

MICHAŁ CHABEREK, SANTA PAULA (KALIFORNIA, USA)

NAUCZANIE KOŚCIOŁA O WOLNOŚCI RELIGIJNEJ – ZERWANIE CZY CIĄGŁOŚĆ TRADYCJI?

Problem, który chciałbym rozwinąć w niniejszym artykule naj-precyzyjniej sformułował niemiecki filozof i prawnik prof. Ernst Böckenförde. W książce *Wolność – Państwo – Kościół* pisał on m. in.: „Sprowadzając przedsoborową naukę kościelną [odnośnie do tolerancji religijnej] – niezależnie od jej niuansów w poszczególnych kwestiach – do zasadniczej treści, trzeba powiedzieć, że oznaczała ona wypaczenie prawa naturalnego, za którym to prawem w innych dziedzinach Kościół stanowczo się opowiadał i opowiada”. I w innym miejscu: „Deklaracja [*Dignitatis humanae*], uznając indywidualną wolność religijną i, co za tym idzie, także wolność publicznego kultu, staje w sprzeczności z treścią *Syllabus*a Piusa IX z 1864 roku, jego encykliki *Quanta cura* z 1864 roku i encykliki *Libertas* papieża Leona XIII z 1888 roku. Treść Deklaracji ma się do tych oświadczeń papieskiego Urzędu Nauczycielskiego tak, jak A do nie-A. Dlatego nie do przyjęcia jest tutaj stosowana zwykle interpretacja, głosząca, że Sobór tylko rozwinął głębiej dotychczasową naukę Kościoła. Nauka zawarta we wspomnianych dokumentach została przez Deklarację po prostu zniesiona”.¹

Böckenförde, analizując nauczanie Magisterium o wolności na przestrzeni dwóch ostatnich stuleci, doszedł do wniosku, że nie ma w nim ciągłości, lecz zerwanie pewnego paradygmatu, które dokonało się w czasie II Soboru Watykańskiego za sprawą deklaracji *Dignitatis humanae*. Moim celem jest próba odpowiedzi na pytanie, czy w kwestii nauczania Kościoła o wolności religijnej możliwa jest

¹ E.-W. Böckenförde, *Wolność – Państwo – Kościół*, tłum. P. Kaczorowski, Znak, Kraków 1994, s. 58, 70.

tw. hermeneutyka ciągłości, czy raczej – jak widzi to Böckenförde – mamy tu do czynienia z zerwaniem tradycji?

Rozwój nauczania Kościoła

Okres jednoznacznych potępień

Nieszczęście w historii nauczania o wolności w Kościele polegało na tym, że idea wolności zrodziła się w opozycji do tradycyjnego, chrześcijańskiego porządku społecznego, który oświecenie odziedziczyło po poprzednich epokach, szczególnie średniowieczu. W dobie oświecenia pojęcie wolności zaczęło być wykorzystywane instrumentalnie, jako hasło, które w skrajnych przypadkach usprawiedliwiała najbardziej radykalne działania przeciwko porządkowi publicznemu, włączając krwawe wystąpienia przeciw duchownym i mieniu kościelnemu. Pierwsza wypowiedź Magisterium, poruszająca nasze zagadnienie, pojawiła się w kontekście walk i sporów wielkiej rewolucji we Francji. Papież Pius VI w marcu 1791 r. ogłosił brewe *Quot aliquantum* potępiające Konstytucję Cywilną Kleru i zasady rewolucyjne wolności i równości.² Pośród rozważań na tematy praktycznej polityki i aktualnej sytuacji Kościoła francuskiego brewe zawierało m.in. takie zdania: „To jego [Zgromadzenia Narodowego] uchwałą ogłasza się, iż jest to w prawie ustanowione, że człowiek żyjący w społeczeństwie, powinien cieszyć się wszelkiego

² Współczesny autor, komentując m. in. tę wypowiedź, pisze: „Wręcz trudno sobie dziś wyobrazić (...), że zajęto wtedy głos *ex cathedra* potępiający tezy Deklaracji [z 1789] i ustawiono je w opozycji do prawa boskiego. Chodzi tu głównie o encyklikę *Adeo nota* i list apostolski *Quod aliquantum* Piusa VI z 1791 roku, potępiające francuską Deklarację Praw Człowieka i Obywatela z roku 1789. Tę samą linię wobec aktów normatywnych z zakresu wewnątrzpaństwowej ochrony praw człowieka utrzymywali następcy Piusa VI: Pius VII w liście apostolskim *Post tam diuturnam* (1814), Grzegorz XVI w encyklice *Mirari vos* (1832) i Pius IX w encyklikach *Nostis et nobiscum* (1849) oraz *Quanta cura* (1864)”; K. F. P a p c i a k, *Stolica Apostolska a ONZ wobec praw człowieka w relacjach międzynarodowych*, *Saeculum Christianum* 6(1999) nr 1, s. 189-199.

rodzaju wolnością, co znaczy także, że nie może być niepokojony [*turbari*] odnośnie do religii i w jego gestii leży sądzić, cokolwiek pragnie o jego własnej religii, mówić, pisać, a nawet rozpowszechniać drukiem”.³

Pius VI wyraża w tych słowach ubolewanie nad zasadą przyjętą przez organ sprawujący władzę we Francji (Zgromadzenie Narodowe), że każdy może mieć dowolne przekonania w kwestii religii, co więcej, może te przekonania nie tylko żywić w swoim wnętrzu, ale również rozpowszechniać je drukiem. Jest to oczywiście wypowiedź osadzona w kontekście wydarzeń w rewolucyjnej Francji. Jednak następcy Piusa VI raczej byli skłonni do podtrzymywania jego stanowiska.

Pierwsza „rozwinęta” nauka odrzucająca wolność wyznania i sumienia znajduje się u Piusa IX, który w encyklice *Quanta cura* (1864) sprzeciwił się poglądom naturalistów na temat państwa. Naturaliści bowiem nauczali, że „najlepszy stan społeczeństwa publicznego i postęp społeczny wymaga koniecznie, aby społeczeństwo ludzkie było ustanowione i rządzone bez żadnego odniesienia do religii, jakby wcale nie istniała, albo przynajmniej bez czynienia żadnej różnicy pomiędzy prawdziwą religią a fałszywymi. [Naturaliści] nie wahają się twierdzić wbrew nauce Pisma świętego, Kościoła i świętych Ojców, że najlepszy stan społeczeństwa jest taki, w którym władzy nie przyznaje się obowiązku powstrzymywania ustawowymi karami przeciwników religii katolickiej, jeżeli nie wymaga tego pokój publiczny”.⁴

Z tego wywodzą oni najbardziej zgubną naukę, którą potępił już Grzegorz XVI, „że wolność sumienia i wyznania jest prywatnym prawem każdego człowieka, które należy ogłosić prawem obowiązującym w każdym dobrze urządzonym społeczeństwie, i że obywatelom

³ Tłumaczenie własne na podstawie tekstu w: *Collectio Bullarum, Brevium, Allocutionum, Epistolarumque PP. Pii VI contra constitutionem civilem cleri Gallicani ejusque authores et fautores, etc.* Ex officina Cox et Baylis, Great Queen Street, Lincoln's-Inn-Fields, Londini 1821, s. 24-25.

⁴ P i u s IX, *Quanta cura*, Te Deum, Warszawa 2002, s. 7-8.

przynależy prawo do wszelkiej wolności, której nie godzi się żadnym autorytetem, czy to duchowym czy świeckim ograniczać, i że na mocy tej wolności mogą głośno i publicznie wypowiadać i rozpowszechniać swoje poglądy słowem lub drukiem, albo w jakikolwiek inny sposób”.⁵

W pierwszej z przytoczonych wypowiedzi Pius IX sprzeciwił się zrównaniu prawdziwej i fałszywej religii w społeczeństwie. Ponadto opowiedział się przeciwko pogładowi naturalistów, którzy odrzucali obowiązek powstrzymywania przez państwo przeciwników religii katolickiej karami prawnymi. W drugim zaś, papież opowiedział się przeciwko absolutnej wolności w kwestii wyznawanej religii oraz przeciwko takiej też wolności w głoszeniu swoich poglądów w środkach przekazu. Warto tutaj zauważyć, że papież odrzuca pewne skrajne stanowisko w kwestii wolności religijnej, opowiadając się nie przeciwko wolności w ogóle, lecz przeciwko jej absolutnej formie. W praktyce nie wiadomo jak wiele wolności mieliby otrzymać innowiercy, faktem jest jednak, że Pius IX podtrzymał obowiązek państwa karania wrogów katolicyzmu, nawet gdyby ich działalność nie zagrażała pokojowi publicznemu.

W ślad za tekstem encykliki poszły odrzucone zdania w dołączonym do niej *Sylabusie*. Wolność religijną obejmowały trzy twierdzenia od 77 do 79. Warto tutaj przytoczyć je w całości:

„77. W naszych czasach już nie jest stosowne, aby religia katolicka traktowana była jako jedyna [*unicam*] religia państwowa, z wykluczeniem wszystkich pozostałych wierzeń.

