, 196, 200–201, 235–237, 376
Wolff Elias 386
Wolter (fr. Voltaire) 37
Woźniak Robert 327, 357
Wójcik Walenty 182
Wright John Joseph 199
Wyszyński Stefan 205, 227, 240
- Y**erena y Camarena Manuel Jerónimo 124–125
Young Guilford Clyde 140
- Z**aleski Alexander Mieceslaus 133
Zaplana Bellizza Alfonso 139
Ziadé Ignace 217
Zoa Jean 200
Zygmunt August 37
Zygmunt Luksemburski 34
Zygmunt Stary 37

ABSTRAKT

Marek Gilski

marek.gilski@upjp2.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0003-4588-2038>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (<https://ror.org/0583g9182>)

Damian Wąsek

damian.wasek@upjp2.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0003-1349-1411>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (<https://ror.org/0583g9182>)

Antoni Nadbrzeźny

antoni.nadbrzezny@kul.pl

<https://orcid.org/0000-0003-0973-3625>

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (<https://ror.org/04qyefj88>)

DIGNITATIS HUMANAЕ.

SOBÓR WATYKAŃSKI II O WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Dignitatis humanae. Sobór Watykański II o wolności religijnej to druga książka z serii monografii poświęconych dokumentom Soboru Watykańskiego II. Cała seria ma na celu przedstawienie Soboru z perspektywy przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Opisuje aspekt historyczny doku-

mentów, ich soborową genezę, specyfikę językową, najważniejsze idee teologiczne, ich recepcję i wymiar duszpasterski oraz pojawiające się w tych przestrzeniach inspiracje na przyszłość. Książka poświęcona jest wolności religijnej. Składa się z pięciu rozdziałów i dwóch aneksów. W pierwszej części dokonano krótkiego przeglądu idei wolności religijnej przed Soborem Watykańskim II, a więc przez ponad dwa tysiące lat chrześcijaństwa. Druga część koncentruje się na dyskusjach soborowych. Przedstawia zarówno propozycje przesłane na Sobór przez biskupów, przełożonych zakonnych, uniwersytety i kongregacje Kurii Rzymskiej, jak i prace nad dokumentem w komisjach, jego schematy i opinie wyrażone w auli soborowej. Analiza językowa kluczowych terminów łacińskich pojawiających się w *Dignitatis humanae*, przedstawiona w kolejnej części, pozwala odkryć pojęcia takie jak *coercitio*, *immunis* i *ordo publicus* jako specyficzne dla Deklaracji o wolności religijnej. Czwarta część to szczegółowe i systematyczne omówienie idei teologicznych obecnych na kartach soborowego dokumentu. Ostatnia część monografii poświęcona jest propozycjom na przyszłość. Pierwszy aneks omawia wolność religijną w innych religiach, a drugi przedstawia relację między wolnością a posłuszeństwem zakonnym. *Dignitatis humanae* kieruje uwagę na cztery obszary. Po pierwsze, Deklaracja umożliwiła budowanie przestrzeni dialogu Kościoła ze współczesnym światem, który charakteryzuje się wielokulturowością, pluralizmem religijnym i politycznym oraz postępującą demokratyzacją struktur państwowych. Po drugie, inspirowała i kształtowała poszukiwanie nowych teologicznych odpowiedzi na tradycyjne pytania o naturę prawdy, wolności i innych komponentów ludzkiej godności. Po trzecie, Deklaracja jest współczesnym komentarzem do ewangelicznej wizji struktur kościelnych i wezwaniem, by wyzbyły się one przejawów autorytaryzmu i arogancji, a otoczyły troską każdego człowieka, także tego, który znajduje się na peryferiach chrześcijaństwa lub jest całkowicie poza Kościołem. Po czwarte, tekst ten jest bardzo dobrym wprowadzeniem do właściwego rozumienia, na czym polega państwo neutralne światopoglądowo, które w swojej trosce o dobro wszystkich obywateli powinno uwzględniać także zaspokajanie ich potrzeb religijnych. Pomimo upływu 60 lat od promulgacji *Dignitatis humanae*, Deklaracja nie tylko pozostaje aktualna, ale wciąż czeka na pełną recepcję.

