

GENEZA I ROZWÓJ NAUKI KOŚCIOŁA NA TEMAT WOLNOŚCI RELIGIJNEJ PO REWOLUCJI FRANCUSKIEJ

Tematem niniejszej refleksji jest geneza i rozwój nauczania Kościoła na temat wolności religijnej po rewolucji francuskiej¹ Szczytowym osiągnięciem tego rozwoju jest Deklaracja *Dignitatis humanae*, ogłoszona 7 grudnia 1965 roku, w przeddzień zamknięcia Soboru Watykańskiego II, która stwierdza dobitnie: „Ten Sobór Watykański oświadcza, że osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Wolność ta polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to jednostki, czy też grup społecznych i wszelkiej władzy ludzkiej, i to przynajmniej tak, żeby nikt nie był zmuszany do działania wbrew swemu sumieniu ani nie doznawał przeszkody, gdy działa według swego sumienia – prywatnie czy publicznie, sam albo stowarzyszony z innymi – w należnych granicach. Ponadto Sobór oświadcza, że prawo do wolności religijnej jest w istocie zakorzenione w godności osoby ludzkiej, którą poznajemy przez objawione słowo Boże i przez rozum ludzki. To prawo osoby ludzkiej do wolności religijnej należy tak uwzględnić w prawnym porządku społecznym, by stało się ono prawem państwowym” (nr 2).

Chodzi nam tu o opisanie drogi, jaką Magisterium Kościoła przebyło od czasu rewolucji francuskiej aż do przyjęcia nauki zawartej w cytowanej deklaracji. Zacznę od analizy opinii papieży Piusa VI, Grzegorza XVI i Piusa IX, potępiających liberalne zasady wolności sumienia i wyznania, zawarte w *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela* z roku 1789. Następnie pokażę, jak papieże Leon XIII, Pius XI i Pius XII rozwinęli opinie poprzedników i poszerzyli perspektywę, w jakiej

¹ Szerszym opracowaniem tego tematu jest praca doktorska obroniona w Ateneo Romano de la Santa Cruz przez Basile (Rémi) Valuet OSB., *La liberté religieuse et la tradition catholique. Un cas de développement doctrinal homogène dans le magistère authentique*, t. I: Systématique, t. II: Chronologique, t. III: Alphabétique, Sainte-Madeleine, Le Barroux 1995.

analizują wolność sumienia i wyznania, tworząc w ten sposób podstawy współczesnego rozumienia prawdziwej wolności religijnej. Wreszcie na koniec wyjaśnię, na czym polegała krytyczna akceptacja przez Jana XXIII prawa do wolności religijnej, zawartego w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* z roku 1948 i na czym polega istota deklaracji Soboru Watykańskiego II, który poszedł drogą wyznaczoną przez Jana XXIII, ogłosił powszechne prawo do wolności religijnej i objaśnił je w świetle tradycji Kościoła.

1. Pius VI, Grzegorz XVI i Pius IX potępiają liberalne zasady wolności sumienia i wyznania, zawarte w deklaracji francuskiej z roku 1789

Temat wolności sumienia i religii stał się przedmiotem zainteresowania papieży po ogłoszeniu *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela* (przyjętej przez francuskie Zgromadzenie Narodowe 26 sierpnia roku 1789²), kiedy w oparciu o ten dokument zaczęto stosować totalitarne metody walki z Kościołem. Interesuje nas zwłaszcza artykuł 10 deklaracji: „Nikt nie powinien być niepokoiony z powodu swych przekonań, nawet religijnych, byleby tylko ich objawianie nie zakłócało ustawą zakreślonego porządku publicznego”, oraz artykuł 11: „Wolna wymiana myśli i poglądów jest jednym z najcenniejszych praw człowieka; każdemu obywatelowi zatem wolno przemawiać, pisać i drukować swobodnie z zastrzeżeniem, że za nadużycie tej wolności odpowiadać będzie w wypadkach przewidzianych przez ustawę”

Artykuł 10 deklaracji gwarantuje – jak się wydaje – swobodę w korzystaniu z wolności religijnej w granicach wyznaczonych przez porządek publiczny. Ale zawarte w nim sformułowanie można odczytywać w bardzo różny sposób³. Nie mówi się tam bowiem o tym, że jest to prawo niezbywalne i uprzednie w stosunku do państwa. Dlatego można je interpretować – pozostając w zgodzie z E. Rousseau – jako prawo w ramach państwa. W takim przypadku wolność wyrażania opinii i wolność wypowiedzi na tematy religijne, o której

² Entuzjastyczną analizę dotyczącą genezy i treści deklaracji znajdziemy w: M. Gaucher, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris 1989.

³ Na temat okoliczności powstania deklaracji, por. K. D. Erdmann, *Die Erklärung der Menschenrechte und die Privilegien der Staatsreligion*, w: T. Strohm – H. D. Wendland, *Kirche und moderne Demokratie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973, s. 75-80 [75-124]. Artykuł opublikowano jako pierwszą część książki tego samego autora, zatytułowanej: *Volkssouverenität und Kirche. Studien über das Verhältnis von Staat und Religion in Frankreich vom Zusammentritt der Generalstände bis zum Schisma*, Köln 1949, s. 63-109.

mowa w wymienionych artykułach deklaracji, byłyby wolnością w rozumieniu Umowy Społecznej: wolnością wyboru wiary i wyznania z zastrzeżeniem, że nie dojdzie do przemieszania ani konfrontacji z kultem cywilnym, odgrywającym służebną rolę wobec porządku państwowego⁴ W ten oto sposób konflikt między Państwem i Kościołem został niejako zaplanowany z wyprzedzeniem. Kiedy dla rewolucyjnych twórców Konstytuanty stało się jasne, że Kościół nie może ani nie chce podporządkować się woli ogółu, wyrażonej w odpowiednich ustawach, zastosowali zasady Rousseau i zastąpili religię katolicką (Kościół) nowym kultem: rewolucyjnym kultem bogini Rozumu. Decydującym krokiem, który miał zaprowadzić upragnioną polityczno-religijną jedność, opartą na woli ogółu, była *Konstytucja Cywilna Kleru*, zatwierdzona przez francuskie Zgromadzenie Narodowe 12 lipca 1790 roku. Zgromadzenie chciało w ten sposób zdemokratyzować Kościół i podporządkować go woli ogółu, wyrażonej w postaci rewolucyjnych dekretów.

W breve *Quod aliquantum* z 10 marca 1791 roku, skierowanym do biskupów zasiadających we francuskim Zgromadzeniu Narodowym, Pius VI potępił *Konstytucję Cywilną Kleru* i niczym nie krępowaną wolność w dziedzinie religii⁵ Warto podkreślić, że Papież mówi tam o związku między bezprawną ingerencją w zarządzanie Kościołem a prawem do wolności i równości z deklaracji z roku 1789. Przede wszystkim potępia intencje i główny cel przyświecający Zgromadzeniu uchwalającemu deklarację: „znieść religię katolicką, a wraz z nią obowiązek posłuszeństwa królom”⁶ Potępia również dokument będący wprowadzeniem tych zamysłów w życie: „Z myślą o realizacji tego celu postanawia się zapisać jako prawo (*in jure positum esse*), że człowiek żyjący w społeczeństwie ma nieograniczoną wolność, że nikt nie powinien go niepokoić z powodu wyznawanej religii, i że w tej sferze może myśleć, mówić, pisać i drukować, co mu się podoba; monstrualne prawo wynikające zdaniem Zgromadzenia z naturalnej równości i wolności wszystkich ludzi”⁷

⁴ Por. K. D. Erdmann, art. cyt., s. 117.

⁵ Pius VI, Breve *Quod aliquantum*, w: *Colección de alocuciones consistoriales, encíclicas y demás letras apostólicas*, Madrid 1865, s. 63-153.

⁶ Tamże, s. 75.

⁷ Ten sam fragment w języku łacińskim brzmi: „Eo quippe consilio decernitur, in jure positum esse, ut homo in societate constitutus, omnimoda gaudeat libertate, ut turbari scikicet circa religionem non debeat, in ejusque arbitrio sit de ipsius religionis argumento, quidquid velit, opinari, loque, scribere, ac typis etiam evulgare; quae sane monstra ab illa hominum inter se aequalitate naturaeque libertate derivari, ac emanare declaravit”

Pius VI potępia nieograniczoną wolność w sprawach religii, uznaną przez francuskie Zgromadzenie Narodowe za prawo człowieka żyjącego w społeczeństwie. Papież wyróżnia dwa poziomy tej wolności: nie wolno nikogo niepokoić i każdy może robić, co chce. Jej wewnętrznym kryterium jest to, czego chce człowiek. Pius VI odrzuca również pogląd, że natura daje człowiekowi pozytywne przyzwolenie na robienie tego, co chce, w sprawach religii, i że prawo musi to przyzwolenie odzwierciedlać.

Papież pisze dalej, że pozytywne głoszenie takiej niczym nieskrępowanej wolności w sferze religii (i równości między ludźmi) klóci się z rozumem, najcenniejszym darem, jaki rodzaj ludzki otrzymał od natury: „Czy można wymyśleć coś bardziej nierozumnego niż ustanowienie owej równości i wolności bez udziału rozumu, w który natura zaopatrzyła rodzaj ludzki, by odróżniał się od pozostałych zwierząt?” Klóci się również z prawami i przykazaniami Boga Stwórcy – tymi, które dotyczą posłuszeństwa i powinności człowieka: „Czyż Bóg, stworzywszy człowieka i umieściwszy go pośród rajskich rozkoszy, nie zagroził mu jednocześnie karą śmierci, gdyby zjadł owoc z drzewa poznania dobra i zła, i nie ograniczył tym nakazem jego wolności? A kiedy już był winien nieposłuszeństwa, czyż Bóg nie narzucił mu przykazań przez Mojżesza? I choć dał mu potem swobodę czynienia dobra i zła, nałożył nań nakazy i normy, aby ich przestrzegał dla swojego zbawienia. Gdzież jest ta wolność myślenia i działania, którą dekrety Zgromadzenia uznają za przynależną człowiekowi żyjącemu w społeczeństwie, jako niezmiennie prawo natury? Tak więc zgodnie z normami zawartymi w dekretach należy się sprzeciwiać prawom Stwórcy, dzięki któremu istniejemy i wspaniałomyślności którego zawdzięczamy to, czym jesteśmy i co mamy, bo od Niego wszystko otrzymaliśmy”⁸ I wreszcie, klóci się ze słabością pojedynczego człowieka, albowiem temu ostatniemu potrzebna jest społeczność, w której będzie żył, i władza, której będzie podporządkowany zarówno w życiu cywilnym jak i kościelnym⁹

Pius VI przeciwstawia ogłoszoną przez Zgromadzenie wolność myślenia i działania przykazaniom, które Bóg dał Mojżeszowi. Wydaje się, że do potępionego przez Piusa VI prawa do wolności religijnej przypisana jest idea wolności od obowiązku moralnego, to znaczy idea moralnej autonomii człowieka wobec Boga. Ponieważ chodzi o moralną swobodę działania zewnętrznego w społeczeństwie, prawo to musi

⁸ Tamże, s. 75-76.