78. Dlatego w niektórych państwach chwalebnie zostało zastrzeżone w prawie, aby osoby tam przebywające miały całkowitą swobodę publicznego sprawowania jakiegokolwiek kultu.

79. Błędem jest twierdzenie, że wolność obywateli w wyborze jakiegokolwiek kultu przyznana wszystkim i pełna swoboda głoszenia i wypowiedzania publicznie

⁵ *Tamże*, s. 8.

jakichkolwiek poglądów sprzyja zepsuciu obyczajów i charakterów, a także rozszerzaniu się szkodliwego indyferentyzmu”.⁶

Metoda prezentacji treści w *Syllabusie* nie ułatwia odczytania właściwego przesłania.⁷ Spróbujmy teraz odtworzyć pozytywną myśl zawartą u Piusa IX. Po pierwsze, jest niemożliwe układanie życia społecznego tak, by nie miało ono żadnych odniesień do religii. To jednak jest jeszcze mało, gdyż religia katolicka powinna być wyróżniona przez władzę publiczną. Ponadto w praktyce życia państwowego władza publiczna powinna powstrzymać karami propagandę przeciwników religii katolickiej. Katolicyzm, jako religia prawdziwa, powinien być uznany za religię państwową. Na wyznawców innych religii powinny zostać nałożone odpowiednie do okoliczności ograniczenia kultu zewnętrznego, gdyż publiczne głoszenie tych kultów sprzyja indyferentyzmowi. Dalej zaś swoboda głoszenia dowolnych poglądów prowadzi do zepsucia charakterów i obyczajów. Warto zwrócić w tym kontekście uwagę na dwie kwestie: po pierwsze, wolność religijna jest tu ponownie związana z możliwością czynienia błędów, wręcz wolność taka musi nieuchronnie prowadzić do wypaczeń moralności. Po drugie, ograniczenia, o których mówi Pius IX dotyczą wyłącznie sfery zewnętrznej. Papież nie wypowiada się jednak w kwestii wolności wyboru wyznania w sumieniu. Wolność tę gwarantuje bowiem fakt, że religii nigdy nie można przyjąć przez przymus. Człowiek wewnętrznie zawsze pozostaje wolny.

Okres pierwszych rozróżnień

Duży wkład w rozwój pojęcia wolności religijnej miał pontyfikat Leona XIII. W encyklice *Immortale Dei* (*O państwie chrześcijańskim*) z 1 listopada 1885 r. papież dał wykład swojego nauczania na temat porządku państwowego, władzy i ustroju. W encyklice znalazły

⁶ T e n ż e, *Syllabus errorum*, Te Deum, Warszawa 2002, s. 31-32.

⁷ Na ten temat zob. F. R. H i t t i n g e r, *Pascendi Dominici Gregis at 100*, *Nova et Vetera English Edition* 4(2006) nr 4, s. 853.

się również pewne uwagi odnośnie do stosunku państwa do religii. Otóż w nauczaniu Leona XIII kult Bogu należy się na mocy prawa naturalnego, co oznacza, że jest tak powszechny jak przynależący ludziom rozum. Społeczność, tak jak i każdy człowiek z osobna, jest winien Bogu kult, i to nie dowolny, lecz taki, jaki sam Bóg nakazał licznymi znakami: „Która zaś jest prawdziwa religia, nie trudno poznać człowiekowi, co się zdrowym i bezstronnym kieruje sądem. Mnogie a w oczy bijące dowody, jak spełnione proroctwa, niezliczone cuda, szybkie nawet wśród nieprzyjaciół (...) rozkrzewianie się wiary, świadectwo krwi męczeńskiej i inne podobne przekonują, że jedynie prawdziwą jest religia, którą sam Jezusa Chrystus ustanowił, a której straż i szerzenie Kościołowi swemu powierzył”.⁸

Należy zauważyć, że papież, uznając, iż państwo powinno wspierać określoną religię, postuluje pośrednio rozpoznanie prawdziwej religii przez władzę państwową. Jeżeli bowiem władza jest niezależna w swoich działaniach, o czym także jest mowa w dokumencie, to wybór kultu należy do niej.

W dalszym ciągu dokumentu znajduje się opis, jak doszło do powstania średniowiecznej cywilizacji europejskiej, o której Leon XIII mówi (nie bez nostalgii) jako o porządku, w którym wymagania Kościoła znajdowały swoje harmonijne rozwiązanie w porządku politycznym. Później jednak (od XVI w.) pojawiła się owa „zgubna żądza nowości”, burząca najpierw porządek w samym chrześcijaństwie, a następnie przechodząca na filozofię i stamtąd na nowy ustrój społeczny, przeczący prawu nie tylko Bożemu, ale i naturalnemu. Ustrój ten, za podstawową przesłankę przyjmuje, „że wszyscy ludzie jak z natury są sobie podobni, tak i w życiu są równi, że każdy tak dalece jest niezawisły, iż żadnej zgoła nie podlega władzy, że wolno mu myśleć o wszystkim co chce i działać jak mu się podoba, a prawo rozkazywania innym nie przysługuje nikomu”.⁹

Wynikiem takiego rozumienia władzy jest to, że rządzi tłum, sam sobie będący „panem i mistrzem”, a państwo nie poczuwa się już

⁸ L e o n XIII, *Immortale Dei*, Te Deum, Warszawa 2001, s. 9-10.

⁹ *Tamże*, s. 17.

do żadnych obowiązków względem Boga i nie wyznaje publicznie żadnej religii. W efekcie zaś wszystkie religie są równouprawnione, z tym jedynie zastrzeżeniem, żeby nie szkodziły porządkowi państwowemu. W końcu: „We wszystkich kwestiach religijnych wypada sąd pozostawić każdemu, i wolno każdemu wyznawać religię jaką chce, albo żadnej (...) Stąd jako następstwa wypływają: niezawisłość sumienia nie znająca żadnego prawa, najdowolniejsze o tym zdania czy czić, czy nie czić Boga, nieograniczona swawola myślenia i wygłaszania myśli”.¹⁰

Całkowita dowolność w kwestii wyznawanej religii prowadzi do opłakanych skutków. Kościół nie ma już posłuchu u ludzi, a nawet jego przyrodzone prawa są łamane. Dopuszcza się rozwody, konfiskuje własność Kościoła i księży, młodzież pozbawia się wychowania religijnego, Państwo Kościelne podlega zaborowi. Jest więc jasne, że „sam rozum potępia takie teorie państwa”.

Później jednak Leon XIII zdaje się nieco łagodzić swoje stanowisko. Pisząc o tym, że Kościół pragnie zgody między obu władzami, to jest kościelną i państwową, papież dopuszcza pluralizm form rządzenia, a także prawdziwą i słuszną wolność oraz, w pewnym sensie, także pluralizm religijny. Odwołam się tu do bardzo ważnego fragmentu encykliki: „W istocie, jakkolwiek Kościół uważa za niedozwolone stawianie różnych wyznań na równi z prawdziwą religią, przez to jeszcze nie potępia postępowania zwierzchników państw, którzy dla dopięcia wielkiego dobra albo dla zapobieżenia złemu, tolerują w praktyce istnienie tych wyznań w państwie. I tego też starannie Kościół przestrzega, żeby nikogo wbrew woli do wiary katolickiej nie zmuszano: ponieważ jak mądrze św. Augustyn wspomina, wierzyć może człowiek tylko dobrowolnie”.¹¹

W tej wypowiedzi Leon XIII dopuszcza w praktyce tolerancję religijną w przypadku, gdy zwalczanie innych wyznań mogłoby prowadzić do większego zła, lub uniemożliwiłoby zrealizowanie jakiegoś większego dobra. Następnie Leon XIII stara się wyjaśnić

¹⁰ *Tamże*, s. 18.

¹¹ *Tamże*, s. 24.

tę ewolucję nauczania przez wyraźne odróżnienie wolności jako samowoli od wolności „prawdziwej i godnej pożądania, która w życiu prywatnym wypiera niewolę błędu i tyranie namiętności, w życiu publicznym mądrze obywatelom przewodniczy i daje im szeroką swobodę działania w sferze dobra”. Taką to wolność Kościół zawsze chwalił i bronił. Przyczynia się ona do pomyślności społeczeństw, służy ukróceniu samowoli książąt wobec ludu, a także zabezpiecza państwo przed obcą przemocą.

