

KS. HENRYK ANDRZEJCZAK

INTERPRETACJA ZASADY POSZANOWANIA PRAW CZŁOWIEKA DOKONANA W DEKLARACJI *DIGNITATIS HUMANAЕ*

Wolność w ustosunkowaniu się do religii stanowi indywidualne oraz wspólnotowe prawo człowieka, czemu zgodny wyraz dają zarówno Narody Zjednoczone¹, jak też Światowa Rada Kościołów², tudzież Sobór Watykański II³. Poszanowanie owej fundamentalnej wolności jako za-

¹ Por. ogólne klauzule antydyskryminacyjne dotyczące religii, zawarte w Karcie NZ, Powszechnej Deklaracji z 10 XII 1948 r., nadto w Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych — art. 18. Szczegóły podaje A. Krishnaswami, specjalny sprawozdawca Podkomisji Walki z Dyskryminacją i Ochrony Mniejszości w swoim opracowaniu pt.: *Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Practices*. New York 1960, UN, s. 13—23. Zgodnie z zaleceniem Zgromadzenia Ogólnego NZ został przygotowany przez Komisję Praw Człowieka, obecnie zaś na forum Komitetu Trzeciego Spraw Społecznych i Humanitarnych dyskutowany, tekst projektu Międzynarodowej Konwencji w sprawie likwidacji wszelkich form nietolerancji wyznaniowej, zob.: A/RES/1781 (XVII), tudzież: *Official Records of the Economic and Social Council. Thirty-ninth Session. Supplement No. 8*, doc. E/4024, paras. 46—102. Wstępne omówienie tegoż tekstu opublikowali: E. Grzelak: *Konwencja o swobodzie sumienia. „Człowiek i Światopogląd”*, 1968, nr 6/41, s. 68 nn.; Z. Resich: *Swoboda wyznania i przekonania w aktach międzynarodowych. „Prawo i Życie”*, 1968, nr 5, s. 1. Sprawozdanie przedłożone przez Sekretarza Generalnego ONZ na Konferencję w związku z Międzynarodowym Rokiem Praw Człowieka, zwołaną do Teheranu wiosną 1968 r., odośnie fragmenty: A/CONF 32/5, paras. 151—156.

² A. F. Carillo de Albornoz: *Déclarations oecuméniques sur la liberté religieuse. Une analyse systématique*. Genève 1959, Conseil Oecuménique des Églises, Commission sur la Liberté Religieuse, s. 31 nn.; tenże: *Religious Liberty in the World. A General Review of the World Situation in 1965*. Geneva 1965, Secretariat on Religious Liberty of the World Council of Churches, s. 6—8, na temat ustosunkowania się ŚRK do projektu Konwencji antydyskryminacyjnej, przygotowanej przez ONZ. Obie deklaracje, tzw. ekumeniczne, amsterdamską z 1948 r. oraz uzupełniającą ogłoszoną w New Delhi — 1961 r., nawiązując do konferencji oksfordzkiej — 1937 r., omawia L. Vischer: *Ekumeniczna Rada Kościołów a wolność religijna. „Concilium”*, 1966/7, nr 1—10, Poznań 1969, Pallottinum, s. 420 nn.

³ *Declaratio de libertate religiosa: Dignitatis humanae*. Tekst łaciński oraz przekład polski wg: *Sobór Watykański II*. Paryż 1967, SEI, s. 402 nn. Porównanie tej proklamacji z deklaracjami ekumenistycznymi jw., podaje A. F. Carillo de Albornoz: *The Ecumenical and World Significance of the Vatican Declaration*

sadę zwykle się dziś powszechnie uznawać na płaszczyźnie moralnej, politycznej i prawnej. Różne jednak bywają tej zasady interpretacje i zastosowania praktyczne. Kontrowersje z zasadą tą się wiążące, bynajmniej nie tylko teoretyczne, dotyczą pośrednio stosunku do całości kształtu praw elementarnych, należnych jednostkom i grupom społecznym. Z tego punktu widzenia celowe będzie dokonanie ponownego przeanalizowania odnośnej Deklaracji soborowej, zajmującej się wolnością religijną.