⁹ Tamże, s. 75-78.

należać do wolności obywatelskich. Ale Pius VI mówi o wolności obywatelskiej nie w sensie wyłączenia spod zewnętrznego przymusu w stosunkach społecznych, lecz o wolności moralnej wobec władzy państwowej i kościelnej, opartej na wolności moralnej wobec samego Boga: chodzi mu o wolność wobec władzy, o wolność i posłuszeństwo, a nie o przymus stosowany przez państwo w kwestiach religijnych. Papież nie chce, by prawo cywilne uznało tę wolność za swój przedmiot w oderwaniu od normy, jaką jest prawda religijna. Gdyby bowiem tak się stało, prawo to implikowałoby pozytywne przyzwolenie na swobodę opiniowania i działania w sprawach religii. W tym czasie i aż do XX wieku uważano, że ogłoszenie jakiegoś uprawnienia w postaci normy pozytywnej (a tym bardziej w postaci deklaracji praw lub konstytucji) jest potwierdzeniem prawa do moralnej zgody na dokonywanie czynów tym zapisem dopuszczonych. Stąd problem z odróżnieniem przyzwolenia pozytywnego od przyzwolenia negatywnego, zwłaszcza kiedy to ostatnie jest prawem, a nie tylko zwykłym faktem. Dlatego uważano, że to, co błędne i złe, nie ma prawa istnieć, choć może być tolerowane; inaczej mówiąc, państwo, które nie godzi się na czynienie zła, może na nie przyzwolić negatywnie¹⁰ Na przykład Pius XII utrzymywał, że „żadna ludzka władza, żadne państwo czy wspólnota państw, jakkolwiek byłby ich religijny charakter, nie może wydać pozytywnego nakazu, czy też pozytywnego upoważnienia do nauczania lub czynienia tego, co byłoby wbrew religijnej prawdzie lub dobru moralnemu. Taki nakaz czy upoważnienie nie miałyby żadnej mocy obowiązującej, nie działałyby”¹¹

Odnosząc się bezpośrednio do deklaracji francuskiej z roku 1789, Pius VI mówi, że nie wolno głosić, iż człowiek nie ma moralnego obowiązku myślenia (posiadania opinii) ani wykonywania czynności zewnętrznych (mówienia, pisanie, publikowania) o charakterze religijnym, narzuconych przez władzę niezależną od woli człowieka. Nie wolno też głosić, że wolność tego rodzaju wypływa z równości i wolności ludzkiej natury; ani przyznawać praktycznego prawa do wolności cywilnej w kwestiach religijnych, wypływającej z takiej koncepcji moralności – absolutnej wolności od bycia niepokojonym z po-

¹⁰ Por. Basile (Rémi) Valuet, dz. cyt., t. I, s. 342-343.

¹¹ Pius XII, *Przemówienie Ci riesce. Wspólnota międzynarodowa a tolerancja religijna*, 14, w: DP II, 1012. Uwaga: posługuję się tu skrótami odsyłającymi do dokumentów Magisterium Kościoła na temat wolności religijnej: DP I = F. Rodriguez (red.), *Doctrina pontificia. Documentos sociales*, Madrid 1964; DP II = J. L. Gutiérrez (red.), *Doctrina pontificia II. Documentos políticos*, Madrid 1958.

wodu religii, wolności myślenia, mówienia, pisania i publikowania, co się komu podoba. Mówiąc krótko, Pius VI potępia pogląd, iż można zbudować system prawny w oparciu o moralne przyzwolenie na to, by robić co się chce, zwłaszcza w sprawach religii¹².

Grzegorz XVI potępia nieograniczoną wolność sumienia w encyklice *Mirari vos*, z 15 sierpnia 1832 r.¹³ Uznaje liberalizm polityczny za pierwszą przyczynę nieszczęść społecznych, nękających Kościoł w jego czasach. Inną przyczyną jest obrona indyferentyzmu w sferze religii, który Papież definiuje następująco: „indyferentyzm, czyli przewrotna opinia bezbożnych, wszędzie podstępnie rozpowszechniana, że w każdej religii można dostąpić wiecznego zbawienia duszy, jeśli się uczciwie i obyczajnie żyje”¹⁴

Temu indyferentyzmowi, to znaczy rzekomej skuteczności zbawczej innych religii, Papież przeciwstawia naukę katolicką, zgodnie z którą do osiągnięcia zbawienia konieczne jest przestrzeganie w całości i w stanie nienaruszonym zasad wiary katolickiej: „Kiedy bowiem apostoł przestrzega, że «jeden jest Bóg, jedna Wiara, jeden Chrzest» (Ef 4, 5), niechże drżą z bojaźni wszyscy, którzy z jakiegokolwiek religii spodziewają się fałszywie otwartego przystępu do błogosławionej wieczności i niech szczerze rozważą według świadectwa Zbawiciela, że «są przeciw Chrystusowi, bo z Chrystusem nie są, i że rozpraszają nieszczęśliwie, bo z nim nie gromadzą» (Łk 11, 23), dlatego «niezawodnie na wieki zaginą, jeśli katolickiej wiary wyznawać i jej całkowicie i bez naruszenia zachowywać nie będą»”¹⁵

Zaraz potem Papież wygłasza najważniejsze zdanie na temat wolności sumienia: „Ze stęchłego źródła indyferentyzmu wypływa również owo niedorzeczne i błędne mniemanie, albo raczej omamienie, że każdemu powinno się nadać i zapewnić wolność sumienia (*asserendam esse ac vindicandam cuilibet libertatem conscientiae*)”¹⁶

Grzegorz XVI prezentuje dwie opinie odnośnie do poglądu o potrzebie nadania i zapewnienia wszystkim ludziom wolności sumienia. Przede wszystkim mówi, że źródłem tego poglądu jest indyferentyzm religijny (chodzi zwłaszcza o obojętność na doktrynalne treści wiary,

¹² Por. Basile (Rémi) Valuet, dz. cyt., t. I, s. 343-344.

¹³ Grzegorz XVI, Encyklika *Mirari vos arbitramur* (15 sierpnia 1832 r.), w: Acción Católica Española (wyd.), *Colección de encíclicas y documentos pontificios*. t. I, Madrid 1962, s. 3-11.

¹⁴ Tamże, s. 9.

¹⁵ Tamże.

Tamże, s. 10.

będące czym innym niż moralność). Ale daje również do zrozumienia, że mniemanie takie należy odrzucić, ponieważ jest ono samo z siebie absurdalne, błędne i szalone¹⁷

Dlaczego jest błędne i przewrotne? Odpowiedź Grzegorza XVI zawiera się w następującym fragmencie: „Do tego zaraźliwego błędu (*pestilentissimo errori*) wprost doprowadza niewstrzeżliwa i niczym niepohamowana dowolność poglądów (*plena illa, atque inmoderata libertas opinionum*), która wszędzie się szerzy ze szkodą dla władzy duchownej i świeckiej, za sprawą niektórych bezwstydników, którzy odważają się głosić, że z tego powodu religia odnosi jakąś korzyść. Ale czy może być «bardziej nieszczęśliwsza śmierć dla duszy niż wolność błędzenia?» – mawiał św. Augustyn. Kiedy zwolniony zostałby wszelki hamulec, który utrzymywał ludzi na drodze prawdy, wówczas ich zepsuta natura skłonna do złego już na oślep rzuci się za swoim popędem, wówczas – powiedzmy to rzetelnie – otwarta jest «studnia przepaści» (Ap 9, 3), skąd – według objawienia św. Jana – wydobywał się dym, który zaćmił słońce, i szarańcza, która spustoszyła ziemię”¹⁸

Papież pisze, że opinia na temat wolności sumienia jest zgubnym błędem i że liberalna atmosfera jego czasów, to znaczy nieograniczona i niczym niepohamowana dowolność wyrażania takiej opinii, sprzyja upowszechnieniu owego błędu. Pod wpływem tej atmosfery niektórzy posuwają się nawet do stwierdzenia, że z wolności wynikają dla religii wielkie korzyści. Jest oczywiste, że Grzegorz XVI nawiązuje tu do Lamennaisa i jego przyjaciół z „L’Avenir”, którzy występowali przeciwko opiniom takim, jak ta wyrażona w encyklice¹⁹

Zdaniem B. Luciena, Papież utrzymuje w swoim tekście, iż pogląd o wolności sumienia jest zgubny, ponieważ oznacza wolność błędzenia, a ta, jak pisze św. Augustyn, powoduje śmierć duszy. Taki pogląd

¹⁷ Por. B. Lucien, *Gregoire XVI, Pie IX et Vatican II. Études sur la liberté religieuse dans la doctrine catholique, Forts dans la foi*, Tours 1990, s. 16.

¹⁸ *Mirari vos*, 10.