Tę, być może, nieco niespójną naukę o wolności religijnej Leon XIII sprecyzował trzy lata później w kolejnym dokumencie – encyklice *Libertas*. Encyklika stanowiła szeroki wykład papieskich poglądów na temat wolności. Znalazło się także sporo miejsca na omówienie wolności religijnej. Punktem wyjścia w tej kwestii jest ponowne stwierdzenie papieża, że wolność religijna jest obecnie postulatem liberalizmu, który głosi, że „każdemu wolno albo wyznawać religię, jaką mu się podoba, albo też nie wyznawać żadnej”. Jednak każdy człowiek jest Bogu winien cnotę religii, jako, że jest Bogu poddany, a bez tej cnoty żadna inna się w człowieku nie rozwinie.¹² Człowiek jest więc zobowiązany wyznawać religię, a o tym, którą, ponownie pouczają go nieomylnie znaki pozostawione przez samego Boga. I dalej czytamy: „Przyznawszy człowiekowi ową wolność, o której mówimy, użyczałoby mu się tej władzy, iżby najświętszy z obowiązków mógł bezkarnie obalać lub porzucać i odwróciwszy się od niezmiennego dobra, mógł się do złego zwrócić, co jak rzekliśmy, nie jest wolnością, ale zepsuciem wolności i ugrzęźłego w grzechu ducha niewolą”.¹³

Jeżeli teraz odniesiemy tę naukę do całego państwa, to wynika z tego, że nie może się ono zwolnić z obowiązku czci wobec Boga, nie może też uznawać wszystkich religii za równe, gdyż to sprowadzałoby się do ateizmu. I dlatego państwo opowiada się za jedną religią, tą oczywiście, „która jedynie prawdziwą jest, a którą bez trudności, zwłaszcza w katolickich państwach można poznać”. Wspieranie

¹² Tenże, *Libertas*, Te Deum, Warszawa 2001, s. 22-23.

¹³ Tamże, s. 23.

religii jest zaś korzystne dla państwa, zarówno dla rządzących, gdyż religia sama ukazuje Boskie źródło władzy, jak i dla rządzonych, skoro przyczynia się do dobrych obyczajów, a te z kolei do budowania wolności.

W odpowiedzi na postulat zwolenników liberalizmu dotyczący wolności sumienia, Leon XIII odpowiada, wprowadzając jasne rozróżnienie dwóch sposobów rozumienia wolności sumienia. Jeśli rozumieć ją tak, „że każdemu wolno według swego zdania czcić Boga, lub Go i nie czcić”, należy ją odrzucić. Można ją jednak i tak rozumieć, „że człowiekowi z poczucia obowiązku wolno być w państwie i bez jakiegokolwiek przeszkody pójść za wolą Boga i rozkazy Jego spełniać. Taka wolność, to prawdziwa wolność i godna synów Bożych, ona najzaciej strzeże osobistej godności człowieka i wyższą jest ponad wszelką przemoc i niesprawiedliwość”.¹⁴

Zwolennicy liberalizmu odrzucają tę właściwą wolność. Tutaj jednak następuje decydujący moment zwrotny w nauczaniu Leona XIII. Ponieważ „prąd umysłów” uniósł już nasz wiek dość daleko i nowe wolności zakorzeniły się w społeczeństwach, Kościół dopuszcza, żeby władza publiczna znosiła (tolerowała) coś przeciwnego prawdzie i sprawiedliwości, po to, aby uniknąć jeszcze większego zła, które mogłoby wyniknąć z walki, lub ocalić jakieś dobro: „Jeżeli prawo ludzkie w takim położeniu może, a nawet i powinno, z powodu wspólnego dobra, i z tego powodu jedynie, znosić cierpliwie [*toleranter*] zło, to przecież nie może i nie powinno tegoż ani uznawać, ani też jako takiego chcieć: zło bowiem samo w sobie, będąc zaprzeczeniem dobrego, sprzeciwia się powszechnemu dobru, które prawodawca, o ile tylko może, chcieć i ochraniać powinien”.¹⁵

Po tym wykładzie następuje jeszcze dopowiedzenie, że tolerancja ma swoje granice i jest wynikiem „politycznej roztropności”, dopuszcza się ją z uwagi na zachodzące okoliczności, nie może być jednak pożądana sama z siebie.

¹⁴ *Tamże*, s. 30.

¹⁵ *Tamże*, s. 31-32.

Stanowisko Leona XIII zdecydowanie przybliży sprawę wolności, gdyż ostatecznie pod określonymi warunkami dopuszcza wolność sumienia i swobodę innych religii. Po raz pierwszy w nauczaniu kościelnym pojawia się jasne rozróżnienie dwóch rodzajów wolności – tej, która jest samowolą, i tej, która jest możliwością właściwego ukierunkowania swojego życia. Jeżeli jednak – jak pisze Leon XIII – „nie można inaczej rozumieć wolności człowieka, jak tylko poddanej Bogu i Jego woli uległej”, a wolę tę można jasno rozpoznać w jedynej prawdziwej religii, którą też rozpoznaje się w sposób pewny na podstawie „znaków”, to ostatecznie wolność sprowadza się do postępowania według praw Kościoła. Zbyt ścisła dedukcja wskazań praktycznych z ogólnych prawd wiary ogranicza w tej wizji pojęcie wolności jedynie do „materii wolnej”, o której pisał papież. Jednak to, jakie kwestie zaliczają się do tej materii ponownie określa Kościół. Można więc powiedzieć, że na etapie nauczania Leona XIII Kościół przeszedł od jednoznacznych potępień wolności religijnej do warunkowej tolerancji. Tolerancja jednak nie oznacza jeszcze wolności.

Kolejnym dokumentem mającym znaczenie z naszego punktu widzenia była encyklika *Mit brennender Sorge* Piusa XI z 14 marca 1937 r. W przeddzień wybuchu wojny papież interweniował w tym dokumencie w sprawie łamania przez reżim hitlerowski postanowień konkordatu z 1933 r. Głównym tematem dokumentu były kwestie związane z funkcjonowaniem szkół wyznaniowych w warunkach nasilających się represji wobec duchowieństwa i całej społeczności katolickiej. Papież oprócz wyjaśnienia kilku kwestii teologicznych, jak np. rozumienie grzechu pierworodnego, znaczenia Starego Testamentu i sposobu objawiania się Boga światu, odrzucał ideę Kościoła narodowego. Jednak pośród rozważań na temat prawa przyrodzonego, a więc praw, które przynależą człowiekowi z natury, Pius XI wypowiedział słowa, przypominające swoim charakterem sformułowania II Soboru Watykańskiego: „Człowiek jako osobowość posiada prawa, dane mu od Boga, które winny być zabezpieczone przeciw jakiegokolwiek zamachowi ze strony zbiorowości...” i dalej: „Człowiek wierzący posiada nieutralne prawo wyznawania swojej wiary i odpowiedniego ujawniania jej. Ustawy, umożliwiające albo

utrudniające wyznawanie i wykonywanie wiary sprzeciwiają się prawu przyrodzonemu”.¹⁶

Z tekstu Piusa XI wynika jednoznacznie, że człowiek ma prawo przyrodzone (naturalne), to jest takie, którego nie może zmienić żadna władza cywilna, do wyznawania swojej wiary. Stanowisko Piusa XII zostało sformułowane w kontekście prześladowań Kościoła katolickiego. Nie wiadomo więc, czy Pius XII przychyliła się do dawniejszej nauki o „trudnej tolerancji” w społeczeństwach, gdzie Kościół ma większe wpływy. Jeżeli jednak tekst wziąć wprost, to wynika z niego wolność osobista wyznawania swojej wiary, nie tylko w porządku wewnętrznym, ale również publicznie.

Ostatnim już znaczącym dokumentem przedsoborowym w omawianej kwestii było przemówienie *Ci riesce* Piusa XII na zjeździe prawników katolickich we Włoszech 6 grudnia 1953 r. W przemówieniu Pius XII wychodzi od konstatacji faktu umiędzynarodowienia życia społecznego, które zachodzi pod wpływem, dobrego w oczach papieża, zjawiska coraz ściślejszych kontaktów między ludźmi. Pojawia się więc zjawisko „wspólnoty międzynarodowej”. Jednym z problemów tej nowej sytuacji jest współistnienie państw katolickich i niekatolickich w jednej, jakby nadrzędnej strukturze. Zasada prawna rządząca taką strukturą byłaby sformułowana w taki sposób, że „na swoim terytorium i w odniesieniu do własnych obywateli każde państwo będzie regulować sprawy religijne i moralne zgodnie z własnymi prawami. Jednakże w odniesieniu do obszaru całej wspólnoty międzynarodowej, obywatelom każdego z państw członkowskich wolno będzie wyrażać swoje przekonania i wypełniać własne praktyki etyczne i religijne, o ile nie naruszają one prawa karnego państwa, na terenie którego obywatele ci przebywają”.¹⁷

W tym kontekście należy postawić pytanie: Czy katolicy mogą się zgodzić na taką zasadę prawną? Zanim Pius XII udzielił pozytywnej odpowiedzi, wprowadza istotne rozróżnienie. Mianowicie, według

¹⁶ P i u s XI, *Mit brennender Sorge*, tłum. S. O k o n i e w s k i, Te Deum, Warszawa 2002, s. 24.