Gwoli ścisłości zauważmy, iż określenie „wolność religijna” terminem jest niezbyt precyzyjnym, skoro e contra trudno sensownie mówić o istnieniu niereligijnej wolności. Rzeczony przymiętnik, używany tu zwyczajowo, jako taki oczywista, nie dezintegruje ani dokonuje rozróżnień treści pojęcia wolność; stosowany zaś obiegowo znaczy po prostu tę sferę wolności, z jakiej mamy prawo korzystać przy podejmowaniu decyzji w sprawach sumienia i wyznania.

Deklaracja soborowa, zajmująca się wolnością religijną, ma już bogatą i coraz cenniejszą literaturę. Liczba tych publikacji rosła szczególnie w końcowej fazie prac przygotowawczych oraz tuż po uchwaleniu definitywnej wersji tekstu, co nastąpiło 7 XII 1965 r.⁴ Kiedy już uczyniono

on Religious Liberty. „The Ecumenical Review”, 1966, t. 18, nr 1, s. 58—84. Polski przekład: *Ekumeniczne i światowe znaczenie Watykańskiej Deklaracji o wolności religijnej*. „Posłannictwo”, 1966, nr 5/6, s. 1—12; nr 9/10, s. 1—16. Deklarację tę ocenia z pozycji laickiej: J. Wierusz-Kowalski: *Sobór, ekumenizm a wolność religii*. „Euhemer”, 1966, nr 3/4, s. 23—44.

⁴ M. D. Chen u: *Un Concile pour notre temps. La fin de l'ère constantiniennne*. Paris 1961, Cerf, s. 59—88. G. de Broglie: *Le droit naturel à la liberté religieuse*. „Études”, 1965, avril, s. 446—451; tegoż autora, pod identycznym tytułem książka wydana przedtem: Paris 1964, Beauchesne, ss. 192; G. Cottier: *La liberté religieuse*. „Études”, jw., s. 443—459; R. Aubert: *Religious Liberty from „Mirari vos” to the Syllabus*. „Concilium”, 1965, nr 7, s. 49 nn.; Y. M.-J. Congar: *Le Concile au jour le jour, troisième session*. Paris, 1965, Cerf, s. 55 nn.; J. Lecler: *La Déclaration conciliaire sur la liberté religieuse*. „Études”, 1966, avril, s. 514—530; P. A. Günthör: *Zur Konzilserklärung über die Religionsfreiheit*. „Erbe und Auftrag”, 1966, t. 42, s. 2 i s. 105—118, numery z marca i kwietnia. Z prac autorów polskich: S. Moysa: *Uwagi na temat Deklaracji o wolności religijnej*. „Znak”, 1966, nr 4/142, s. 391—404; J. Eska: *Wolność religijna*. „Więź”, 1966, nr 2, s. 3—13; Z. Czajkowski: *Spór o pojęcie wolności religijnej*. „Życie i Myśl”, 1965, nr 11, s. 1—14; J. Wagner: *Bezkompromisowy program wolności religijnej*. „Kierunki”, 1965, nr 45, s. 8—9; A. Bardecki: *Wolność religijna*. „Tygodnik Powszechny”, 1966, nr 12, s. 1 i 2; M. Brzeziński: *Deklaracja o wolności religijnej*. „Słowo Powszechnie”, 1966, nr 1, s. 3 i 4. Trwającą w 1965 r. dyskusję nad przygotowaniem tekstu soborowej proklamacji o wolności religijnej oceniano także na płaszczyźnie laickiego światopoglądu. Oto niektóre pozycje — T. M. Jaroszewski: *Wolność sumienia czy wolność Kościoła?* „Argumenty”, 1965, nr 48, s. 7; J. G.: *Wolność religijna i „prawdziwa wiara”*. „Argumenty”, 1965, nr 40, s. 7; I. Krasicki: *Starcie wokół problemu wolności religijnej. Na IV sesji Soboru Watykańskiego*. „Trybuna