¹⁹ W Memoriale skierowanym do Grzegorza XVI przez redaktorów „L’Avenir” i członków Rady Agencji Generalnej ds. Obrony Wolności Religijnej (3 lutego 1832 r.) jest mowa o tym, że nie ma dla Kościoła innego wyjścia, jak „domagać się rozdziału Kościoła i Państwa (...) Trzeba było poza tym przyjąć w dobrej wierze, że religia katolicka nie jest nie do pogodzenia z wolnością wyznań ani z wolnością nauczania, wolnością prasy, ani z żadną inną formą rządów, i że nawet te różne wolności były we Francji jedyną siłą zdolną do uchronienia Kościoła przed katastrofą podobną do tej, która zgubiła katolicyzm w Anglii. Przyjmijmy, że we Francji zostaje zlikwidowana wolność wyznań – czyli tolerancja cywilna – które z wyznań zostanie zabronione? Oczywiście katolicyzm” Por. M. J. Le Guillou, *La condamnation de Lamennais (dossier)*, Paris 1982, s. 541-592 (cytaty ze s. 562 i 565).

należy – według Papieża – potępić, albowiem wprowadza on zasadę, która jest ważna zawsze, a nie tylko w określonych sytuacjach: tworzy w społeczeństwie stan rzeczy, w którym formalnie panuje swoboda upowszechniania błędu w kwestiach religijnych. Grzegorz XVI mówi o hamulcu mającym utrzymywać ludzi na drodze prawdy. B. Lucien domyśla się – choć Papież nie nazywa tego po imieniu – że takim hamulcem byłaby władza dysponująca środkami przymusu²⁰ Autor próbuje również nadać jednoznaczny sens potępionemu przez Grzegorza XVI wyrażeniu „wolność sumienia” i dochodzi do wniosku, że „chodzi o przeniesioną do sfery religijnej wolność w relacjach z ludźmi od stosowanego przez nich przymusu (...), którą można nazwać «cywilną»”²¹ Oznaczałoby to, że Grzegorz XVI potępia system wolności cywilnej w kwestiach religijnych, ponieważ z formalnego punktu widzenia obejmuje ona wolność błędzenia w tej materii i wyznawania fałszywych religii. Oznaczałoby to, iż Papież, potępiając i odrzucając tę fałszywą zasadę, zaprzecza, jakoby każdy (niezależnie od okoliczności) posiadał wolność sumienia, interpretowaną przez B. Luciena jako wolność cywilną w odniesieniu do spraw religijnych. Papież nie mógłby nie dostrzegać kwestii związanych z godnością człowieka, ale miałby wskazać na coś, co nie jest tej godności wymogiem²²

Jak można by to skomentować? Po pierwsze, Grzegorz XVI uznaje za fakt istnienie związku między indyferentyzmem i mniemaniem, iż wolność sumienia przysługuje wszystkim ludziom. Stąd wniosek, że wolność sumienia, którą ma on na myśli i którą potępia, to wolność wywodząca się z indyferentyzmu. Wolność sumienia, wypływająca z indyferentyzmu, jest wolnością absolutną i nieograniczoną z racji braku kryteriów oraz wewnętrznych i zewnętrznych ograniczeń. Dlatego zgadzam się z tymi, którzy twierdzą, że Grzegorz XVI potępił jedynie absolutną wolność sumienia²³ Sam Papież mówi o tym w swojej późniejszej encyklice *Singulari nos*: „Wyraziliśmy to mocą danego Nam autorytetu w Naszym godnym pamięci liście [*Mirari vos*], który dotyczy zarówno obowiązku poddania się władzy, jak i (...) używanej na wszelki sposób wolności sumienia, która powinna zostać gruntownie potępiona”²⁴

²⁰ Por. B. Lucien, dz. cyt., s. 38.

²¹ Tamże, s. 33.

²² Tamże, s. 119-120.

²³ Por. Basile (Rémi) Valuet, dz. cyt., t. I, s. 351-352.

²⁴ „Catholicam doctrinam, quam memoratis Nostris literis (*Mirari vos*), tum de debita erga potestates subiectione (...), tum demum de damnanda omnimoda conscientiae

Do krytycznych opinii Grzegorza XVI wraca jego następca Pius IX (1846–1878), zwłaszcza w encyklice *Quanta cura*²⁵ i w *Syllabusie*²⁶, opublikowanych razem 8 grudnia 1864 roku. Pius IX potępia w nich wolność sumienia i wyznań – uważa je za konsekwencję naturalizmu politycznego, który z kolei ma swoje źródło w naturalizmie filozoficznym.

Papież wytknął główne błędy swoich czasów we wcześniejszych dokumentach²⁷ Teraz oświadcza, iż trzeba napiętnować „inne niedorzeczne opinie, które wypłynęły z tych samych błędów jakby ze swoich źródeł”²⁸ Te niedorzeczne opinie zasługują na szczególną krytykę, ponieważ ich wyznawcom przyświeca dwojaki cel: z jednej strony uniemożliwić i wyeliminować zbawienny wpływ Kościoła na poszczególnych ludzi, narody i władców, z drugiej – zniszczyć związek i zgodę między władzą kościelną i władzą świecką²⁹

Zaraz potem Papież potępia opinie głoszone przez ludzi stosujących do ludzkiej społeczności „bezbożną, absurdalną zasadę naturalizmu” Opinie otwarcie uznane za złe i błędne dotyczą natury władzy świeckiej. Pierwsza z nich została wyrażona słowami: „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”³⁰

Druga opinia brzmi następująco: „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 kar na tych, co występują przeciwko religii katolickiej, z wyjątkiem sytuacji, w których domaga się tego spokój publiczny”³¹

libertate..., pro auctoritate humilitati Nostrae tradita, definivimus” (Grzegorz XVI, Encyklika *Singulari nos: Enchiridion delle encicliche*, wyd. łacińskie i włoskie, v. 2, 50. s. 56).

²⁵ Pius IX, Encyklika *Quanta cura* (8 grudnia 1864 r.), w: DP II, s. 5-18.

²⁶ Tenże, *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores qui notantur in Encyclicis aliisque letteris Sanctissimi Domini Nostri Pii Papae IX* (8 grudnia 1864 r.), w: DP II, s. 20-38.

²⁷ Pius IX cytuje encyklikę *Qui pluribus* (9 listopada 1846 r.) oraz swoje przemówienia: *Singulari quaddam* (9 grudnia 1854 r.) i *Maxima quidem* (9 stycznia 1862 r.)

²⁸ Pius IX, *Quanta cura* 3, w: DP II, s. 7.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 8.

³¹ Tamże.

Odnosząc się do pierwszej z nich, Pius IX pośrednio przypomina moralne zobowiązanie ludzi i społeczeństw w odniesieniu do prawdziwej religii. Uznając za fałszywą drugą, poucza w domyśle, że do *officium* dobrego rządu należy hamowanie tych, którzy w jego czasach dopuszczali się profanacji religii. Z tych słów krytyki nie da się jednak wyciągnąć wniosku, że władza powinna poskramiać ich zawsze i w każdym przypadku. Chodzi raczej o podejście pozytywne, dopuszczające łagodniejsze traktowanie w zależności od okoliczności.

Ci, którzy zamiast szanować religię katolicką, nastają na jej prawa, są jej wrogami. Ten, kto utrzymuje, że państwo idealne to takie, w którym można w każdej chwili obrazić czy zaatakować Kościół, pod warunkiem, że nie narusza to zakreślonego prawem porządku publicznego, jest godnym potępienia liberałem. Co kryje się pod słowami „porządek publiczny”? Wyrażenie to zostało zapożyczone z potępionego tekstu, nie należy go więc rozumieć w sensie, w jakim może rozumieć go Papież, lecz w tym, w jakim użyto go w owym tekście, to znaczy w artykule 10 deklaracji z 1789 roku: jako ustanowiony prawem porządek publiczny, będący wyrazem woli powszechnej. Myśl liberalna dopuszcza tylko te ograniczenia wolności, które są wymienione w prawie pozytywnym. W liberalnym łańdźie publicznym nie uznaje się kryteriów zewnętrznych, ani naturalnych, ani nadprzyrodzonych. Dlatego liberalny porządek publiczny nie jest tym samym, co sprawiedliwy łańdź publiczny o którym mówi soborowa DWR (nr 2-3).

Zdaniem Piusa IX, niektórzy autorzy, wychodząc od takiego rozumienia władzy politycznej, bronią błędnej teorii o wolności religijnej, którą da się sprowadzić do trzech podstawowych stwierdzeń: „Na podstawie tego całkowicie fałszywego pojęcia (*ex qua omnino falsa [...] idea*) o władzy w społeczeństwie [wspomniani autorzy] nie cofają się przed popieraniem owego błędnego poglądu (*illam opinionem*), że wszechmiar 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 (*omnimodam*), które nie może być ograniczane przez jakąkolwiek władzę, czy to świecką czy to kościelną (*nulla vel ecclesiastica, vel civile auctoritate coarctandam*)”³².

³² Tamże.

Zwraca uwagę fakt, że w tym samym akapicie autor odnosi wszystkie dotychczas wypowiedziane słowa krytyki do jednej idei i zarzuca tym, których potępił, zuchwałość polegającą na podtrzymywaniu *błędnego poglądu* (również w liczbie pojedynczej) napiętnowanego przez Grzegorza XVI, podczas gdy w rzeczywistości potępionych propozycji było kilka. Ten szczegół unaocznia, iż Papież traktuje owe propozycje jako cały system, w ramach którego wszystkie one stają się jasne i zrozumiałe³³ Pius IX chciał nawiązać do krytyki, z którą wystąpił Grzegorz XVI, ale nie powtórzył jej dosłownie, lecz wprowadził kilka uściśleń. Po pierwsze, Grzegorz XVI mówił tylko o wolności sumienia, natomiast Pius IX mówi już o wolności sumienia i wyznania. Potępia wolność we wszystkim, co dotyczy sfery religii, obejmującej zachowania zarówno indywidualne jak i zbiorowe, akty kultu i głoszenie poglądów, w tym także publiczne z wykorzystaniem wszelkich możliwych środków. Po drugie, Grzegorz XVI ograniczał się do potępienia poglądu, iż należy się domagać tej wolności dla każdego człowieka i ją umacniać, ale nie precyzował, czy chodzi o prawo, natomiast Pius IX uściśla, że nie wolno żądać, by była ona wolnym prawem każdego człowieka. Po trzecie, Grzegorz XVI nie wspominał w ogóle o ludzkim prawie pozytywnym, z kolei Pius IX potępia również i to, że wolność sumienia i wyznania znajduje potwierdzenie w ustawodawstwie. Po czwarte, Grzegorz XVI piętnował praktyki polegające na swobodnym propagowaniu błędnych poglądów, natomiast Pius IX mówi otwarcie, że hamulcem dla tych praktyk jest władza kościelna i świecka.

Czy Pius IX potępia tę samą wolność sumienia i wyrażania opinii, którą napiętnował jego poprzednik, czy coś zupełnie innego? Z tekstu encykliki można wywnioskować, że Pius IX chciał potępić tę samą wolność sumienia i opinii, co Grzegorz XVI, ale precyzując ich znaczenie. Grzegorz XVI krytykował wspomniane wolności jako część pewnego systemu, w którym właściwości jednej z wolności warunkują właściwości drugiej. Gdyby zatem potępiona przez niego wolność wyrażania opinii była nieograniczona, nieograniczona byłaby również wolność sumienia, choć Papież nie powiedział tego wprost. Natomiast Pius IX nie ograniczył się do zebrania różnych poglądów i krytycznych uwag na ich temat, zgłoszonych przez poprzedników, lecz ściśle powiązał je ze sobą w pewien całościowy system, którego źródła należy szukać w deklaracji z roku 1789.

³³ Por. Fr. Basile (Rémi) Valuet, dz. cyt., I, s. 362.