¹⁷ P i u s XII, *Ci riesce*, Te Deum, Warszawa 2004, s. 9-10.

papieża, mamy tu do czynienia z dwoma zagadnieniami. Pierwsze dotyczy prawdy obiektywnej oraz obowiązku sumienia względem tego, co jest obiektywnie prawdziwe i dobre. Drugie wiąże się z praktyczną postawą wspólnoty międzynarodowej w stosunku do suwerennego państwa, a także postawą tego państwa wobec wspólnoty międzynarodowej, w tym, co odnosi się do religii i moralności. Co do pierwszego jest jasne, że „żadna ludzka władza (...) nie może wydać pozytywnego nakazu (...) nauczania lub czynienia tego, co byłoby wbrew religijnej prawdzie lub dobru moralnemu”. W odpowiedzi na drugie zagadnienie Pius XII wychodzi od pytania, czy dla Boga nie byłoby możliwe „z łatwością” zlikwidować błędy religijne i moralne. Skoro jednak sam Bóg tego nie czyni, również i człowiek powinien iść za wskazaniem przypowieści o pszenicy i kąkolu, gdzie dobro i zło istnieją razem aż do skończenia świata: „Bóg nie aprobeuje ich [błędu i grzechu], lecz pozwala im istnieć. A zatem twierdzenie, że błąd religijny i moralny należy tłumić zawsze, kiedy to tylko możliwe, gdyż tolerowanie go byłoby samo w sobie niemoralne, nie jest całkowicie i bezwarunkowo słuszne”.¹⁸ I dalej: „Obowiązek tłumienia błędu moralnego i religijnego nie może być przeto ostatecznym kryterium postępowania, lecz musi być podporządkowany wyższym i bardziej ogólnym normom, które w pewnych okolicznościach pozwalają na tolerowanie błędu, a nawet wydają się wskazywać na tolerancję jako na lepszy sposób uzyskiwania większego dobra”.¹⁹

W tych słowach Pius XII jako pierwszy z papieży *expressis verbis* odrzucił zasadę zwalczania błędu religijnego. Zatem u Piusa XII argumentacja przebiega następująco: błąd jest nie do zaakceptowania, należy odrzucić to, co jest religijnie błędne i moralnie złe. W tej kwestii nauczanie Kościoła jest niezmiennie *de iure* i *de facto*. Jednak przez wzgląd na dobro wspólne (*bonum commune*) będące wyższą racją, Kościół zawsze skłaniał się do postępowania i postępował z tolerancją. Od tego zależy zarówno dobro Kościoła (partykularnego i powszechnego), jak i dobro państwa.

¹⁸ *Tamże*, s. 11.

¹⁹ *Tamże*, s. 12.

Pius XII nie wycofał zatem zasady tolerancji jako sposobu pogodzenia istnienia różnych religii w jednym państwie, czy wspólnocie międzynarodowej. Jednak istotną nowością jego doktryny było wprowadzenie hierarchii porządków. Podczas, gdy Leon XIII przypominał tak istotne dla chrześcijaństwa rozróżnienie władzy świeckiej i duchownej, to Pius XII uzupełnił tę naukę przez przypomnienie istnienia porządku doczesnego i eschatologicznego. Rozwiązanie Piusa XII opierało się na rozróżnieniu prawd absolutnych, z których dopiero drogą adaptacji wynikają konkretne rozwiązania prawa stanowionego. Nie ma między nimi prostej dedukcji, czasami szczegółowe prawa Objawione przez Boga w Piśmie Świętym i tradycji Kościoła muszą znaleźć wyraz w prawie państwowym w postaci norm bardziej ogólnych. Zdaniem B. Sesboüego, Pius XII w porównaniu z Leonem XIII wprowadza dwie nowości, mianowicie, odrzuca państwo wyznaniowe oraz zasadę zwalczania błędu religijnego.²⁰

Kolejny krok w tej materii wykona Jan XXIII już w czasie trwania Soboru, gdy w encyklice *Pacem in terris* (11 kwietnia 1963 r.) postawi sprawę wolności religijnej jako problem, który powinien znaleźć swoje odzwierciedlenie w prawie stanowionym.²¹

Stan nauczania Kościoła w kwestii wolności religijnej w przeddzień II Soboru Watykańskiego

Na końcu naszego omówienia rozwoju doktryny Kościoła wypada sięgnąć do syntezy, której autorem jest John Courtney Murray. Ten amerykański jezuita, jeden z redaktorów soborowego dokumentu *Dignitatis humanae*, przedstawił stanowisko Kościoła katolickiego wobec wolności religijnej, tak jak było ono sformułowane tuż przed

²⁰ Zob. B. S e s b o ü e, *Władza w Kościele. Autorytet, prawda i wolność*, tłum. P. R a k, Wyd. M, Kraków 2003, s. 142.

²¹ „Do praw człowieka zalicza się również możliwość oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiem własnego prawnego sumienia oraz wyznawania religii prywatnie i publicznie”; J a n XXIII, *Pacem in terris*, nr 14, w: M. R a d w a n (red. nauk.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, Rzym-Lublin 1996, s. 361-401.

II Soborem Watykańskim. Według Murraya, choć doktryna o wolności religijnej podlegała stopniowej ewolucji, przed samym Soborem Kościół dysponował spójną, rozwiniętą i jednoznaczną nauką w kwestii wolności religijnej. Murray w książce *The Religious Freedom*²² zestawiał ze sobą dwa punkty widzenia, które określił neutralnymi nazwami – „Pierwsze spojrzenie” i „Drugie spojrzenie”. Pierwsze prezentowało w sposób syntetyczny nauczanie Kościoła, drugie to była propozycja samego Murraya. Zanim przejdę do omówienia deklaracji soborowej zaprezentuję tutaj „Pierwsze spojrzenie” będące podsumowaniem tego wszystkiego, co było nauczane przez Kościół przed soborem.

Murray zaczyna więc od stwierdzenia, że w „Pierwszym” („klasycznym”) ujęciu, problem wolności religijnej jest abstrakcyjny i prosty. Składa się z dwóch wzajemnie zależnych pytań: moralnego, o prawa sumienia, i pytania „konstytucyjnego” – o porządek prawny. W ramach pierwszego pytania wyróżnia się różne stany sumienia. Sumienie prawe (*conscientia recta*) to sumienie uformowane subiektywnie w świetle wyższych norm, ale także przez normy, które są obiektywnie prawdziwe (*conscientia vera*), i to jest sumienie katolickie mające pełnię wolności religijnej, gdyż wolność ta zakorzeniona jest w prawdzie obiektywnej. To jest koncepcja pozytywna. W tym ujęciu wolność religijna jest wymaganiem ludzkiej godności. Takiej wolności religijnej Kościół zawsze bronił w obliczu prześladowań prawdy. Może jednak zachodzić stan sumienia nieprawego (*conscientia exlex*), takiego, które nie rozpoznaje wyższych norm niż jego subiektywne imperatywy, nie ma ani prawości, ani prawdy i nie może domagać się wolności religijnej, ponieważ jest ona zakorzeniona w religijnej prawdzie. Sumienie prawe, lecz nieprawdziwe (*conscientia recta sed non vera*), to przypadek sumienia mylnego, które jednak jest szczere. Takie sumienie słucha norm wyższych, które jednak nie są obiektywnie prawdziwe. Sumienie to gwarantuje wewnętrzną, ale nie zewnętrzną wolność religijną. Wewnętrzna

²² J. C. Murray, *The Problem of Religious Freedom*, Geoffrey Chapman, London-Dublin 1965.

osobista wolność religijna rozciąga się na całą rodzinę, czyli np. na możliwość wychowania dzieci w swojej wierze. Jedni uznają także w tym przypadku możliwość publicznego kultu, inni zaś wykluczają, twierdząc, że publiczny akt kultu jest już szerzeniem go, a władze publiczne nigdy nie mogą pozytywnie autoryzować publicznego istnienia błędu religijnego. Legalnym odniesieniem do błędu może być tylko tolerancja. Z drugiej strony władze nie mają prawa zakłócać wewnętrznej wolności osobistego sumienia, lub wolności rodziny przez narzucanie wyznania lub praktyki jakiegokolwiek religii lub ideologii.