zadość publicystycznym zainteresowaniom, pojawiło się więcej opracowań naukowych, wnikliwiej komentujących aktualne brzmienie tegoż dokumentu⁵. Obcojęzyczna i polska bibliografia, choć spora i dość wielostronna, wymaga jednak dopowiedzenia, gdyż szereg zagadnień pominięto. Uzupełnienie takie możliwe będzie wyłącznie poprzez ponowne spojrzenie na tę jakże ściśle powiązaną problematykę, stąd właśnie ukierunkowanie ku całości, nie zaś tylko fragmentom badanego tekstu, by w strukturze i sposobie sformułowań soborowej koncepcji dostrzec: primo racje tkwiące u podstaw Deklaracji, secundo uchwycić zakres proklamowanej tu wolności, a tym samym i rozmiary afirmacji praw człowieka, tertio zamierzamy wysnuć konkretne wnioski odnośnie do statusu wspólnot religijnych w prawie publicznym, określając tym samym również pozycję

Ludu”, 1965, nr 259, s. 3; T. Płużański: *Wolność religijna i schemat XIII. Soborowe refleksje*. „Fakty i Myśli”, 1965, nr 21, s. 2. Warto choćby wspomnieć, iż problem wolności w aspekcie doktryny kościelnej omawiają m. in. następujące publikacje i przekłady ogłoszone u nas w ostatnich latach: J. Leclercq: *Katolicy i wolność myśli*. Kraków 1964, wyd. Znak, ss. 252; J. Leclercq: *Historia tolerancji w wieku reformacji*. Warszawa 1964, Pax, t. 1, ss. 422 oraz t. 2, ss. 510; *Kościół i wolność w Kościele*. „Znak”, 1966, nr 4/142, 486—494. Nadto zasygnalizujemy pojawienie się szeregu opracowań krytycznych, np. T. Mrówczyński pisał o personalizmie J. Maritaina; Z. Ogonowski parokrotnie omawiał zagadnienia tolerancji w Polsce XVII wieku. Problematyki tej dotyczą przekłady dzieł: J. Crella na temat tolerancji i wolności sumienia; J. Locke’a znany *Traktat o tolerancji* oraz szereg innych. Wydano też *Oreǳia króla Asoki*. Ostatnie dwie spośród tu wymienionych pozycji opublikowane zostały w ukazującej się u nas serii specjalnej, zatytułowanej: *Filozofia i wspólnota światowa*, wydawanej pod auspicjami Międzynarodowej Federacji Towarzystw Filozoficznych i Międzynarodowej Rady do Spraw Filozofii i Nauk Społecznych oraz UNESCO.

⁵ J. C. Murray: *The Declaration on Religious Freedom*. „Concilium”, 1966, t. 5, nr 2, 3—10. Najpełniejszym, jak dotychczas, opracowaniem Deklaracji o wolności religijnej jest zbiór komentarzy, opublikowany w serii Unam Sanctam, pt.: *Vatican II. La liberté religieuse*. Paris 1967, Les Éditions du Cerf, ss. 288. Tamże, Y. M.-J. Congar analizuje tę proklamację od strony formalnej, uwzględniając zwłaszcza aspekt deklaratoryjności stwierdzeń soborowych w tej dziedzinie; dominikanin J. Hamer omawia poszczególne fazy prac przygotowawczych, s. 53—110; przy czym J. C. Murray TJ powraca raz jeszcze do zagadnienia wolnościowej ewolucji Kościoła, s. 111 nn.; analizę jurejczną podaje P. Pavan, s. 149 nn.; natomiast bp J. de Smedt wskazuje na konsekwencje pastoralne, s. 215 nn.; J. Willebrans uwzględnia przy tym zagadnienie ekumenizmu, s. 237 nn. Nadto w „Concilium”, 1966/67, nr 1—10 — J. Leclercq: *Wolność religijna w ciągu dziejów*, s. 401 nn.; P. Pavan: *Prawo do wolności religijnej w Deklaracji soborowej*, s. 411 nn.; P. Huizinga TJ: *Zagadnienie wolności religijnej we współczesnych publikacjach*, s. 426—440. Z innych opracowań wspomnieć warto artykuł napisany przez Guy de Broglie TJ: *Myśli przewodnie Deklaracji o wolności religijnej*. Biuletyn Informacyjny ChSS, 1966, nr 5, s. 17—26, tamże wzmianki dotyczące stosunku Kościoła do prawa naturalnego.