Słowa kluczowe: wolność religijna, Sobór Watykański II, relacja państwo – Kościół, sumienie

ABSTRACT

Marek Gilski

marek.gilski@upjp2.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0003-4588-2038>

Pontifical University of John Paul II in Krakow (<https://ror.org/0583g9182>)

Damian Wąsek

damian.wasek@upjp2.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0003-1349-1411>

Pontifical University of John Paul II in Krakow (<https://ror.org/0583g9182>)

Antoni Nadbrzeźny

antoni.nadbrzezny@kul.pl

<https://orcid.org/0000-0003-0973-3625>

John Paul II Catholic University of Lublin (<https://ror.org/04qyefj88>)

DIGNITATIS HUMANAЕ.

THE SECOND VATICAN COUNCIL ON RELIGIOUS FREEDOM

Dignitatis humanae. The Second Vatican Council on Religious Freedom is the second book in a series of monographs on the documents of the Second Vatican Council. The whole series aims to present the Council from the past, present, and future perspectives. It describes the documents' historical

aspect, their conciliar genesis, their linguistic specificity, their most important theological ideas, their reception and pastoral dimension, and the emerging inspirations for the future in these spaces. The book is devoted to religious freedom. It consists of five chapters and two appendices. The first part briefly overviews the idea of religious freedom before Vatican II, so for more than two thousand years of Christianity. The second part focuses on the Council's discussions. It presents both the proposals sent to the Council by bishops, religious superiors, universities and congregations of the Roman Curia, as well as the work on the document in commissions, its schemas and the opinions expressed in the Council hall. A linguistic analysis of key Latin terms appearing in *Dignitatis humanae*, presented in the next section, makes it possible to discover concepts such as *coercitio*, *immunis*, and *ordo publicus* as specific to the Declaration on religious freedom. The fourth part is a detailed and systematic discussion of the theological ideas present in the pages of the conciliar document. The last part of the analysis is devoted to proposals for the future. The first appendix discusses religious freedom in other religions, and the second appendix presents the relationship between freedom and religious obedience. *Dignitatis humanae* directs attention to four areas. Firstly, the Declaration makes it possible to build a space for dialogue between the Church and the modern world, which is characterised by multiculturalism, religious and political pluralism, and an increasing democratisation of state structures. Secondly, it inspires and models the search for new theological answers to traditional questions about the nature of truth, freedom, and the components of human dignity. Thirdly, the Declaration is a modern commentary on the evangelical vision of ecclesial structures and a call for them to rid themselves of manifestations of authoritarianism and arrogance but to surround every person with care, including those on the periphery of Christianity or who are entirely outside the Church. Fourthly, this text is an excellent introduction to a proper understanding of what a worldview-neutral state consists of, which, in its concern for the well-being of all citizens, should also consider the fulfilment of their religious needs. Despite the passage of 60 years since the promulgation of *Dignitatis humanae*, the Declaration is not only relevant but still awaiting its full reception.

Keywords: religious freedom, Second Vatican Council, relationship between state and church, conscience

TABLE OF CONTENTS

List of abbreviations	8
Introduction	9
Chapter I	
Historical context	17
1. Religious freedom in the biblical tradition	17
2. Religious freedom in Christian antiquity	23
3. Religious freedom in the medieval period	28
4. Religious freedom in modern times	35
5. Religious freedom in the first half of the 20th century	49
Chapter II	
The genesis of the document	65
1. <i>Vota</i> sent to the Council	65
1.1. Local Episcopates	66
1.1.1. Europe	66
1.1.2. Asia	108
1.1.3. Africa	114
1.1.4. North and Central America	120
1.1.5. South America and Oceania	136
1.2. Major superiors of religious orders	141
1.3. Congregations of the Roman Curia	144
1.4. Universities	150
1.5. <i>Vota</i> from Poland	158
2. Work in commissions and discussions on schemas	163
2.1. The Second Session of the Council	173
2.2. The third session of the Council	183
2.3. The fourth session of the Council and the promulgation of the document	206
3. Conclusions	243