Zagadnienie „konstytucyjne” w tym ujęciu zostaje rozwiązane w ramach rozróżnienia na tezy i hipotezy. Teza stwierdza ideał – troskę o religię, którą prawo stanowione powinno zapewnić samo z siebie i zasadniczo. Hipoteza określa ustępstwa, które muszą być poczynione w konkretnych okolicznościach. Teza zakłada dwa ogólne twierdzenia. Pierwsze, że państwo jest ufundowane nie tylko na prawie naturalnym, lecz także na pozytywnym prawie Boskim, którym także i Kościół został ustanowiony. Zatem państwo ma obowiązek samo z siebie i zasadniczo uznać w prawie stanowionym, że Kościół jest społecznością doskonałą *sui iuris*, i że jest on jedyną religijną społecznością, która ma prawo (*iure divino*) do publicznego istnienia i działania. Skoro na mocy prawa Bożego katolicyzm jest jedyną prawdziwą religią, powinien być, na mocy prawa stanowionego, jedyną religią państwową. Z tego zaś wynika, że żadna inna religia nie może mieć sama z siebie i zasadniczo ustawowego prawa do publicznego istnienia i działania w społeczeństwie. Religia, która nie ma prawa do istnienia *iure divino*, nie może mieć też prawa do istnienia *iure humano*. Dlatego same z siebie i zasadniczo wszystkie fałszywe religie powinny być odstawione poza margines życia publicznego i działań społecznych. Teza ta akceptuje prawną nietolerancję jako logiczną i praktyczną konsekwencję porządku prawa stanowionego (*unica status religio*). Razem te dwa narzędzia (nietolerancja i stosowny porządek prawny) ukazują idealne rozwiązanie zagadnienia „konstytucyjnego”. Rozwiązanie jest wewnętrznie spójne: nadrzędne pryncypium prawne – wyłączne prawa prawdy – zostaje przekształcone w ustawową akceptację jednej religii państwowej. Za

nietolerancją przemawiają dwie racje: po pierwsze, że błąd religijny może w sposób usprawiedliwiony podlegać represjom, gdyż, skoro „błąd nie ma praw”, to nie czyni się szkody przez represje. Nierozumne byłoby oponowanie represjom skierowanym przeciw temu, co nie ma prawa bytu. Po drugie, błąd powinien być represjonowany przez państwo.²³

To wszystko stanowi tezę, czyli określa stan idealny pytania „konstytucyjnego”. Jest to *quaestio iuris*. Pozostaje *quaestio facti*, czyli pytanie o to, jak zaaplikować ideał w praktyce. To pytanie znajduje odpowiedź w hipotezie. Dychotomia tezy i hipotezy odpowiada religijnemu zróżnicowaniu mieszkańców państw. W społeczeństwach katolickich teza stosuje się sama z siebie i zasadniczo (*per se and in principle*). W społeczeństwie niekatolickim hipotezę stosuje się przypadłościowo (*per accidens*), faktycznie. Kościół rezygnuje wtedy ze swojego prawa do ustanowienia w prawie jednej religii z prawną konsekwencją uzasadnionej nietolerancji, jednocześnie jednak nie daje pozytywnej zgody na taką sytuację prawną. Sama z siebie sytuacja taka jest zła, ale może być postrzegana jako mniejsze zło niż szkody, jakie mogłyby wyniknąć z aplikacji tezy. Dlatego taka sytuacja może być tolerowana *per accidens* w praktyce. Nadrzędna zasada mówiąca, że „tylko prawda ma rację bytu” nakazuje nietolerancję kiedy to tylko możliwe, zezwala zaś na tolerancję wtedy, gdy jest ona konieczna. Kryterium politycznym, kiedy zastosować tolerancję a kiedy nietolerancję, jest pokój publiczny. W sytuacji jedności katolickiej, gdy inne wyznania są w zdecydowanej mniejszości, prawna nietolerancja staje się możliwa bez zakłócenia spokoju publicznego i jest właściwie środkiem do niego. Z kolei prawna tolerancja staje

²³ Murray wymienia tutaj cztery powody pojawiające się w nauce ówczesnych teologów, dla których błąd i zło powinny podlegać represjom: 1. błąd i zło są same z siebie przeciwne rozumnej i moralnej naturze człowieka; 2. są same z siebie przeciwne dobru wspólnemu społeczeństwa, które jest ustanowione przez to, co prawdziwe i dobre; 3. są same z siebie szkodliwe wobec praw innych, szczególnie względem ich prawa do bycia chronionymi od zła i błędu oraz nie przeszkadzania im w czynieniu dobra; 4. błąd i zło są skandalem, sposobnością złego działania moralnego i wyparciem się prawdy.

się potrzebna w warunkach religijnego pluralizmu, gdy katolicy są mniejszością. I to jest także środek do pokoju publicznego. Kryterium religijnym jest tutaj dobro Kościoła, które w warunkach narodowej jedności katolickiej jest zapewnione przez nietolerancję, a gdzie indziej przez tolerancję.

Podsumowując ten punkt widzenia, Murray stwierdza, że jego podstawowym założeniem są wyłączne prawa prawdy („fałsz nie ma praw”) i cały system zwłaszcza podział na tezę i hipotezę wynika z tego założenia. Zdaniem Murraya, ten punkt widzenia jest nauczaniem Kościoła i jest on obecny nawet w alokucji Piusa XII *Ci riesce*, w której papież przyjmuje dwa założenia: 1. błąd nie ma prawa bytu; 2. powtarza doktrynę tolerancji, a nie wolności religijnej. Nauczanie to według Murraya jest więc kontynuacją linii Leona XIII i Grzegorza XVI, a ma swoje korzenie w średniowiecznym porządku *christianitas*. Różni się jedynie lepszym rozdzieleniem władzy świeckiej i duchowej, i zabrania świeckiej władzy ingerować w sprawy religijne. Ponadto doktryna ta uznaje, że niektóre rodzaje zewnętrznego przymusu są niezgodne z osobistą wolnością sumienia. Zdaniem Murraya, doktryna katolicka do czasu jego publikacji osiągnęła ostatnią fazę rozwoju za Leona XIII.²⁴

Wkład II Soboru Watykańskiego

Sobór poświęcił interesującemu nas tu problemowi osobny dokument w postaci Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. Pierwotny schemat zatytułowany *De Relationibus Inter Ecclesiam et Statum necnon de Tolerantia Religiosa*, który trafił do Centralnej Komisji Przygotowawczej Soboru miał stanowić część rozdziału dziewiątego konstytucji *De Ecclesia*. Schemat prezentował naukę katolicką w takiej formie, jaką uzyskała ona pod koniec pontyfikatu

²⁴ *Pacem in terris* mówi o godności człowieka, z której wynika prawo do wewnętrznej osobistej wolności religijnej, o której mówi także doktryna wcześniejsza. W pozostałych kwestiach, zdaniem Murraya, Jan XXIII pozostawia naukę nienaruszoną; J. C. Murray, *The Problem of Religious Freedom*, s. 15.

Piusa XII. Jednak po pierwszej sesji soboru ojcowie poprosili o radykalną przebudowę całości projektu *De Ecclesia*. Wczesnym latem 1963 r. Jan XXIII zarządził jednak opracowanie osobnego schematu dokumentu, który miałby traktować o wolności religijnej. Zadanie to zostało powierzone Sekretariatowi do Spraw Jedności Chrześcijan z kard. Augustynem Bea na czele. W efekcie 7 grudnia 1965 r. ojcowie podpisali dokument *Dignitatis humanae*. Już w punkcie pierwszym Deklaracja wskazuje kluczowe założenia, na których opiera się obecna nauka Kościoła. Po pierwsze, wolność wypływa z lepszego rozumienia godności ludzkiej w naszych czasach. Ta „świadomość” współczesnych społeczeństw domaga się ograniczenia także władzy publicznej w taki sposób, aby nie ulegała zbyt niemiłosiernemu uszczupleniu wolność osób i stowarzyszeń. Biorąc pod uwagę te okoliczności, Sobór stara się wyjaśnić zagadnienie wolności religijnej w nawiązaniu do własnej tradycji (gdzie rzeczy nowe zawsze są zgodne ze starymi).²⁵ Dalej następuje ważne stwierdzenie, że Sobór naucza, że jedynie prawdziwa religia istnieje w Kościele katolickim i apostołskim. Każdy zaś człowiek jest zobowiązany do poszukiwania prawdy, a znalazłszy ją do przyjęcia i zachowania jej. Prawda jednak narzuca się sumieniu nie inaczej jak siłą samej prawdy. W końcu, ponieważ wolność religijna zakłada niedopuszczalność przymusu w państwie, dlatego Sobór pozostawia nietkniętą tradycyjną katolicką naukę o moralnym obowiązku ludzi wobec prawdziwej religii i jedynego Kościoła Chrystusowego.

Lawrence E. Brandt²⁶ wyróżnia w nauczaniu dokumentu trzy płaszczyzny: etyczną, polityczną i teologiczną. W odniesieniu do doktryny etycznej Brown zauważa, że fundamentem, na którym opiera się uzasadnienie wolności religijnej w nauce Soboru, jest godność osoby ludzkiej. Jak pisał Murray: „Godność osoby ludzkiej nie stanowi zasady prawnej czy politycznej, lecz jest fundamentem

²⁵ Zob. *Dignitatis humanae*, nr 1.

²⁶ Zob. L. E. Brandt, *John Courtney Murray and Religious Liberty: An American Experience*, Pontificia Universita Lateranense, Roma 1983, s. 317nn.

wszelkich zasad prawnych i politycznych”.²⁷ Człowiek w optyce Soboru postrzegany jest jako podmiot żyjący w społeczeństwie, a więc mający niezbywalne prawa, zarówno pozytywne jak i negatywne. Jest on obrazem Boga, racjonalnym i wolnym moralnie sprawcą swych czynów, przeznaczonym zarówno do dobrego życia na ziemi, jak i nadprzyrodzonego życia w Bogu, pod kierownictwem autorytetu i praw Bożych oraz ludzkich, z których oba prawa są zapośredniczone w osobie przez sumienie. Ludzka wolność opiera się na trzech zasadach:²⁸

1. Osobistej autonomii, w myśl której człowiek poszukujący sensu własnej egzystencji jest poddany wyłącznie prawom rządzącym porządkiem prawdy. Prawda ta jest przyjmowana tylko na podstawie trwałych dowodów, a przyłgnięcie do niej jest osobiste i wolne oraz zachodzi w łączności z innymi ludźmi.