prawną Kościoła katolickiego⁶. Studium niniejsze uwzględnia aktualny stan opracowań i opiera się na dokumentacji oficjalnej, ogłoszonej przez Biuro Prasowe Soboru Watykańskiego II⁷.

Niespełna w trzy miesiące po ukazaniu się encykliki *Pacem in terris*⁸, kard. Suenens zaproponował, by stosowne klauzule dotyczące wolności religijnej włączyć do schematu o ekumenizmie, na co Soborowa Komisja Koordynacyjna wyraziła zgodę i zleciła sprawę tę Sekretariatowi Jedności Chrześcijan. Pojawiły się dwa projekty. O tolerancji, opracowany przez Komisję Teologiczną. Projekt zaś o wolności religii przygotowany był w Sekretariacie dla Jedności Chrześcijan, ujęty na płaszczyźnie doktryny ekumenicznej. Zauważmy, że Komisji Teologicznej przewodniczył kard. Ottaviani, natomiast Sekretariatowi dla Jedności Chrześcijan kard. Bea. Osoby tych przewodniczących, tudzież sposób podejścia — wolność czy tylko tolerancja, oto różne orientacje w tej sprawie. Sekretariat pracując nad projektem, zgodnie z zaleceniem Komisji Koordynacyjnej, konsultował się z Komisją Teologiczną, na której forum 14 XI 1963 r. przyjęto 18 głosami za, 5 lub 6 przeciw projekt w wersji nastę-

⁶ Deklarację o wolności religijnej omawiał autor niniejszego artykułu podczas swojego wykładu wygłoszonego 29 XI 1968 r. na Jubileuszowej Sesji Naukowej Wydziału Prawa Kanonicznego, związanej z Pięćdziesięcioleciem KUL, przy czym nawiązywał do właśnie wówczas trwającego Międzynarodowego Roku Praw Człowieka. Tytuł prelekcji brzmiał: Wpływ zasady poszanowania praw człowieka na sferę kościelnego prawa publicznego i międzynarodowego. Tezy w obecnej publikacji zawarte kontynuują w miarę możliwości tok ówczesnych wywodów.

⁷ Ufficio Stampa, Sekcja Polska Biura Prasowego Soboru Watykańskiego II. Poszczególne komunikaty oznaczają tu będziemy symbolem BP, stanowiącym skrót oznaczający Biuro Prasowe. Następnie, bezpośrednio podajemy odnośny numer, jakim oznaczono poszczególne biuletyny prasowe, a po przecinku stronę, zgodnie z wewnętrzną paginacją tegoż dokumentu. W nawiasie zaś oznaczamy dzień, miesiąc i rok (czasami z braku danych tylko rok) ukazania się biuletynu. Poza nawiasem dodatkowo cyfry dla określenia stron wg ciągłej paginacji danego tomu. Biuletyny te, jako materiały powielone, zebrane są w cztery tomy odpowiadające kolejnym sesjom Vaticanum II. Nie ma pewności, czy paginacja tych woluminów jest w każdym takim zbiorze identyczna. Toteż poza paginacją ciągłą danego tomu podajemy stronę odpowiadającą paginacji wewnętrznej każdego poszczególnego biuletynu z osobna, oczywiście jeżeli dany biuletyn taką paginację posiada. Uwzględniamy biuletyny z lat 1963, 1964 i 1965, a więc z sesji II, III i IV, gdyż właśnie wtedy odbywały się dyskusje i prace nad Deklaracją.