To, że Pius IX chciał potępić system liberalny jako całość i że w ramach tego systemu prawo do wolności sumienia i do wolności wyrażania opinii są nierozłączne, nie oznacza, że nie chciał potępić każdego z elementów tego poglądu. A składa się nań kilka propozycji: żądanie wolności sumienia i wyznania jako prawa przynależnego każdemu człowiekowi; konieczność uznania tego żądania w prawodawstwie każdego dobrze urządzonego społeczeństwa; prawo do absolutnej i nieograniczonej swobody wyrażania poglądów. Wszystkie te sądy tworzą jedną całość. Dlatego jeśli Papież potępi wolność głoszenia opinii tylko dlatego, że dotyczy ona wszystkiego i jest nieograniczona, należy przez to rozumieć, że potępi również wolność sumienia i wyznania tylko dlatego, że dotyczy ona wszystkiego i jest nieograniczona. Potępi nie tylko anarchię, czyli absolutny brak jakichkolwiek ograniczeń, lecz także liberalizm, to znaczy wolność ograniczoną jedynie ustanowionymi przez prawo wymogami spokoju publicznego, a więc niewystarczająco ograniczoną wewnątrz (niezależną od tego, jakich poglądów dotyczy) i zewnątrz (nie podlegającą ograniczeniom ze strony władzy kościelnej i publicznej)³⁴

Pius IX potępi taką wolność sumienia i wyznania, która polega na stosowaniu przyrodzonego prawa do myślenia, działania, mówienia, pisania i publikowania wszystko jedno czego w kwestiach dotyczących religii. Jest rzeczą oczywistą, że takie prawo nie może być samo w sobie ograniczane ani przez Kościół, ani przez władze cywilne. Nie ma możliwości wyznaczenia temu prawu granic wewnętrznych ani zewnętrznych. „A ponieważ tam, gdzie przez społeczność obywateli usunięta została religia i odrzucona nauka o Bożym Objawieniu i jego powaga, również i samo autentyczne pojęcie sprawiedliwości i ludzkiego prawa traci na jasności i zanika, a na miejsce prawdziwej sprawiedliwości i słusznego prawa wkracza siła fizyczna. Jest zrozumiałe, dlaczego niektórzy, gardząc najbardziej oczywistymi zasadami zdrowego rozsądku i odrzucając je, ośmielają się donośnym głosem twierdzić, że wola ludu, wyrażona, jak mówią, przez opinię publiczną, bądź w jakikolwiek inny sposób, stanowi najwyższe prawo nie podlegające jakimkolwiek prawu Bożemu czy ludzkiemu. A w odniesieniu do struktury politycznej fakty dokonane przez to samo, że zostały dokonane, nabywają mocy prawa”³⁵

³⁴ Por. tamże, s. 363-366.

Pius IX, *Quanta cura* 4, w: DP II, s. 9.

Tak więc ramy negatywnej oceny wolności sumienia i wyznania, dokonanej przez Piusa IX, wyznacza pozytywizm prawny (także umowa społeczna i deklaracja z roku 1789), zgodnie z którym „wola ludu (...), opinia publiczna, jest prawem najwyższym, niezależnym od prawa Bożego i ludzkiego” Pius IX – podobnie jak Pius VI – nie zajmuje się wolnością sumienia i wyznania, sprowadzoną jedynie do egzekwowania czysto negatywnego prawa cywilnego, to znaczy do braku przymusu działania wbrew sumieniu i do powstrzymania się od stawiania przeszkód w postępowaniu zgodnie z sumieniem. Nie potępia idei przekształcenia w prawo pozytywne wolności obywatelskiej, ujętej w zakazy. Potępia natomiast ogłaszanie i uznawanie za prawo pozytywne przyzwolenia, by człowiek robił co chce w kwestiach sumienia i wyznań³⁶ W każdym razie, tak jak Grzegorz XVI nie precyzował, co rozumie pod hasłem „wolność sumienia”, tak samo Pius IX nie mówi, co rozumie pod pojęciem „wolność sumienia i wyznania”

Razem z *Quanta cura* Pius IX opublikował *Syllabus*, listę osiemdziesięciu błędnych poglądów. Krytyczne uwagi pod ich adresem pokrywają się z krytyką zawartą w encyklice. Wystarczy, jeśli powiemy tutaj, że wspomniany naturalizm polityczny bazuje na naturalizmie filozoficznym, zgodnie z którym – jak napisano w *Syllabusie* – „rozum ludzki, nie biorąc zupełnie pod uwagę Boga, jest jedynym sędzią wyrokującym o dobru i złu, prawdzie i fałszu, sam dla siebie jest prawem i dzięki swym naturalnym siłom jest w stanie zatroszczyć się o dobro poszczególnych ludzi i wszystkich narodów.”³⁷ Stwierdzenie zatem, że sumienie jest wolne, znaczyło, iż nie ma porządku moralnego poza człowiekiem. To jest to, co Leon XIII nazwie później sumieniem bez prawa.

2. Leon XIII, Pius XI i Pius XII wysuwają na pierwszy plan troskę o godność, wolność i fundamentalne prawa osoby ludzkiej

Wraz z pontyfikatem Leona XIII rozpoczyna się w Kościele powolny proces precyzowania, czym są nowoczesne wolności w świetle tradycji. W encyklice *Immortale Dei* (z 1 listopada 1885 r.) Papież przytacza opinie Grzegorza XVI i Piusa IX, piętnujące nowoczesne wolności, ale wprowadza kilka ważnych uściśleń, wychodząc od bardziej wnikliwej i szerszej refleksji na temat wolności³⁸ Przedmiotem

Por. Basile (Rémi) Valuet, dz. cyt., I, s. 367.

³⁷ Pius IX, *Syllabus*, 3, w: DP II, s. 21.

³⁸ *Immortale Dei*, 16-17, w: DP II, s. 209-210.

jego troski jest pozytywne przyzwolenie na swobodę opinii w kwestiach religii, wprowadzone do Konstytucji różnych krajów jako konsekwencja teorii o absolutnej władzy ludu³⁹ Zdaniem Leona XIII, z absolutnej władzy ludu wynika konieczność pozytywnego przyzwolenia na swobodę opinii w kwestiach religijnych. Pozytywne przyzwolenie rodzi z kolei trzy skutki: nie uznającą żadnych praw wolność sumienia, najdowolniejsze opinie o tym, czy trzeba czcić Boga czy nie, oraz niczym nieograniczoną wolność mowy i prasy – źródło rozmaitego zła⁴⁰

Leon XIII nie ogranicza się do przedstawienia nowoczesnej koncepcji prawa, ale próbuje ją obalić wychodząc od chrześcijańskiej hermeneutyki wolności ludzkiej spod znaku tomizmu. Uważa, że wolność udoskonala człowieka, ale podkreśla zarazem, że bierze się ona z naturalnego, pierwotnego powiązania rozumu i woli z prawdą i dobrem. Wszelka zaś prawda i dobro nie zmienia się według upodobania człowieka, ale jest zawsze tym samym, jak nieodmienną jest istota rzeczy. Jeżeli rozum zgadza się na błędne poglądy, jeżeli wola skłania się do tego, co złe, to ani pierwszy, ani druga, nie nabywają przez to doskonałości, ale tracą swoją przyrodzoną godność i popadają w zepsucie. Nie jest zatem rzeczą słuszną publikowanie i przedkładanie ludziom tego, co sprzeciwia się cnocie i prawdzie, a tym bardziej bronienie go przy pomocy regulacji prawnych. Państwo odstępuje od reguł i przepisów prawa przyrodzonego, ilekroć zezwala na taką swobodę zdań i czynów niemoralnych, która sprawia, iż można bezkarnie dusze od prawdy, a serca od cnoty odwozić, Kościół zaś z życia społecznego, praw, wychowania młodzieży i z wpływu na rodzinę wykluczyć⁴¹

Leon XIII przypomina słowa potępienia Grzegorza XVI i jednocześnie uściśla je, wyjaśniając ich nie do końca jasny sens: a) w kwestiach religijnych człowiek nie jest zobligowany do dokonywania konkretnych wyborów, b) każdy ma swobodę dokonywania ocen zgodnie ze swoimi przekonaniem religijnymi, c) każdy podlega jedynie osądowi własnego sumienia; każdy ma pełną swobodę w upowszechnianiu swoich opinii, d) podnoszenie rokoszu przeciw prawowitej władzy jest nieuprawnione⁴². Dwa pierwsze błędy nawiązują do indyferentyzmu, trzeci – do wolności sumienia, czwarty – do wolności opinii i prasy. Autor zamieszcza coś w rodzaju streszczenia nauk potępionych przez

³⁹ Tamże, 10. w: DP II, s. 204-205.

⁴⁰ Tamże, 15, w: DP II, s. 207-208.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, 16, w: DP II, s. 209-210.

Piusa IX i jego poprzedników. Jest wśród nich nauka, która zaprzecza istnieniu obowiązków moralnych jednostki i społeczeństw w kwestiach religijnych, oraz nauki tych, którzy bronią niczym nieograniczonej wolności myśli i słowa⁴³

Leon XIII przypomina dalej, że „Kościół baczy, by nikt przeciw swej woli nie był zmuszany do przyjęcia wiary katolickiej, bo – jak mądrze upomina św. Augustyn: «człowiek nie może wierzyć, jeśli nie ma ku temu woli»”⁴⁴ Ale pisze również, iż „Kościół nie może pochwalić wolności, z której wyradza się pogarda najświętszych ustaw Boskich”⁴⁵, wolności, którą św. Augustyn nazywał „wolnością zatracania”, a św. Piotr – „zasłoną złości” Ta wolność, jako przeciwna rozumowi, stanowi prawdziwą niewolę, bo ten, kto czyni grzech, jest sługą grzechu. Prawdziwa wolność bierze się z prawdy i dobra, i „taką wolność, godziwą i godną człowieka, Kościół przede wszystkim pochwała”⁴⁶ Dlatego „katolicy, ilu ich jest tej wiary godnych, powinni tego chcieć, (...) żeby wolność nie przekraczała miary wskazanej prawem przyrodzonym i Boskim”⁴⁷

Widzimy zatem, że Leon XIII nie ogranicza się do powtórzenia słów potępienia swoich poprzedników pod adresem tzw. wolności nowoczesnych, lecz wpisuje je w ramy szerszej refleksji na temat ludzkiej wolności. Przedstawiając i interpretując owe wolności w tym kontekście, potwierdza to, o czym już mówiliśmy: poprzedni papieże potępiają wolność od obowiązku moralnego, jej głoszenie na drodze pozytywnego przyzwolenia na religijną obojętność oraz nieograniczoną swobodę cywilną w kwestiach religijnych, która z tej obojętności wypływa.