2. Po drugie, nie można w żaden sposób wyłączyć ani zastąpić osobistego sądu i wyboru w życiu moralnym człowieka, ponieważ wartość moralna czynu ma miejsce tylko, gdy jest on dokonany umyślnie i w sposób wolny. Ludzki podmiot nie może być zastąpiony w kwestii działania moralnego z zewnątrz, przez działanie innych zmierzające do wejścia w rolę wewnętrznego dynamizmu inteligencji i wolności.

3. W końcu człowiek potrzebuje wokół siebie przestrzeni nienaruszalności, której to istnienie umożliwia mu dopiero wzięcie odpowiedzialności za własną egzystencję. Owo środowisko wolności staje się nakazem zwłaszcza, gdy chodzi o relację człowieka do Boga, która jest bezpośrednią relacją dwóch osób i dlatego może być budowana tylko w sposób wolny, w odpowiedzi na Boże zaproszenie. Także odpowiedź człowieka jest osobowa niezależnie od tego, czy będzie

²⁷ Zob. J. C. Murray, *Declaration on Religious Freedom: Commentary*, w: *American Participation in the Second Vatican Council*, Sheed and Ward, New York 1967, s. 671.

²⁸ Por. t e n Ź e, *The Declaration on Religious Freedom: A moment in Its Legislative History*, w: t e n Ź e, *Religious Liberty: An End and a Beginning*, Macmillan, New York 1966, s. 39.

ona akceptująca czy odrzucająca. Jest to ten rodzaj odpowiedzialności, którego nie da się dzielić z innymi. Płyynie z tego wniosek, że wtargnięcie w ten rodzaj relacji z zewnątrz oznaczałoby niepowetowaną stratę i zranienie ludzkiej odpowiedzi na Boże wezwanie. Taka „przemoc” chce zastąpić to, czego nie da się zastąpić, oznacza nieliczenie się z osobą.

Powyższe trzy warunki zaistnienia wolności są też fundamentem porządku prawnego. Wymagania władzy mogą być jedynie pochodną wymagań ludzkiej osoby. Jednak samo określenie warunków wolności człowieka nie wystarcza, aby można mówić o wolności religijnej w państwie. Taka wolność jest bowiem prawem, a więc legalną (prawną) relacją zakładającą pewien obowiązek również z drugiej strony. W tym przypadku obowiązkiem państwa jest zaniechanie jakiegokolwiek przymusu. Deklaracja mówi o tym w kilku miejscach: „Władza państwowa więc, której właściwym celem jest dbanie o wspólne dobro doczesne, powinna wprawdzie uznawać i wspierać życie religijne obywateli, ale należy powiedzieć, że przekracza swoje kompetencje, jeżeli rości sobie prawo do kierowania aktami religijnymi lub ich zabrania”.²⁹

„Powinna więc władza państwowa przez sprawiedliwe prawa i inne odpowiednie środki otoczyć skutecznie opieką wolność religijną wszystkich obywateli i stwarzać dobre warunki do rozwoju życia religijnego, aby obywatele naprawdę mogli korzystać z praw religijnych i wypełniać wyznaczone przez religię obowiązki i aby samo społeczeństwo korzystało z dóbr sprawiedliwości i pokoju, które wynikają z wierności ludzi wobec Boga i Jego świętej woli”.³⁰

„Chrześcijanom, tak samo jak wszystkim innym ludziom, przysługuje prawo cywilne do tego, by nie doznawali przeszkód w prowadzeniu swojego życia według sumienia. Istnieje więc zgodność między wolnością Kościoła i ową wolnością religijną, która wszystkim

²⁹ *Dignitatis humanae*, nr 3, 412

³⁰ *Tamże*, nr 6.

ludziom i wspólnotom musi być przyznana jako prawo oraz usankcjonowana w ustroju prawnym”.³¹

Sformułowania te odsyłają do drugiej płaszczyzny w nauczaniu *Dignitatis humanae* – politycznej. Deklaracja przyjmuje nieco inną optykę wolności religijnej niż wcześniejsze dokumenty Kościoła. O ile dotąd mówiono o wolności w kontekście relacji państwo – Kościół, tak teraz istotny jest problem wolności społeczeństwa w państwie. W tej materii Sobór przyjął zasadę wypracowaną w liberalnej tradycji Zachodu „tyle wolności, ile możliwe, ograniczeń tyle, ile konieczne”: „Trzeba strzec obyczaju zachowywania integralnej wolności w społeczeństwie, według którego to obyczaju należy przyznać człowiekowi jak najwięcej wolności, a ograniczać ją tylko wtedy i tylko w takim stopniu, jak jest to konieczne”.³²

Założeniem prawnym dla wolności religijnej jest równość wszystkich obywateli wobec prawa, która z kolei funduje się na przekonaniu, że Bóg stworzył wszystkich ludzi równymi. Ta równość wobec prawa gwarantuje zaś równą wolność dla wszystkich: „Wreszcie władza cywilna winna troszczyć się o to, by nigdy, czy w sposób otwarty, czy ukryty, nie była naruszana z powodów związanych z religią równość obywateli w dziedzinie prawa, należąca przecież do wspólnego dobra społeczności, i żeby wśród obywateli nie miała miejsca dyskryminacja”.³³

Z tego założenia wynika, że Kościół nigdy nie domaga się jakichś szczególnych praw dla siebie, które miałyby go wyróżniać wobec innych wyznań: „Jeśli, zważywszy na szczególne sytuacje narodów, zostaje przyznana jednej wspólnotie religijnej wyjątkowa pozycja cywilna w prawnym ustroju społeczeństwa, konieczne jest, aby jednocześnie było uznawane i respektowane prawo wszystkich obywateli i wspólnot religijnych do wolności w dziedzinie religijnej”.³⁴

³¹ *Tamże*, nr 13.

³² *Tamże*, nr 7.

³³ *Tamże*, nr 6.

³⁴ *Tamże*.

Komentując ten fragment, Murray zauważa, że intencją Soboru jest wskazanie na fakt, iż ustanowienie katolicyzmu religią państwową jest wyłącznie kwestią historyczną nie zaś przedmiotem ani konsekwencją doktryny Kościoła. Intencją Ojców było, zdaniem Murraya, odrzucenie możliwości ustanowienia katolicyzmu wyznaniem państwowym nawet jako czysto historycznego prawa rozwoju danego społeczeństwa.³⁵ W takim ujęciu tezą staje się wolność religijna będąca przedmiotem nauczania doktrynalnego Kościoła. Znika więc zarówno w teorii jak i w praktyce podział na tezy i hipotezy, a nauka katolicka jest spójna w każdym przypadku. Nawet, gdy Kościół domaga się wolności dla siebie nie jest to niczym innym jak ustanowieniem prawdziwej wolności, nie zaś jakiejś formy uprzywilejowania w państwie: „Wolność Kościoła jest podstawową zasadą w stosunkach pomiędzy Kościołem i władzami publicznymi oraz całym porządkiem cywilnym. (...) Kościół domaga się dla siebie wolności, jako autorytet duchowy, ustanowiony przez Chrystusa Pana, obowiązany z Bożego nakazu iść na cały świat i głosić Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. Podobnie domaga się dla siebie Kościół wolności także jako społeczność ludzi, którym przysługuje prawo do życia w społeczeństwie świeckim według nakazów wiary chrześcijańskiej”.³⁶

Z jednej strony zostaje ustanowiona wolność instytucji Kościoła z drugiej zanegowana instytucja państwowej nietolerancji. Kościół jako organizm Bosko-ludzki odkrywa swoją misję transcendentną, do której realizacji potrzebuje wolności w wymiarze społecznym i państwowym. Ta misja nie pociąga jednak konsekwencji prawnych, gdyż należy do innego porządku.

Zagadnienie natury Kościoła i jego wolności odsyła wprost do trzeciego wymiaru nauczania zawartego w Deklaracji, mianowicie do nauki teologicznej. Wolność Kościoła ma swoje źródło w porządku transcendentnym i jest niczym innym jak uczestnictwem w wolności

³⁵ Zob. J. C. Murray, *The Issue of Church and State at Vatican Council II*, *Theological Studies* 27/1966, s. 595.

³⁶ *Dignitatis humanae*, nr 13.