⁸ Już czwartego dnia po zapowiedzi terminu zebrania się Soboru pojawiła się na łamach prasy francuskiej, i to spod pióra osoby bliskiej Janowi XXIII, myśl, aby Kościół oficjalnie wypowiedział się za wolnością religijną. Zob. artykuł Władimira d'Ormesson, znanego pisarza i dyplomaty, zamieszczony w „Le Figaro” 29 I 1959 r. Wspomina o tym J. Woźniakowski: *Laik w Rzymie i w Bombaju*. Kraków 1965, wyd. Znak, s. 115; bp de Smedt — BP (1963) 253.

nie wniesionej pod obrady plenarne Soboru⁹. Sprawozdawcą był bp de Smedt z Bruges. Wstępne ujęcie tezy o wolności religijnej zawierało się formalnie w projekcie schematu dotyczącego ekumenizmu, gdzie stanowiło rozdział piąty. Była to pierwsza relacja, dokonana 19 XI 1963 r. Przy czym sprawozdawca wymienił następujące argumenty: взгляд na prawdę, wymóg zgodnego współżycia ludzi, potrzebę obrony wolności religijnej. Wskazał też na trudności: indyferentyzm, subiektywizm, relatywizm. Nawiązał ponadto do historycznie znanych potępień wolności sumienia przez Grzegorza XVI w *Mirari vos* oraz Piusa IX w *Quanta cura* i w *Syllabusie*¹⁰. Autor tejże relacji równocześnie wskazywał na datujące się od Leona XIII początki, pozwalające dostrzec w kościelnym stanowisku elementy afirmacji wolności religijnej¹¹. Jednakże z braku czasu schemat nie został przedyskutowany. Postanowiono więc, że odnośnie do tegoż rozdziału soborowi Ojcowie przekażą na piśmie swoje uwagi przed 27 II 1964 r.¹² Zajmujący się tą problematyką Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, po zbadaniu otrzymanych materiałów, powziął decyzję, iż omawiany tu fragment schematu o ekumenizmie powinien stanowić dokument samoistny. W ten sposób zamknął się pierwszy okres prac nad Deklaracją. Z projektu schematu poświęconego ekumenizmowi wyłączono także rozdział IV, traktujący o Żydach. Odnośne postanowienia obecnie zawiera Deklaracja o stosunku do religii niechrześcijańskich. Natomiast z ówczesnego rozdziału V powstała Deklaracja o wolności religijnej. Obie te deklaracje ukształtowały się więc na gruncie doktryny ekumenicznej. Podobnie następowało wyodrębnianie się organów funkcjonalnych, wtedy powoływanych, albowiem z Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan, będącego promotorem tezy o ekumenizmie, wyłonił się w 1964 roku Sekretariat dla Niechrześcijan, a w rok potem Sekretariat dla Niewierzących. Współ z systemem dokumentów doktrynalnych powstawał więc system organów, mających realizować soborową doktrynę, inspirowaną ideą wolności religijnej¹³.

Następny okres prac przygotowawczych obejmuje czas do końca sesji trzeciej. Zarówno sama dyskusja, jak też związana z nią polaryzacja

⁹ Zob. odnośne szczegóły: J. Woźniakowski, jw., s. 115 n., także: Z. Czajkowski: *Na Soborze i poza Soborem*. Warszawa 1965, Pax, s. 122.

¹⁰ Por.: ASS 3 (1867) 162 i 172.

¹¹ Leon XIII: *Immortale Dei*, ASS 18 (1885) 166 n., *Libertas praestantissimum*, ASS 10 (1887) 609—610; Pius XI: *Non abbiamo bisogno*, AAS 23 (1931) 301 n.; tenże: *Mit brennender Sorge*, AAS 29 (1937) 159; fragmenty wypowiedzi Piusa XII z Orędzia radiowego z 24 XII 1942 r., AAS 35 (1943) 19; tenże: *Ci riesce*, AAS 35 (1953) 798 n.; Jan XXIII: *Pacem in terris*, którą to encyklikę bp de Smedt nazywa „dokumentem zasadniczym w sprawie wolności religijnej” — BP (1963) 250—256.