Chapter III

Linguistic analysis	245
1. Dignity (<i>dignitas</i>)	245
2. Freedom (<i>libertas</i>)	247
3. Truth (<i>veritas</i>)	252
4. Conscience (<i>conscientia</i>)	254
5. Coercion (<i>coercitio, coercitivus, coerceo, cogo, vis</i>)	255
6. Common good (<i>bonum commune</i>)	258
7. Conclusion	259

Chapter IV

Analysis and evaluation of the declaration	261
1. Introduction (1)	262
2. First part: General principle of religious freedom (2–8)	267
3. Second part: Religious liberty in the light of revelation (9–14)	289
4. Conclusion (15)	313

Chapter V

Reception and perspectives	319
1. <i>Dignitatis humanae</i> as a case study for a hermeneutics of continuity and reform correctly understood	320
2. The dynamic and promising reception of the declaration <i>Dignitatis humanae</i>	335
3. The relationship between freedom of conscience and objective moral law	345
4. Sources of theological reflection on freedom	354
5. Religious freedom and the relationship between state and church	363

Conclusion	381
-------------------	------------

Appendix 1**Religious freedom in Christian traditions, religions and international documents**

(Przemysław Artemiuk)	389
-----------------------	-----

Appendix 2**Freedom in obedience, obedience in freedom: the dignity of the person and the service of authority in the Church**

(Tereza Huspeková CHR)	419
------------------------	-----

Bibliography	429
---------------------	------------

Personal index	453
-----------------------	------------

Abstract / Table of Contents	463
-------------------------------------	------------

Jedną z głównych cech współczesnego człowieka, ale i całych społeczeństw jest dążenie do wolności, w tym do wolności religijnej. Kościół nie tylko podziela te wysiłki, ale interpretuje je w kluczu Ewangelii, wpisując w oficjalne nauczanie. Istotnym krokiem na tej drodze była Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, ogłoszona przez II Sobór Watykański w 1965 roku. Wielu uważa ten tekst za najważniejsze osiągnięcie całego soboru, inni natomiast widzą w nim zerwanie z dotychczasową Tradycją i nieuprawniony teologicznie kompromis między Kościołem a światem. Autorzy tej publikacji w sposób kompleksowy analizują genezę i treść deklaracji oraz mierzą się z problemami, które wyrastają na jej kanwie. W rezultacie, czytelnik otrzymuje monografię, która nie tylko dotyka skomplikowanych losów idei wolności religijnej podczas *Vaticanum II*, ale również pomaga w odpowiedzi na pytanie: Jak dziś rozumieć tę wolność i co z niej może wynikać?



Marek Gilski – teolog i filolog klasyczny, profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. W ramach działalności naukowej porusza głównie tematy związane z II Soborem Watykańskim, mariologią, historią pierwszych soborów. Członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego. Ksiądz archidiecezji krakowskiej.

Damian Wąsek – teolog, profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. W ramach działalności naukowej porusza głównie tematy związane z II Soborem Watykańskim, kierunkami reformy Kościoła oraz dialogiem nauka-wiara. Członek Polskiej Akademii Umiejętności (Komisja Filozofii Nauk), wice-przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce, członek zarządu Polskiego Towarzystwa Teologicznego, współpracownik Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Ksiądz diecezji bielsko-żywieckiej.

Antoni Nadbrzeźny – teolog i filozof, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. W ramach działalności naukowej porusza głównie tematy związane z eklezjologią kontekstualną, mariologią oraz współczesną teologią niderlandzką. Sekretarz Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski, członek Towarzystwa Naukowego KUL, Towarzystwa Teologów Dogmatyków oraz Polskiego Towarzystwa Mariologicznego. Ksiądz archidiecezji lubelskiej.



www.wydawnictwoscripsum.pl



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ISBN 978-83-68252-23-1



9 788368 252231