Syna Bożego – Głowy Kościoła. Wolność Kościoła opiera się na objawionym Słowie Bożym zaś wolność osoby ludzkiej na rozumowej prawdzie mówiącej o godności człowieka. Zatem ta pierwsza należy do porządku objawienia, ta druga do prawd z porządku rozumowego. Sobór jednak nie wprowadził tak wyraźnego rozdzielenia w uzasadnieniu ludzkiej i kościelnej wolności. W nr 9 Deklaracji Sobór mówi, że nauka o ludzkiej wolności choć nie została wyrażona wprost, korzeniami tkwi w objawieniu Bożym i dlatego powinna być pieczołowiciej przestrzegana przez chrześcijan. Na poparcie tej tezy Sobór odwołuje się do stale głoszonej nauki Ojców Kościoła mającej swe źródło w przykładzie życia i nauczania samego Chrystusa, który nigdy nikogo do przyjęcia wiary nie przymuszał: „Bóg wzywa ludzi, aby Mu służyli w duchu i prawdzie; wezwanie takie wiąże ich w sumieniu, ale nie zmusza. Zważa On bowiem na godność osoby ludzkiej, przez siebie stworzonej, która powinna kierować się własnym rozeznaniem i korzystać z wolności. W najwyższym stopniu przejawiało się to w Jezusie Chrystusie, w którym Bóg w doskonały sposób ukazał siebie samego i swoje zamierzenia”.³⁷

Sobór przypomina obietnice, które Jezus Chrystus łączył z przyjęciem wiary w Jego przepowiadanie królestwa Bożego, a także kary grożące tym, którzy naukę tę odrzucają. Jednak ewentualna kara została przez Pana odłożona na dzień sądu, a w obecnej kondycji Kościół ma kierować się zasadami przypowieści o pszenicy i kąkolu. Ponadto sam Pan Jezus odrzucił polityczną interpretację swojego posłannictwa na rzecz służby braciom i by oddać życie za zbawienie świata. Jest On Panem delikatnym, sługą, który nie złamie trzciny nadłamanej, ani nie dogasi tłącego się knota. Za Jego przykładem poszli także apostołowie z odwagą występujący w obronie praw Bożych, bardziej słuchający Boga niż ludzi, nigdy jednak nie używający przemocy wobec prawowitej władzy czy ludu. Płynie z tego wniosek, że „Kościół (...) idzie drogą Chrystusa i Apostołów, gdy uznaje i popiera zasadę wolności religijnej jako odpowiadającą godności człowieka i objawieniu Bożemu” (nr 12).

³⁷ *Tamże*, nr 11.

W konsekwencji chrześcijanie są wezwani do kształtowania własnego sumienia do wsłuchiwania się w świętą i pewną naukę Kościoła oraz do świadczenia o wierze nawet do przelania krwi. Temu obowiązki głoszenia Chrystusa przez każdego z jego uczniów towarzyszy jednak zakaz sięgania po środki sprzeciwiające się duchowi ewangelicznemu: „Uczeń ma wobec Chrystusa Nauczyciela ścisły obowiązek coraz pełniejszego z każdym dniem poznawania prawdy od Niego otrzymanej, wiernego jej głoszenia i usilnego bronienia, z wykluczeniem środków sprzecznych z duchem ewangelicznym”.³⁸

Podsumowując naukę Soboru w kwestii wolności religijnej, należy zauważyć przede wszystkim, że Kościół za sprawą omówionej Deklaracji okazuje się jedyną instytucją religijną na świecie rozwijającą zagadnienie wolności w odniesieniu do wszystkich ludzi nie tylko własnych wyznawców. Ponadto katolicyzm okazuje się jedynym wyznaniem świadomym konieczności samoograniczenia w pewnych okolicznościach w imię dobra wspólnego. W końcu przez odkrycie fundamentalnego poziomu wolności ludzkiej zakotwiczonej w godności człowieka jako osoby, Kościół staje się obrońcą wolności wszystkich ludzi nie tylko własnych wyznawców. Po *Dignitatis humanae* wolność religijna weszła do pozytywnej nauki Kościoła, a więc stała się jednym z przejawów świętej Tradycji, którą odnaleźć można w źródłach objawienia i u Ojców. W tym rozumieniu wolność jest zatem przedmiotem także obrony Kościoła wobec pokus władania ludzkimi sumieniami, czy to przez ustroje państwowe, czy inne religie. W odniesieniu do wolności religijnej Kościół katolicki wypracował naukę, która jest w stanie pogodzić z jednej strony demokratyczny i pluralistyczny charakter współczesnych społeczeństw, a z drugiej niezmiennie wymagania prawdy. Jest to więc nauka, która oddaje Bogu, co Boskie, a cesarzowi, co cesarskie, jest nauką, według której nie ma sprzeczności między sprawiedliwym porządkiem władzy a religią. W końcu nauka soborowa odkrywa w człowieku kolejny wymiar jego podobieństwa do Stwórcy, jakim jest powołanie do komunii z Bogiem mającej sens jedynie w wolności.

³⁸ *Tamże*, nr 14.

**„Hermeneutyka ciągłości” jako odpowiedź na pytanie
o wiarygodność nauczania Kościoła**

Zdaniem Böckenfördego, gdzie ewolucja prowadzi od negacji do afirmacji, tam nie można już mówić o ewolucji, lecz zerwaniu ciągłości tradycji. Postawienie takiej tezy w odniesieniu do nauczania o wolności prowadziłyby do kolejnych trudnych pytań o wiarygodność współczesnego nauczania Kościoła w tej kwestii. Jeżeli bowiem mamy do czynienia z zerwaniem, to jaki rodzaj czy stopień pewności przysługuje aktualnej nauce Kościoła w tej materii? Czy można stwierdzić, że Kościół rzeczywiście opowiedział się za takim rozumieniem wolności, jakie obecnie przedstawia, czy był to tylko efekt przystosowania się do zmiennych czasów, element polityki mającej na celu uwspółcześnienie nauczania? Co jest gwarancją autentyczności tej nauki obecnie?

W dalszych analizach Böckenförde dochodzi do rozróżnienia porządku prawnego w państwie i porządku moralnego, obowiązującego każdego człowieka, na podstawie jego sumienia. Błędem nauczania przedsoborowego, zdaniem niemieckiego filozofa, był postulat Kościoła, aby prawdę religijną, dotyczącą wyłączności wiary katolickiej, przenosić na prawny system państwowy. To nieuchronnie prowadziłyby do konfliktu w państwie, a przecież zadaniem prawa jest przede wszystkim pokojowa i sprawiedliwa regulacja stosunków międzyludzkich. Deklaracja Soboru, nie rezygnując z roszczeń co do prawd wiary, zrezygnowała jednak z implikacji polityczno-prawnych i w ten sposób z jednej strony potwierdziła wolność religijną a z drugiej realne wymagania wiary. W tym świetle zupełnie inaczej wygląda kwestia zmiany nauczania – okazuje się bowiem, że Kościół nie zrezygnował ze swojej nauki, lecz raczej z pewnych jej implikacji praktycznych. Taki przynajmniej byłby wniosek z tekstu Böckenfördego. Jednak postawione wyżej pytania pozostają otwarte. Problem domaga się szerszego wyjaśnienia choćby dlatego, że Kościół nieustannie jest oskarżany o potępienie wolności i hołdowanie zasadom absolutyzmu w różnych przejawach życia religijnego,

politycznego czy w moralności.³⁹ Zatem w obliczu ewolucji, która zaszła, istnieje pytanie o sens, rangę i wiarygodność katolickiego nauczania o ludzkiej wolności.

Papież Benedykt XVI odrzucił hermeneutykę zerwania, którą przedstawiłem na przykładzie tekstu niemieckiego filozofa.⁴⁰ Niewątpliwie, aby dostrzec ciągłość w nauczaniu Magisterium w kwestii wolności, należy spojrzeć na zagadnienie wieloaspektowo, uwzględniając zarówno treść dokumentów, kontekst ich ukazania się, to, do kogo były skierowane, ich rangę i szereg innych okoliczności.⁴¹ Metodologię badania tego typu zagadnień przedstawia dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości*.⁴² Dla nas najistotniejszy jest tu rozdział czwarty

³⁹ Zob. np. T. B a r t o ś, K. B i e l a w s k i, *Ścieżki wolności*, Homini, Kraków 2007, s. 100nn.

⁴⁰ W 40. rocznicę zakończenia Soboru, Benedykt XVI wygłosił przemówienie, w którym analizował recepcję Soboru na przestrzeni minionych dziesięcioleci. Pojawiły się więc, zdaniem papieża, dwie hermeneutyki, to jest dwa sposoby interpretacji przemian soborowych: „Z jednej strony – pisał papież – istnieje interpretacja, którą nazwałbym «hermeneutyką nieciągłości i zerwania z przeszłością»; nierzadko zyskiwała ona sympatie środków przekazu, a także części współczesnej teologii. Z drugiej strony istnieje «hermeneutyka reformy», odnowy zachowującego ciągłość jedyne podmiotu – Kościoła, który dał nam Pan; ten podmiot w miarę upływu czasu rośnie i rozwija się, zawsze jednak pozostaje tym samym, jedynym podmiotem – Ludem Bożym w drodze”; *Benedykt XVI w przemówieniu do Kurii Rzymskiej o poprawnej interpretacji II Soboru Watykańskiego*, L’Osservatore Romano, nr 2/2006.