¹² BP (1964) 14, komunikat nr 3, na str. 3, wg paginacji wewnętrznej.

¹³ *Structure de dialogue*. „L'Eglise dans le monde”, 1966, nr 205, s. 7.

stanowisk, miała chwilami przebieg dramatyczny. Kolejne sprawozdanie bpa de Smedta¹⁴ podkreślało, że nowy projekt po przeredagowaniu jest bardziej szczegółowy i praktyczny, a przy tym ma postulowaną, jak mniemano, zaletę, iż nie przeszkadza zachowaniu państwowo uprzywilejowanej pozycji Kościoła katolickiego. Na gruncie tej relacji toczyły się dyskusje. Dnia 18 XI 1964 r. Sekretarz Generalny ogłosił w imieniu Prezydium Soboru, że nowa wersja ukształtowana w wyniku przeprowadzonych dyskusji, różni się bardzo, wobec czego wymaga przegłosowania¹⁵. Przewodniczący kard. Tisserant, zamiast przekazać tekst pod głosowanie, oświadczył następnego dnia, że czasu brak, by Ojcowie mogli się z tą poprawioną wersją zapoznać. Chodziło po prostu o to, by zapobiec wstępnemu głosowaniu, dlatego przewidziano pisemne nadsyłanie uwag w terminie do 31 I 1965 r. Oto okoliczności, na których tle staje się zrozumiała petycja 1200 uczestników obrad soborowych, skierowana do Pawła VI, by autorytetem papieskim wstrzymał kunktatorską decyzję Rady Prezydialnej¹⁶. Jednakże decyzja pozostała w mocy. Ojcowie, zgodnie z tą decyzją, nadsyłali więc swoje uwagi. Łącznie zaś napłynęło 218 postulatów. Projekt ulegał korekturze w oparciu o coraz intensywniejsze przenikanie poprawek, wyrażających orientację zachowawczą. Tekst w taki sposób korygowany wszedł pod obrady plenarnej sesji¹⁷. Przeredagowany jeszcze parokrotnie, wreszcie utrwalił swój nader kompromisowy kształt¹⁸, przy już raczej symbolicznej opozycji względnie

¹⁴ BP 47,5 (19 IX 64) 326.

¹⁵ BP 46,6 (18 XI 64) 319.

¹⁶ BP 47,1 (19 XI 64) 322; 48,1 (20 XI 64) 331.

¹⁷ BP 48,1 (20 XI 64) 331. Poza tym: E. Schillebeeckx: *Trzecia sesja II Soboru Watykańskiego*. „Znak”, 1965, nr 128—129, s. 320 nn.; J. Woźniakowski: *Trzecia sesja zamknięta*. „Tygodnik Powszechny”, 1964, nr 48, s. 1 i 4; J. Turowicz: *Trzecia sesja Vaticanum II*. „Tygodnik Powszechny”, 1964, nr 38, s. 1 i 2; tenże: *Obrady Soboru*, jw., nr 40, s. 1 i 2; tegoż autora sprawozdanie, jw., nr 43, s. 2; nr 52, s. 3.

¹⁸ BP 5,2 (21 IX 65) 75 — tamże (75 n.), oświadczenie bpa de Smedta, że zgodnie z wyrażonymi życzeniami nastąpi zmiana tekstu, by wolność religijną, tę na płaszczyźnie społecznej i obywatelskiej, odróżnić od wolności sumienia. Kolejną wersję projektu przedłożył bp de Smedt, podczas swej szóstej relacji — BP 26,1 (25 X 65) 245. Poprawki podkreślały powszechność obowiązków wobec jedynie prawdziwego Kościoła — BP 38,7 (19 XI 65) 335 n., akcentowały zobowiązania państw względem religii, przy czym podtrzymywano afirmację uprzywilejowanej pozycji należącej Kościołowi w państwie, implikując kontynuację modelu państwa wyznaniowego, zob.: BP 2,5 (16 IX 65) 52; 6,3 (22 IX 65) 83; 4,7 (20 IX 65) 70. Bp de Smedt zaznaczył, że Deklaracja nie będzie się odnosiła do stosunków między człowiekiem a władzą kościelną, bowiem traktuje o stosunkach „w środowisku społeczności państwowej” — BP 26,1 (25 X 65) 246. Por. nadto: BP 47,5 (19 IX 64) 328; 48,1 (20 XI 64) 331; 1,5 (15 IX 65) 43 — do Sekretariatu Soboru napłynęło wiele dokumentów z propo-