Leon XIII kontynuuje rozważania na temat wolności w ogóle, a nowoczesnych wolności w szczególności, w encyklice *Libertas praestantissimum* z roku 1888⁴⁸. Tym, co nas w tej chwili najbardziej w tej encyklice interesuje, jest określenie zakresu wolności sumienia, potępionej przez poprzedników, i zdefiniowanie prawdziwej wolności sumienia, oznaczające początek właściwej interpretacji przedmiotu tej definicji. Leon XIII nie definiuje natomiast wolności wyznań. Ogranicza się do jej potępienia z powodu samych jej założeń i dlatego, że jest

⁴³ Tamże, 17, w: DP II, s. 210.

⁴⁴ Tamże, 18, w: DP II, s. 211.

⁴⁵ Tamże, 19, w: DP II, s. 211.

⁴⁶ Tamże, 19, w: DP II, s. 212.

⁴⁷ Tamże, 23, w: DP II, s. 211.

⁴⁸ Leon XIII, Encyklika *Libertas praestantissimum* (20 czerwca 1888 r.), w: DP II, s. 225-260.

przeciwna Bogu Stwórcy. Poza tym zgoda na nią byłaby równoznaczna z pozytywnym przyzwoleniem na bezkarną działalność przeciwko religii: „Najprzód przypatrzmy się w pojedynczych jednostkach temu, co tak bardzo przeciwnym jest cnocie religii, mianowicie wolności, jak mówią, wyznania. Opiera się ona niby na tym fundamencie, że każdemu wolno albo wyznawać religię, jaką mu się podoba, albo też nie wyznawać żadnej. Tymczasem, spomiędzy wszystkich obowiązków ludzi ten bez wątpienia jest największym i najświętszym, który nam pobożnie i religijnie czcić Boga nakazuje (...) Przyznawszy więc człowiekowi ową wolność, o której mówimy, użyczałoby mu się tej władzy, iżby najświętszy z obowiązków mógł bezkarnie obalać lub porzucać i aby, odwróciwszy się od niezmiennego dobra, mógł się do złego zwrócić”⁴⁹

Po rozważaniach na temat nadużywania wolności słowa, drukowania i nauczania, Papież przechodzi do wolności sumienia, która już na pierwszy rzut oka jest czymś innym niż wolność wyznania. Wyróżnia dwa sposoby jej rozumienia.

Zacznijmy od przytoczenia krótkiego fragmentu: „Głośno także zachwalają i ową, jak zowią, wolność sumienia: którą, jeśli ją tak rozumieć mamy, iż każdemu wolno według swego zdania czcić Boga, lub Go i nie czcić, zbijają powyżej przytoczone argumenta [przeciwko wolności wyznania]”⁵⁰ Mamy tu do czynienia z pierwszą w papieskim nauczaniu XIX wieku prezentacją potępianej przez papieży definicji wolności sumienia. Jest to broniony przez liberalów pogląd, zgodnie z którym wolność sumienia utożsamiana jest z pojmowaną dosłownie wolnością wyznania, to znaczy wolnością pozwalającą każdemu według jego zdania czcić Boga lub Go nie czcić. Taka wolność pociąga za sobą pozytywne przyzwolenie na dowolność postępowania w kwestiach religijnych. Wykracza poza granice tolerancji, ponieważ nie wprowadza rozróżnienia na dobro i zło. Taka wolność nie jest prawem przyrodzonym: „Z tego zatem, co się powiedziało, wynika, że żadną miarą nie wolno żądać, bronić, użyczać wolności myślenia, pisania, nauczania, również i wolności wyznawania jakich bądź religii, jakby tyłuż praw, nadanych człowiekowi z natury. Gdyby je bowiem prawdziwie natura dała, uwłaczanie panowaniu Boga byłoby prawem, a żadna ustawa nie mogłaby umiarkować wolności ludzkiej”⁵¹

⁴⁹ Tamże, 15, w: DP II, s. 243-244.

⁵⁰ Tamże, 21-22, w: DP II, s. 251-252.

⁵¹ Tamże, 30, w: DP II, s. 258.

Ale Leon XIII dodaje zaraz, że istnieje inna, prawdziwa wolność sumienia, która jest częścią wolności chrześcijańskiej, która chroni godność ludzką i w obronie której Kościół zawsze występował. Oto jego słowa: „Można ją [wolność sumienia] jednakże i w tej myśli pojmować, że człowiekowi z poczucia obowiązku wolno być w państwie i bez jakiegokolwiek przeszkody pójść za wolą Boga i rozkazy Jego spełniać (*nulla re impediēte, in civitate liceat*). Taka wolność – to prawdziwa wolność i godna synów Bożych, ona najzaciej strzeże osobistej godności człowieka (*quae humanae dignitatem personae honestissime tuetur*) i wyższą jest ponad wszelką przemoc i niesprawiedliwość: Kościołowi też była zawsze pożądaną i szczególnie drogą. Tego rodzaju wolności domagali się dla siebie wytrwale Apostołowie, utwierdzili ją pismami Apologeci, uświęcili krwią swoją Męczennicy niezliczonej liczby. I słusznie: wolność ta bowiem chrześcijańska zatwierdza najwyższą i najsprawiedliwszą władzę Boga nad ludźmi i na odwrót: pierwszy i największy obowiązek ludzi względem Boga (...) Przeciwnie, zwolennicy liberalizmu, co Państwu przyznają despotyczną i nieograniczoną władzę, a przy tym głoszą, że w życiu nie trzeba mieć żadnego względu na Boga, nie uznają wcale tej wolności (...)”⁵².

Wolność sumienia, będąca częścią wolności chrześcijańskiej, posiada odpowiadający jej wymiar przyzwolenia w życiu cywilnym. Dlatego należy rozpatrywać ją w sensie nie tylko moralnym, ale także i prawnym. Przedmiotem tego przyzwolenia jest postępowanie zgodne z wolą Bożą i wypełnianie przykazań bez żadnych przeszkód. Oczywiście, Leon XIII porusza się jeszcze w granicach wyznaczonych przez tradycyjną naukę o tolerancji, ale dokonując oceny wolności sumienia we wspomnianym sensie, otwiera drogę do Deklaracji *Dignitatis humanae* Soboru Watykańskiego II.

Papież zwraca uwagę na niektóre nauki zaczerpnięte z tradycji chrześcijańskiej, również przygotowujące drogę do Soboru Watykańskiego II. Pierwsza z nich mówi, że każdy człowiek jest obrazem Boga, to znaczy osobą wolną, odpowiedzialną, obdarzoną godnością; osobą, do której sam Bóg odnosi się z szacunkiem. Ta godność jest korzeniem praw naturalnych, powszechnych, nienaruszalnych i niezbywalnych⁵³ Leon XIII pisze głównie o prawach człowieka w sferze ekonomii.

⁵² Tamże, 21-22, w: DP II, s. 251-252.

⁵³ Leon XIII, *Litterae encyclicae Rerum novarum de conditione opificum*, w: DP I, s. 281-282.

Druga mówi o tym, że prawa łączą się z obowiązkami względem Boga, dlatego człowiek nie może się ich zrzec. Prawo do godziwej zapłaty wiąże się z obowiązkiem godnego życia, a ponieważ trzeba dysponować odpowiednimi środkami, aby się z tego obowiązku wywiązać, nie można z tego prawa zrezygnować⁵⁴. Prawo do świątecznego wypoczynku wiąże się z obowiązkiem składania hołdu Bogu – nie jest to więc prawo, od którego można odstąpić⁵⁵. W każdym przypadku chodzi o prawa bazujące na porządku moralnym: porządku obiektywnym, powszechnym i absolutnym.

Nauka trzecia mówi, że człowiek jest starszy i ważniejszy niż państwo⁵⁶. Zadaniem tego ostatniego jest więc nie eliminowanie, lecz uznawanie, gwarantowanie, chronienie, dostosowywanie i promowanie praw obywateli oraz ułatwianie obywatelom wykonywania ich powinności⁵⁷.

Pius XI jest pierwszym papieżem, który odwołując się do praw osoby robi to w sposób bardziej organiczny i systematyczny. Ramy jego nauczania wyznacza jego dziejowa misja: obrona wolności Kościoła oraz godności, wolności i praw osoby przed estatolatrią i totalitaryzmami (faszyzmem, nazizmem i komunizmem)⁵⁸. Ludzie są z natury istotami społecznymi, ale w relacjach między jednostkami i społeczeństwem priorytet należy się osobie ludzkiej: racją bycia społeczeństwa i wspólnoty politycznej jest zapewnienie każdemu człowiekowi wszechstronnego rozwoju⁵⁹. Determinantą relacji między jednostką i społeczeństwem są wzajemne prawa i obowiązki. Oczywiście, władza publiczna ma prawo wymagać – nawet zmuszać do tego – by obywatele wypełniali swoje obowiązki wobec społeczeństwa, ale również powinna uznawać i szanować prawa, które obywatele posiadają jako osoby⁶⁰. Co więcej, władza publiczna winna nie tylko te prawa uznawać i szanować, ale także je bronić⁶¹.

Pius XI odróżnia stosunek człowieka do obiektywnego porządku moralnego od stosunku człowieka do innych ludzi i do władzy publicznej w społeczeństwie obywatelskim. Odnosząc się do tego

⁵⁴ *Rerum novarum*, 32, w: DP I, s. 284-286.

⁵⁵ Tamże, 30, w: DP I, s. 282.

⁵⁶ Tamże, 6, w: DP I, s. 256.

⁵⁷ Tamże, 23-30, 35, w: DP I, s. 275-282, 290.

⁵⁸ Por. P. Pavan, *Libertá religiosa e publicci poteri*, s. 316-326.

⁵⁹ Pius XI, *Divini Redemptoris*, 29, w: DP II, s. 687.

⁶⁰ Tamże, 30, w: DP II, s. 687-688.