⁴¹ Warto zaznaczyć, że dokumenty Magisterium w kwestii wolności pozostają w łączności ze swoimi poprzednikami. Tak np. Leon XIII w encyklice *Immortale Dei* powołał się na Grzegorza XVI i Piusa IX, w całości potwierdzając ich naukę a następnie wydobywając z niej pozytywną treść. Podobnie II Sobór Watykański sam o sobie orzeka „hermeneutykę ciągłości”, czyli mówi o potwierdzeniu i pogłębieniu dotychczasowego nauczania: „Ten Sobór Watykański zgłębia świętą tradycję i naukę Kościoła, z których wydobywa rzeczy nowe zawsze zgodne ze starymi (...) mówiąc o wolności religijnej, święty Sobór zamierza rozwinąć naukę ostatnich papieży o nienaruszalnych prawach osoby ludzkiej, jak również o prawnym porządku społeczeństwa”; *Dignitatis humanae*, nr 1.

⁴² J. K r ó l i k o w s k i (tłum.), *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości*, Sandomierz, 2000. Dokument miał przygotować od strony teologicznej

omawiający metodę badania zjawisk z przeszłości i sposoby ich oceny w naszych czasach. Dokument wymienia trzy zasady, które powinna brać pod uwagę ocena teologiczna wydarzeń.⁴³ Dla nas najważniejsze znaczenie będzie miała trzecia zasada – zasada zmiany paradygmatu: „Podczas gdy przed oświeceniem istniało coś w rodzaju osmozy między Kościołem i państwem, między wiarą i kulturą, moralnością i prawem, to począwszy od XVIII wieku ta relacja została znacząco zmodyfikowana. W wyniku przejścia społeczeństwa sakralnego do społeczeństwa pluralistycznego lub – jak nastąpiło to w niektórych przypadkach – do społeczeństwa świeckiego zmieniły się wzorce myślenia i działania, a przez to tak zwane «paradygmaty» działania i oceny. Takie przejście oddziałuje bezpośrednio na oceny moralne, chociaż ten wpływ w żaden sposób nie usprawiedliwia relatywistycznej idei zasad moralnych lub samej natury moralności”.⁴⁴

Zasada „zmiany paradygmatu” ma kluczowe znaczenie w kwestii nauczania Kościoła o wolności. O ile do XVIII wieku można mówić o owej jednolitości kultury chrześcijańskiej (choć jej erozja jest już widoczna od czasów reformacji), o tyle w czasach porewolucyjnych – jak mówi dokument – społeczeństwa stają się pluralistyczne lub laiczne. To oznacza, że obowiązują już inne wzorce zachowań społecznych, wolność jest pojmowana coraz bardziej jako możliwość wyboru między różnorodnymi i sprzecznymi filozofiami, sposobami życia, religiami itd. W społeczeństwie chrześcijańskim zakres takich „możliwych wyborów” był węższy, poziom pewności, co do niektórych prawd natury światopoglądowej był wyższy i prawdy te były powszechnie przyjmowane. Wolność prywatna i społeczna była więc przez samą kulturę ukierunkowana ku pewnym wyborom, które skądinąd lepiej odpowiadały powołaniu człowieka w świetle Bożego objawienia. Dlatego to Kościół na początku nie wiedział jak w nowej sytuacji pogodzić dwa fundamentalne wymagania życia społecznego:

i metodologicznej wyznanie win Kościoła, którego dokonał Jan Paweł II 12 III 2000 r.

⁴³ Pierwsza zasada, to „zasada sumienia”, druga to „zasada historyczności”.

⁴⁴ J. K r ó l i k o w s k i (tłum.), *Pamięć i pojednanie*, s. 31.

prawo wolności i obowiązek wierności prawdzie. Jednak przez minione dwa stulecia udało mu się wypracować pewne rozwiązania uniwersalne, odpowiadające wymaganiom współżycia różnych religii w jednym społeczeństwie. Możemy mówić tu o rozwoju doktryny, ale nie o zmianie jej zasad.

Ernst Böckenförde ma rację, pisząc, że trudno mówić o rozwoju, gdy jego efekt końcowy ma się jak A do nie-A. Czy zachodzi to w odniesieniu do wypowiedzi Kościoła o wolności?

W przedstawionych analizach dokumentów papieskich ujawnia się raczej stopniowe, choć konsekwentne, przejście od negacji wolności rozumianej jako samowola do jej afirmacji, gdy jest rozumiana jako autentycznie ludzka własność tkwiąca w naturze człowieka. Wzrost ten jest zgodny z kryteriami autentycznego rozwoju doktryny chrześcijańskiej podanymi najpierw przez Wincentego z Lerynu,⁴⁵ później J.H. Newmana⁴⁶ i Y. Congara.⁴⁷ Tutaj rozważałem jedynie zagadnienie wolności religijnej (pobocznie wolności sumienia). Stopniowy i autentyczny rozwój doktryny widać także w odniesieniu do wolności ujętej w sposób ogólny, jako właściwość ludzkiej natury, a także w odniesieniu do wolności politycznej. W każdym z tych aspektów daje się zauważyć ta sama jednoznacznie ukierunkowana ewolucja stanowiska Kościoła.

Na końcu należy przedstawić jeszcze jedno ważne spostrzeżenie. Otóż perspektywa, w której Böckenförde ujmuje rozwój Magisterium, przyjmuje sprzeczność w wypowiedziach, a nie w ich przedmiocie.

⁴⁵ Św. Wincenty z Lerynu, *Pismo napominające*, r. 23, cyt za: *Liturgia Godzin*, t. 4, Pallotinum, Poznań 1988, s. 283.

⁴⁶ J. H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J.W. Zielińska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1957.

⁴⁷ Zdaniem Congara, jest pięć czynników, które muszą zachodzić jednocześnie, aby można było mówić o prawdziwej reformie w Kościele. Są to: 1. prymat miłości; 2. prymat czynnika duszpasterskiego; 3. trwanie w komunii z całością; 4. cierpliwość; 5. powrót do tradycji – co oznacza, że wszystko, co pojawia się nowego w Kościele, musiało już jakoś w nim istnieć poprzednio; zob. Y. Congara, *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, tłum. A. Ziernicki, Znak, Kraków 2001.

Aby to zrozumieć, należy odwołać się do rozróżnieniem warstwy tekstowej (słownej) i warstwy znaczeniowej danego dokumentu. Za każdym razem, gdy w tekstach dokumentów kościelnych pojawia się określenie „wolność” trzeba określić, jaką rzeczywistość ma to słowo oznaczać, zgodnie z intencją piszącego. Otóż na przestrzeni ostatnich dwóch stuleci zmianie uległa nie tyle nauka Kościoła o wolności, lecz pojęcie wolności, którym posługiwano się w kościelnych dokumentach. Słowo „wolność” po prostu oznaczało coś innego w listach Piusa VI, a coś innego w encyklikach Jana XXIII i dokumentach II Soboru Watykańskiego. Jest faktem, że nie może być mowy o rozwoju, gdy efekt końcowy jest zaprzeczeniem punktu wyjścia. Odnosi się to jednak tylko do warstwy pojęciowej (znaczeniowej) a nie tekstowej (słownej). Jednak w omawianym przypadku sprzeczność nie zachodzi w warstwie znaczeniowej, tylko słownej, co wynika ze zmiany pojęcia wolności. Tam, gdzie dawne dokumenty potępiały wolność, mówiły wtedy o wolności rozumianej jako samowola, bezład, anarchia, rozpusta itd. Gdy o wolności wypowiada się II Sobór Watykański ma na myśli wolność bądź jako naturalną właściwość człowieka, bądź jego powołanie do komunii z Bogiem, bądź też wolny wybór, który jest aspektem wolnej woli. Jednak w każdym z tych znaczeń wolność jest naturalnym dobrem i domaga się jedynie odpowiedniej realizacji. Natomiast, gdy wolność oznacza bezład i samowolę, to jest ona w istocie zaprzeczeniem tamtej wolności i zepsuciem jakiegoś dobra i porządku. Te dwie „wolności” mają się do siebie „jak A do nie-A”.

Michał CHABEREK OP

Słowa kluczowe: wolność, Kościół, państwo, II Sobór Watykański, Pius XII, Leon XIII, religia, sumienie

Keywords: freedom, Church, state, The Second Vatican Council, Pius XII, Leo XIII, religion, conscience

MICHAŁ CHABEREK

**The Teaching of the Catholic Church on Religious Freedom –
Rejection or Continuity of Tradition**

Summary

This paper elaborates upon the Catholic Church's teachings on religious freedom in the period from The French Revolution to The Second Vatican Council. Based on quotations from the original documents, the author presents the evolution of the Church's position that switched from the initial rejection to the final acceptance of the religious freedom over past two centuries. The fact of this dramatic change begs the question about the continuity of tradition and credibility of the contemporary stance of the Church. Based on the document by the International Theological Commission, "Memory and Reconciliation: The Church and the Faults of the Past", as well as the teaching of Pope Benedict XVI, the author demonstrates that – in contrast to some contemporary interpretations – the hermeneutics of continuity is possible regarding Church's teaching on religious freedom.