usatysfakcjonowanych oponentów¹⁹. Ostatecznie stosunkiem głosów 2308 za, przeciw 70 uchwalono i decyzją Pawła VI promulgowano tekst w obecnym brzmieniu. Uchwalenie tej Deklaracji było więc wyrazem kompromisu merytorycznego, nie zaś przegłosowania mniejszości. Głosowanie w tym przypadku, nie bez słuszności, zostało przez Pawła VI określone jako „un vote final (communautaire)”²⁰.

Argumenty, jakimi operowano podczas dyskusji nad projektem, pozwalają głębiej wniknąć w istotę motywacji tudzież ukazują ratio legis omawianego dokumentu. Otóż, argumentacja przeciwników Deklaracji kładła nacisk na to, że prawo powinno przysługiwać tylko prawdzie, nie zaś błędom. Prawda wpierw, potem wolność. Absolutną prawdę, popartą Bożym autorytetem, integralną więc i nieomylną, zawiera w sobie wyłącznie Kościół katolicki. Równouprawnienie przeto religii katolickiej oraz innych wyznań, dokonane nie na gruncie tolerancji, lecz w płaszczyźnie wolności religijnej, krzywdzi tę prawdziwą wiarę. Zasadą, tezą, według nadal powoływanej terminologii dziewiętnastowiecznej, powinna być wolność religii, lecz wyłącznie prawdziwej. Tolerowanie błędnych przekonań jest więc tylko hipotezą. Zauważmy, że w przytoczonej tu koncepcji, teza odnosi się do większości, zaś hipoteza dotyczy raczej mniejszości, gdyż pogląd ten ukierunkowany był ku ludnościowej strukturze wyznaniowego państwa katolickiego. Jednakże teraz, na tle rzeczywistości w skali globalnej, katolicyzm jest właśnie mniejszością. Państwo

zycją, by zając się także wykładem doktryny katolickiej o wolności w Kościele. Jednakże bp de Smedt oświadczył, że wykład taki wykraczałby poza jego kompetencje.

¹⁹ Zmalała liczba głosów przeciwnych w wyniku dokonanych zmian tekstu — BP 27,3 (26 X 65) 253. Termin składania dalszych poprawek wyznaczono do dnia 29 X 1965 r. — BP 26,1 (25 X 65) 245. O uzupełnionym tekście: BP 37,1 (17 XI 65) 319. Odnośnie do siódmej relacji bpa de Smedta: BP 38,7 (19 XI 65) 335 nn.

²⁰ Wszystkie wersje projektów oraz wnoszone poprawki zgodnie afirmowały ludzką godność i w zasadzie nie kwestionowały podstaw doktrynalnych, lecz różniły się pod względem interpretacji. Por.: J. Daniéλου: *Wolność religii*. „Kierunki”, 1965, nr 38, s. 6. Nadto: nr 27, s. 1; nr 40, s. 5; s. 7. Ch. Reymondon, L. A. Richard: *Vatican II au travail. Méthodes conciliaires et documents*. Autun 1965, Maison Mame, s. 16. Alokucja Pawła VI na sesji publicznej w dniu 7 XII 1965 r.: BP (1965) 27—30. W toku prac nad Deklaracją wielki wkład wnieśli eksperci: John Courtney Murray, USA; prof. San Dondeyne z Louvain; prof. P. Pavan z Rzymu; prof. J. Leclercq z Paryża. Promotorami Deklaracji byli kardynałowie: Alfrink, Beran, Cushing, Frings, Heenan, Henriquez, Jaeger, Rittner, Seper, Spellman, Wyszynski, a z biskupów Ch. Maloney, J. Rupp, abp K. Wojtyła. Głównie więc opowiedzieli się za projektem biskupi amerykańscy, francuscy, niemieccy, słowiańscy, także i polscy. Przeciwnikami zaś, spośród kardynałów, byli: Arriba y Castro, Browne, Ottaviani, Ruffini, Siri i in., zwłaszcza biskupi włoscy, hiszpańscy, kurialiści rzymscy, niekórzy przełożeni zakonni, szczególnie zaś generał Zakonu Św. Ducha — M. Lefèvre. Odnośnie do charakterystyki tekstu końcowego: BP 8,2 (24 IX 64) 61.