⁶¹ Tamże, 32, w: DP II, s. 689.

pierwszego, Papież potępia mówienie o wolności sumienia „w znaczeniu zbyt często nadużywanego dwuznacznika dla oznaczenia absolutnej niezależności sumienia, rzeczy absurdalnej w duszy przez Boga stworzonej i odkupionej”⁶². Inaczej mówiąc: odrzuca wyrażenie „wolność sumienia”, ponieważ implikuje ono indyferentyzm moralny i religijny. Pius XI pisze za to: „czujemy się szczęśliwi i dumni, prowadząc słuszną walkę o wolność sumienia”, czyli „o prawo dusz do pozyskiwania największego dobra duchowego pod przewodnictwem i pod kształcącą działalnością Kościoła, (...) o prawo tak ukształtowanych dusz do uczynienia uczestnikami skarbów Odkupienia innych dusz przez współpracę przy działalności Apostolatu Hierarchicznego”⁶³

W encyklice *Divini Redemptoris* Pius XI przeciwstawia się bezbożnemu komunizmowi pisząc, że Bóg dał człowiekowi „prawo do dążenia do celu ostatecznego na drodze przez Boga wyznaczonej”⁶⁴. W liście *Firmissimam constantiam*, adresowanym do episkopatu Meksyku, oświadcza: „Przyznać należy, że rozwój życia chrześcijańskiego wymaga, by wesprzeć je środkami zewnętrznymi i fizycznymi; że Kościół jako społeczność ludzka nie może istnieć ani się rozwijać, jeśli nie cieszy się wolnością działania, i że jego dzieci mają prawo do znalezienia w społeczeństwie cywilnym możliwości życia w zgodzie z nakazami sumienia”⁶⁵. W encyklice *Mit brennender Sorge* twierdzi, że „człowiek wierzący posiada niezniszczalne prawo wyznawania swej wiary i praktykowania jej w odpowiedni sposób. Prawa uniemożliwiające lub utrudniające wyznawanie i praktykowanie tej wiary są sprzeczne z prawem naturalnym”⁶⁶. Jak pisze Pietro Pavan, z kontekstu nie wynika, czy Papież ma na myśli chrześcijan, katolików, czy wszystkich, którzy żyją w zgodzie z sumieniem⁶⁷.

Pius XII musiał zmierzyć się nie tylko z totalitaryzmami, ale także z groźbą, a potem wybuchem, drugiej wojny światowej. Tak samo jak w przypadku Leona XIII i Piusa XI, jego nauczanie społeczne koncentruje się wokół dwóch stwierdzeń: o istnieniu powszechnego porządku moralnego oraz o centralnym miejscu, godności i prawach człowieka jako osoby. Te ramy w połączeniu z doświadczeniem totalitaryzmu i pragnieniami ludzi dotkniętych katastrofą, jaką była

⁶² Pius XI, *Non abbiamo bisogno* 50 (29 czerwca 1931 r.), w: DP II, s. 594.

⁶³ Tamże, 49, w: DP II, s. 594.

⁶⁴ Pius XI, *Divini Redemptoris* 27, w: DP II, s. 686.

⁶⁵ *Firmissimam constantiam* 33, w: DP II, s. 33.

⁶⁶ Pius XI, *Mit brennender Sorge* 8, w: DP II, s. 36, 659.

Por. P. Pavan, dz. cyt., s. 322-324.

druga wojna światowa, pozwalają Papieżowi na wykonanie kilku kroków na drodze prowadzącej do doktrynalnego potwierdzenia powszechnego prawa do wolności religijnej: mówi on o centralnym miejscu osoby, przyjęciu koncepcji państwa prawa, wymogu wolności pozwalającej Kościołowi wypełniać jego misję i o potrzebie powstrzymania błędu i zła tylko w przypadku konfliktu z prawem karnym.

Katastrofa, jaką była wojna, sprawia, że ludzie i narody zaczynają myśleć o nowym porządku narodowym i międzynarodowym. Pius XII chce swoim nauczaniem uczestniczyć w budowaniu jego podwalin. Mówi, że „ten nowy porządek (...) ma być wzniesiony na nie dającej się zachwiać i poruszyć skale prawa moralnego, objawionego przez samego Stwórcę za pośrednictwem naturalnego porządku i przez Stwórcę wpisanego w serca ludzi; prawa moralnego, którego zachowanie winno być podkreślane i szerzone przez opinię publiczną wszystkich narodów i wszystkich państw z taką jednomyślnością głosu i siły, żeby nikt nie mógł się odważyć podawać go w wątpliwość albo rozluźniać więzy jego obowiązku”⁶⁸ Papież potwierdza istnienie obiektywnego, transcendentnego i powszechnego porządku moralnego, zgodnie z którym należy regulować wszystkie zasady współżycia. Pomimo zmian społecznych i politycznych „główny cel życia społecznego pozostaje zawsze ten sam, święty i zobowiązujący, pomimo największych przemian i przekształceń; jest nim rozwój wartości osobowych człowieka, będącego obrazem Boga”⁶⁹

Pius XII ma swój wkład w odkrycie, iż centralne miejsce w ramach tego porządku moralnego zajmuje osoba ludzka. Stałym motywem jego nauczania społecznego i politycznego jest centralne miejsce „człowieka jako osoby autonomicznej, będącej podmiotem nienaruszalnych obowiązków i praw; jako korzenia i celu życia społecznego”⁷⁰ Przyступując do pracy nad dokumentami doktrynalnymi i duszpasterskimi, mającymi dać odpowiedź na problemy wojny, Papież oświadcza, że wszyscy ludzie dobrej woli winni współpracować, „by przywrócić osobie ludzkiej godność, jaką Bóg obdarzył ją w zaraniu stworzenia”⁷¹ Zwieńczeniem prac nad tym korpusem doktrynalnym było jego orędzie Bożonarodzeniowe *Benignitas et humanitas* z roku 1942. Pius XII

⁶⁸ Pius XII, Orędzie radiowe *Nell'alba e nella luce* (24 grudzień 1941), 17, w: DP II, s. 832.

⁶⁹ Pius XII, Orędzie radiowe *Con sempre nuova freschezza* (24 grudzień 1942), 16, w: DP II, s. 845.

⁷⁰ Pius XII, Orędzie radiowe *Benignitas et humanitas* (24 grudzień 1944), 20, w: DP II, s. 877.

⁷¹ Pius XII, Orędzie radiowe *Con sempre nuova freschezza*, 35, w: DP II, s. 850.

porusza w nim problem demokracji i przyznaje, że cel jego nauczania pokrywa się z aspiracjami ludzi, którzy – nauczeni nadużyciami totalitarnej tyranii – rozbudzili w sobie nową świadomość osobową i polityczną⁷².

Ideologia i praktyka totalitaryzmu przekształciły ludzi w masę manipulowaną w zależności od celów totalitarnej władzy. Papież uważa, że Święta Bożego Narodzenia są przypomnieniem „dobroci Słowa Wcielonego i godności człowieka”⁷³; godności rozumianej nie tylko w jej aspekcie osobowym, ale także w kontekście życia społecznego. Dlatego kiedy mówi o demokracji, ma na myśli nie „zewnętrzne struktury i ich organizację, uzależnione od konkretnych aspiracji każdego ludu, lecz człowieka jako takiego, który jest czysto pasywnym elementem życia społecznego, dalekim od tego, by stać się tego życia podmiotem, podczas gdy w rzeczywistości jest i powinien być na trwałe jego podmiotem, fundament i celem”⁷⁴

Z centralnym miejscem, jakie zajmuje aspekt moralny i polityczny godności osoby ludzkiej, wiąże się koncepcja Państwa prawa i konstytucyjnej władzy politycznej. Wychodząc od centralnej pozycji człowieka jako osoby uczestniczącej w życiu społecznym i rozwijając ideę „bezpieczeństwa prawnego”, wyrażoną już przez Leona XIII w *Rerum novarum*, Pius XII uznaje i opisuje koncepcję Państwa prawa, Państwa służebnego wobec praw osoby ludzkiej⁷⁵. Mówiąc w wielkanocnym przemówieniu radiowym z roku 1941 o pierwotnym prawie człowieka do używania dóbr materialnych, wyciąga z tego prawa wnioski odnośnie do funkcji, jaką ma spełniać władza: „Chronienie nienaruszalnego zakresu praw osoby ludzkiej i ułatwianie jej spełnienia swoich obowiązków ma być istotnym zadaniem wszelkiej władzy publicznej”⁷⁶

Przyjęcie koncepcji Państwa prawa – to znaczy idei rządu konstytucyjnego, którego władza jest ograniczona ustawą zasadniczą i którego najważniejsza funkcja polega na ochronie praw człowieka i na ułatwianiu człowiekowi wypełniania jego powinności – jest niezbędnym krokiem prowadzącym do pojęcia wolności religijnej jako prawa człowieka, obywatela, osoby i wspólnoty – w ujęciu Deklaracji *Dignitatis humanae* Soboru Watykańskiego II.

⁷² Pius XII, Orędzie radiowe *Benignitas et humanitas*, 7, w: DP II, s. 874.

⁷³ Tamże, 11, w: DP II, s. 874.

⁷⁴ Tamże, 11, w: DP II, s. 874-875.

⁷⁵ Pius XII, Orędzie radiowe *Con sempre nuova freschezza*, 48, w: DP II, s. 852.

Pius XII, Orędzie radiowe *La solennita della Pentecoste*, z okazji pięćdziesiątej rocznicy encykliki *Rerum novarum* Leona XIII, 15, w: DP II, s. 870.

10 grudnia 1948 roku Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych uchwaliło *Powszechną Deklarację Praw Człowieka*. Jej artykuł 18 brzmi: „Każdy człowiek ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii; prawo to obejmuje wolność zmiany religii lub wiary oraz wolność głoszenia swej religii lub wiary, bądź indywidualnie, bądź wspólnie z innymi ludźmi, publicznie lub prywatnie poprzez nauczanie, praktykowanie, uprawianie kultu i praktyk religijnych”

W przemówieniu *Ci riesce* z roku 1953 Pius XII porusza temat prawnych uregulowań kwestii religijnych w ramach wspólnoty międzynarodowej⁷⁷ Papież nie wspomina tam o deklaracji Narodów Zjednoczonych, ale jest rzeczą oczywistą, iż ma ją na uwadze. Aby zrozumieć jego przesłanie, należy pamiętać również o teorii mówiącej o obowiązkach katolickich mężów stanu wobec wiary chrześcijańskiej. Według tej teorii, zasadą zachowania moralnego jest obowiązek odrzucenia błędów i zła przez władzę tam, gdzie to możliwe, i tolerowania ich tylko wtedy, kiedy jest to usprawiedliwione. Inaczej mówiąc, kryterium ich odrzucenia jest istnienie takiej możliwości. Dlatego chrześcijański mąż stanu, który może odrzucić zło, a tego nie czyni, nie wypełnia swoich obowiązków. Pius XII wskazuje jednak, że powinno się mówić nie o możliwości, lecz o konieczności odrzucenia, ale należy stosować tę zasadę w zgodzie z prawem obowiązującym w państwie⁷⁸ Papież odnosi się tu do problemu moralnego, przed którym po zatwierdzeniu deklaracji przez Narody Zjednoczone stanęli katolicy rządzący i prawnicy, dotyczącego ograniczania swobody wierzeń czy praktyk religijnych i moralnych w państwie, które na mocy konstytucji jest Państwem chrześcijańskim lub katolickim. Pius XII zadaje pytanie: czy nieprzeszkadzanie lub tolerowanie jest w takich okolicznościach dozwolone, a więc czy karanie na mocy prawa jest zawsze obowiązkiem? Odpowiadając na to pytanie, Papież przyjmuje za kryterium nie możliwość lecz konieczność odrzucenia błędów i zła, a konkretnie rzecz biorąc – wymogi porządku publicznego: wszystkie państwa winny pozwalać swoim obywatelom na swobodne praktykowanie ich wierzeń religijnych i moralności, o ile nie stanowi

⁷⁷ Pius XII, Przemówienie *Ci riesce*. *Wspólnota międzynarodowa a tolerancja religijna*, na V Międzynarodowym Kongresie Związku Prawników Włoskich (6 grudnia 1953 r.), w: DP II, s. 1006-1016.

⁷⁸ Tamże, 11, w: DP II, s. 1011.

ono naruszenia porządku prawnego⁷⁹ Stanowczo jednak broni tezy, że prawo do prawdy jest czymś obiektywnym i neguje prawo do błędu: „to, co jest niezgodne z prawdą lub normą moralną, obiektywnie nie ma prawa istnieć, być rozpowszechniane, ani powoływane do życia”⁸⁰

3. Kościół uznaje wolność religijną, opartą na godności osoby

Uznanie przez Kościół wolności religijnej dokonuje się w dwóch etapach. Pierwszym jest encyklika *Pacem in terris* Jana XXIII; drugim – Sobór Watykański II i jego Deklaracja *Dignitatis humanae*.

a) *Jan XXIII uznaje treść Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z roku 1948 i zalicza do tych praw wolność religijną.*

Krokiem do przodu o historycznym znaczeniu była ogłoszona 11 kwietnia 1963 roku encyklika Jana XXIII *Pacem in terris*, która uznaje treść *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka Narodów Zjednoczonych z roku 1948*⁸¹ i zalicza do tych praw wolność religijną: „Do praw człowieka zalicza się również możliwość oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiem własnego prawnego sumienia oraz wyznawania religii prywatnie i publicznie”⁸². Jan XXIII czyni z prawnego sumienia fundament prawa do wolności religijnej. Zrywa tym samym z tradycyjną linią, zgodnie z którą oficjalnie, czy też półoficjalnie, tylko wierzący (albo katolicy) mieli prawo do wolności w kwestiach religijnych, bo tylko oni są wyznawcami prawdziwej religii. Zamiast mówić o prawdziwej religii, Jan XXIII mówi o prawości sumienia. Należy zatem przyjąć, że prawo do wolności religijnej przysługuje wszystkim, którzy mają prawe sumienie.

b) *Uznanie przez Kościół wolności religijnej znajduje najpełniejszy wyraz w DWR Soboru Watykańskiego II.*

Deklaracja jest już dojrzałym owocem nauczania Kościoła na temat wolności religijnej⁸³ Ograniczę się tutaj do skomentowania najważniej-

⁷⁹ Tamże, 16, w: DP II, s. 1012-1013. Por. J. Courtney Murray, *Vers une intelligence du développement de la doctrine de l'Église sur la liberté religieuse*, w: Hamer – Congar, *Vatican II. La liberté religieuse*. Paris 1966, s. 143.

⁸⁰ Pius XII, *Ci riesce...*, 17, w: DP II, s. 1013.

Jan XXIII, *Pacem in terris*, 103-105.

⁸² Tamże, 14.

⁸³ Por. C. Corral Salvador, „*Declaración sobre la libertad religiosa. Introducción*”, w: *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid 2000, s. 981-987; Ph.-I. André Vincent, *La liberté religieuse, droit fondamental*, Tequil, Paris 1976; G. De

szych elementów (podmiot, natura, przedmiot i fundament) prawa do wolności społecznej i cywilnej w sprawach religijnych, w oparciu o tekst DWR 2, cytowany na początku niniejszego artykułu⁸⁴

A. *Podmiot prawa do wolności religijnej* – Podmiotami prawa do wolności religijnej są wszyscy ludzie jako osoby, niezależnie od tego, czy są wierzącymi, czy nie. Prawo to przysługuje nawet tym, którzy nie wypełniają obowiązku szukania prawdy i trwania przy niej, korzystanie zaś z tego prawa nie może napotykać przeszkód, jeśli tylko zachowywany jest sprawiedliwy ład publiczny. Kiedy ojcowie soborowi mówią o przestrzeni, w jakiej można z tego prawa korzystać, posługują się wyrażeniem *in re religiosa*, „w sprawach religijnych” Ateista ma negatywny stosunek do religii, ale i takie podejście należy do sfery spraw religijnych. Deklaracja mówi również, że podmiotami prawa do wolności religijnej są też osoby prawne, to znaczy wspólnoty religijne posiadające osobowość prawną: „Wolność, czyli niepodleganie przymusowi w sprawach religijnych, która przysługuje poszczególnym osobom ludzkim, trzeba przyznać im również wtedy, gdy działają wspólnie, bo wspólnot religijnych domaga się społeczna natura tak człowieka, jak i samej religii” (DWR 4). Prawo do wolności religijnej oznacza, że wspólnotom nie wolno siłą przeszkadzać w organizowaniu życia zgodnie z ich własnymi normami w takich dziedzinach jak kult, nauczanie członków, tworzenie instytucji do realizacji tych celów, kształcenie, mianowanie i przenoszenie kapłanów. Po trzecie wreszcie, podmiotem tego prawa są rodziny, w których organizowanie życia religijnego zależy zwykle od rodziców. Tym ostatnim przysługuje również prawo do rozstrzygania, jakie nauczanie religijne ma być udzielane ich dzieciom, a więc do wybierania szkół lub innych środków wychowania. Władza cywilna jest zobowiązana do uznawania i szanowania tego prawa i nie powinna nakładać na rodziców za tę wolność wyboru niesprawiedliwych ciężarów⁸⁵

Brogie, *Le droit naturel à la liberté religieuse*, Beauchesne, Paris 1964; R. Coste, *Théologie de la liberté religieuse*, Duculot, Gembloux 1969; J. Hamer – Y. M. Congar (red.), dz. cyt.: P. Pavan, *La libertà religiosa. Dichiarazione: „Dignitatis humanae”* Queriniana, Brescia 1967; J. Courtney Murray, „*La déclaration sur la liberté religieuse*”, *Nouvelle Revue Théologique* 88 (1966), 41-67; Tenze (red.), *Religious Liberty. An End and a Beginning*, MacMillan, New York 1966. Na temat wkładu tego autora w prace soborowe por. D. Gonnet, *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray*, Cerf., Paris 1994.

⁸⁴ Por. P. Pavan, „*Le droit à la liberté religieuse en ses éléments essentiels*” w: Hamer – Congar (red.), dz. cyt., s. 149-203.

⁸⁵ Por. DWR 5.

B. *Natura: prawo przyrodzone, które winno być uwzględnione w prawie cywilnym* – W ostatniej fazie debaty ojcowie soborowi prawie jednomyślnie wyrazili przekonanie, że prawo do wolności w sprawach religijnych przysługuje wszystkim ludziom. Pojawiły się jednak rozbieżności jeśli chodzi o uzasadnienie i naturę tego prawa. Mniejszość utrzymywała, że wolność religijna może być traktowana jako zwykłe pozytywne prawo cywilne przysługujące z uwagi na aktualne wymogi dobra wspólnego. Na te ostatnie wpływają: pluralizm religijny występujący we wszystkich albo prawie wszystkich wspólnotach politycznych; pogłębiające się zależności między wspólnotami politycznymi, które sprawiają, że to, co dzieje się w jednej z nich, ma swoje natychmiastowe reperkusje w pozostałych; coraz powszechniejsza świadomość, iż człowiek posiada godność osobistą, co oznacza brak zgody na ingerencję innych osób lub władzy w sprawy dotyczące religii⁸⁶. Wolność religijna byłaby zatem tylko cywilnym prawem pozytywnym, które kiedyś w przyszłości mogłoby zniknąć, a nie określoną formą prawa przyrodzonego, czy też prawa fundamentalnego osoby. Zwolennicy tej wersji opierali się na wspomnianej już koncepcji ustroju prawnego, zgodnie z którą tylko prawda ma prawa, odstępstwo od normy zaś nie może istnieć, być rozpowszechniane ani powoływane do życia. Większość ojców skłaniała się jednak ku koncepcji wolności religijnej rozumianej jako prawo przyrodzone, fundamentalne prawo osoby. Pod koniec obrad Soboru większość ta była tak duża, że można już było mówić niemal o jednomyślności. Deklaracja potwierdza doktrynalne stanowisko większości: „To prawo osoby ludzkiej do wolności religijnej należy tak uwzględnić w prawnym porządku społecznym, by stało się ono prawem państwowym” (DWR 2). Nie chodzi więc o prawo pozytywne przyznane przez państwo, lecz o prawo przyrodzone, wpisane w naturę ludzką (przez Boga Stwórcę), a zatem prawo, które przysługuje wszystkim i które musi być uznane przez państwo.

C. *Przedmiot i zakres prawa, wolność od przymusu w relacjach człowieka z innymi ludźmi, grupami społecznymi i władzą publiczną* – Przedmiotem prawa do wolności religijnej jest wykluczenie zewnętrznego przymusu w relacjach człowieka z innymi ludźmi, grupami społecznymi i władzą publiczną. Wielu spośród tych ojców, którzy byli przeciwni stanowisku, jakie ostatecznie znalazło wyraz w deklaracji, trwało przy swoim zdaniu zakładając, że przedmiotem prawa do wolności religijnej są wierzenia. Wyciągali stąd wniosek, że *Deklaracja*

Por. P Pavan, *La libertà religiosa...*, dz. cyt., s. 130-131.

o wolności religijnej będzie oznaczała uznanie praw ewentualnych błędnych nauk. Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że przedmiotem prawa do wolności religijnej nie jest treść wierzeń religijnych, albowiem relacje między osobą i jakąś wartością (na przykład prawdą) nie są relacjami prawnymi. Te ostatnie zachodzą zawsze między osobami. Dlatego w czasie końcowej redakcji pierwszego rozdziału do wyrażenia „wolność w sprawach religijnych” dodano dwa przymiotniki, których nie było w projektach tekstu: „wolność społeczna i cywilna w sprawach religijnych” Chciano w ten sposób podkreślić, że wolność religijna jako prawo nie odnosi się do relacji między człowiekiem i Bogiem – odnosi się do relacji międzyludzkich w ramach życia społecznego⁸⁷ Deklaracja mówi o przedmiocie prawa w jego aspekcie negatywnym – jest to wolność od przymusu w dwojakim sensie: człowiek ma prawo do tego, aby w sprawach religijnych nie przymuszano go do działania wbrew jego sumieniu, i aby nie przeszkadzano mu w działaniu zgodnym z jego sumieniem⁸⁸ Chodzi o zapewnienie bezpieczeństwa gwarantującego nienaruszalność przestrzeni, w której każdy będzie mógł zaspokoić potrzebę działania z własnej inicjatywy i na własną odpowiedzialność, i w której nie będzie przeszkód stawianych przez innych. Przestrzeni, dzięki której człowiek uświadamia sobie, że nie może uciec przed odpowiedzialnością za swoje postępowanie, i dlatego prosi, by nie ograniczano z zewnątrz jego osobistych wyborów. W tej przestrzeni powinno być miejsce na uczestnictwo w zewnętrznych aktach kultu, indywidualnych i zbiorowych, prywatnych i publicznych; na okazywanie i rozpowszechnianie własnych przekonań religijnych; na podporządkowanie swojej wierze religijnej wszystkich czynności wykonywanych w ramach porządku ziemskiego i doczesnego, to znaczy na możliwość postępowania zgodnie z wymogami wiary we wszystkich sferach ludzkiej egzystencji. Przestrzeń prawa wspólnot religijnych obejmuje życie religijne jako takie, upowszechnianie wiary religijnej, pobudzanie przy pomocy religii do działania i aktywizację instytucji o charakterze doczesnym. Deklaracja wyraża to słowami: „Przecież w społecznej naturze człowieka i w istocie religii jest zakorzenione prawo, na mocy którego ludzie powodowani własnym poczuciem religijnym, mogą swobodnie odbywać zebrania lub zakładać stowarzyszenia wychowawcze, kulturalne, charytatywne i społeczne” (nr 4).

⁸⁷ P. Pavan, „*Le droit à la liberté religieuse...*” dz. cyt., s. 152-153.

⁸⁸ Por. DWR 2.

D. *Fundament: godność osoby ludzkiej* – Deklaracja naucza bardzo wyraźnie, że fundamentem wolności religijnej w przedstawionym tu znaczeniu jest godność osoby ludzkiej, którą to godność poznajemy dzięki objawionemu słowu Bożemu i naszym rozumem. Godność kojarzy się z subiektywizmem w tym sensie, że osoba może dysponować sobą w sposób całkowicie autonomiczny. Deklaracja odrzuca pośrednio ten subiektywizm, kiedy mówi, że najwyższą normą ludzkiego życia jest prawo Boże, wieczne, obiektywne i powszechne; że każdy ma obowiązek i prawo szukania prawdy w dziedzinie religijnej⁸⁹, i że musi się to odbywać wedle norm prawnych, dostosowanych do obiektywnego porządku moralnego⁹⁰. Podkreśla to wprost, mówiąc: „prawo do wolności religijnej zasadza się nie na subiektywnej dyspozycji osoby, lecz na samej jej naturze” (DWR 2). Deklaracja wyraźnie stwierdza, że powszechne prawo do wolności religijnej zasadza się na godności człowieka jako osoby, wyposażonej w rozum i wolną wolę, wywyższonej poczuciem osobistej odpowiedzialności, skorej z racji swej natury i obowiązanej moralnie do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religii, i do trwania przy tej prawdzie. Dlatego mówi, że prawo to przysługuje również tym, którzy swego obowiązku nie wypełniają – nie można im odmówić tego prawa, jeśli przestrzegają zasad ładu publicznego: „Stosownie do swojej godności wszyscy ludzie, ponieważ są osobami, to znaczy istotami obdarzonymi rozumem i wolną wolą, a przeto wyposażonymi w osobistą odpowiedzialność, przez własną naturę są przynaglani i moralnie zobowiązani do poszukiwania prawdy – przede wszystkim religijnej. Są też zobowiązani do przyłgnięcia do poznanej prawdy oraz porządkowania całego swego życia według jej wymagań (...) Dlatego prawo do tej wolności trwa nadal także w tych, którzy nie wypełniają obowiązku poszukiwania prawdy i przyłgnięcia do niej; a w korzystaniu z niego nie można przeszkadzać, byleby tylko był respektowany słuszny ład publiczny” (nr 2).

Bezpośrednia podstawa godności osoby ludzkiej leży zatem w rozumnej i wolnej naturze, która skłania nas do poszukiwania prawdy i sensu naszego życia, do trwania przy poznanej prawdzie i do ułożenia całego naszego życia zgodnie z wymogami tej prawdy. Jest to radykalna godność ontologiczna dana przez Boga Stwórcę (i Odkupiciela), a więc niezależna od działania człowieka. Dlatego posiadają ją również i ci, których działanie przeczy owej godności. My, ludzie, nie potrafimy

⁸⁹ Por. tamże 3.
Por. tamże 7.

zaspokoić tej naturalnej skłonności, którą dał nam Bóg Stwórca, jeśli nie korzystamy z wolności religijnej i nie jesteśmy wolni od zewnętrznego przymusu. Człowiek, który stawia sobie pytania o Boga i czuje się wewnętrznie i osobiście bliski Bogu, nie powinien być poddawany zewnętrznemu naciskowi ani przymusowi. Nacisk i przymus nie mogą mieć pozytywnego skutku w tej sferze – zawsze stanowią czynnik zakłócający porządek, a przede wszystkim godzą w godność osoby ludzkiej⁹¹

4. Pontyfikaty Pawła VI i Jana Pawła II: Kościół staje się misjonarzem wolności religijnej

Jak kobieta z Ewangelii, która znalazłszy zgubioną drachmę cieszy się i sprasza przyjaciółki, aby podzielić się z nimi radością, tak Kościół po zadeklarowaniu i wyjaśnieniu na Soborze prawdziwej wolności religijnej prowadzi w okresie posoborowym działalność misyjną jako głosiciel tej wolności. Najważniejszy z doktrynalnego punktu widzenia jest w tym głoszeniu fakt, że oznacza ono początek szukania związków między prawem do wolności religijnej i innymi prawami człowieka. Przyjęcie takiego kierunku doktrynalnego należy uznać za zasługę Pawła VI, który bronił wciąż tezy, iż prawo do wolności religijnej jest fundamentalnym prawem osoby i że prawo to ma pierwszeństwo przed innymi: „W tym słusznym wyzwoleniu, zespolonym z ewangelizacją, która zdąża do wytworzenia struktur, służących obronie wolności ludzkich, musi zawierać się zabezpieczenie podstawowych praw człowieka, wśród których pierwsze miejsce zajmuje wolność religijna”⁹² Tym, którzy oskarżają Sobór Watykański II i samego Papieża o to, że odeszli od tradycyjnej wiary (abp Marcel Lefebvre), Paweł VI odpowiada potwierdzając zdecydowanie ciągłość między Soborem i wcześniejszym nauczaniem oraz potrzebę interpretowania Soboru w kontekście tej ciągłości. Poucza, że „Sobór nie opiera bynajmniej tego prawa do wolności religijnej na fakcie, iż wszystkie religie i wszystkie nauki, także błędne, miałyby mniej lub bardziej jednakową wartość; opiera je raczej na godności ludzkiej osoby, która domaga się, by nie była poddawana zewnętrznym ograniczeniom mającym uniemożliwić sumieniu poszukiwanie prawdziwej religii i jej przyjęcie”⁹³

Por. tamże 3.

Paweł VI, *Ewangelii nuntiandi*, 39.

Paweł VI, Przemówienie do świętego Kolegium i do Rzymskiej Pralatury, w: *Insegnamenti di Paolo VI*, 14 (1976), 1088-1089.

Ale dopiero Jan Paweł II uznał, że głoszenie prawa do wolności religijnej (i innych praw człowieka) jest częścią misji Kościoła we współczesnym świecie⁹⁴ Papież powiązał kwestię praw człowieka z posłannictwem Kościoła. Do tych praw zaliczył wolność religijną i wolność sumienia; ich ograniczanie godzi w samą godność człowieka niezależnie od wyznawanej religii czy też światopoglądu⁹⁵ W *Centesimus annus* Papież wymienił fundamentalne prawa człowieka, ustalił ich hierarchię i stwierdził, że źródłem i syntezą tych praw jest w pewnym sensie wolność religijna⁹⁶

Kościół głoszący nowinę o wolności religijnej nadal potępia indyferentyzm i relatywizm religijny. *Katechizm Kościoła Katolickiego* zapoczątkowuje proces przywracania sensu, jaki miały potępiające oceny z XIX wieku, które interpretuje jako ograniczenie zakresu prawa do wolności religijnej⁹⁷ Mówiąc w *Veritatis splendor* o wolności sumienia oraz moralnym obowiązku szukania prawdy i trwania przy niej, gdy się ją odnajdzie, Jan Paweł II powołuje się na dwie encykliki, które potępiają nowoczesne prawo do wolności sumienia i wolności religijnej: *Mirari vos* Grzegorza XVI i *Quanta cura* Piusa IX⁹⁸ Jak wiadomo, centralnym tematem *Veritatis splendor* jest relacja między wolnością i prawdą. Jan Paweł II przypominał, że nadal obowiązuje nauczanie Grzegorza XVI i Piusa XI, które tak ściśle wiąże ze sobą pojęcia wolności i prawdy. A Kongregacja Nauki i Wiary uznała w niedawno wydanym dokumencie, że „potwierdzenie prawdy o wolności sumienia i wolności religijnej [przez Sobór Watykański II] nie stoi bynajmniej w sprzeczności z potępieniem przez katolicką naukę indyferentyzmu i relatywizmu religijnego, owszem jest z tym potępieniem w pełni zgodne”⁹⁹

tłum. Grzegorz Ostrowski

⁹⁴ Por. A. Morabito, *Giovanni Paolo II, defensor hominis. Il Papa della libertà religiosa*, Gangemi, Roma 1994.

⁹⁵ *Redemptor hominis*, 17.
Centesimus annus, 47.
Nr 2109.

⁹⁸ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 34, przypis 58.

⁹⁹ *Nota doktrynalna dotycząca pewnych kwestii związanych z udziałem i postawą katolików w życiu politycznym*, 8.