zaś wyznaniowe staje się coraz bardziej anachroniczne. Następuje więc w praktyce przewartościowanie rzeczowego schematu. Kościół dostrzegł się w hipotezie. Stąd postulowana, deklaratoryjna, czyli po prostu stwierdzająca, notabene historycznie wymuszona generalizacja owej przedtem wąsko, bo tylko dla siebie głoszonej tezy o wolności religijnej. Oto tendencje, dziejową podyktowane prawidłowością, wytyczone szeregiem faktów dokonanych, więc nieodwracalne, choć jakże trudne do zaakceptowania przez ludzi o mentalności uorientowanej na status quo ante.

Stanowisko zachowawcze nie zwykło godności ludzkiej utożsamiać właśnie z przyrodzoną godnością, zasadzającą się na rozumie i sumieniu autonomicznej jednostki, skoro godność ujmowano zazwyczaj w kategoriach nadprzyrodzonych. Stąd obawa przed naturalistycznym humanizmem. Wolność religijna to tyle co prawo do błędu, a ono przecież — jak twierdzili oponenti — popada w konflikt z personalizmem katolickim, mówiącym o nadprzyrodzonej godności człowieka ujmowanego jako osoba ludzka. Sobór nie powinien naśladować sformułowań zawartych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Podczas dyskusji uwypuklano więc odmiennosć spojrzenia także na zasadę poszanowania ludzkiej godności, podkreślano inność katolickiej interpretacji praw podmiotowych, należnych jednostce jako ludzkiej osobie. ONZ mówi o prawach człowieka, inspirowane skądinąd chwalebna idea zgody między ludźmi różnych przekonań religijnych, ale przecież właśnie to jest indyferentyzm²¹. Projektowi więc zarzucano, że sprzyja tendencjom subiektywistycznym i liberalnym. Zasada wolności religijnej mogłaby wywołać szkodliwe następstwa, zarówno w indywidualnych przypadkach, jak też społecznie, tam zwłaszcza, gdzie katolicyzm jest nadal panującą religią lub wyznaniem większości²². Doktryna o wolności religijnej podważa pozycję prawdy obiektywnej²³. Według kard. A. Ottavianiego, schemat powinien wziąć za punkt wyjścia afirmację tegoż przyrodzonego prawa, w które z natury swej wyposażony jest wyłącznie Kościół katolicki. E. Florit, abp Florencji, utrzymywał, że „indyferentyzm religijny kontrastuje z samą naturą państwa, ponieważ dobro wspólne, któremu państwo ma sprzyjać, nie wyczerpuje się w możliwości, iż wszyscy są sobie równi, lecz w rzeczywistym istnieniu prawdy, cnoty i tego wszystkiego co odnosi się do prawa Bożego”²⁴. Wolność religijna odbiega od tradycyjnego Magiste-

²¹ Zob. wypowiedź kard. Ernesto Ruffini, abp Palermo — BP 1,7 (15 IX 65) 45.

²² BP 1,8 (15 IX 65) 46 — Benjamin de Arriba y Castro, abp Tarragony, Hiszpania.

²³ BP 3,4 (16 IX 65) 58.

²⁴ BP 3,2 (16 IX 65) 56. Na władzy świeckiej spoczywa obowiązek *curam religionis agere*: BP 3,9 (16 IX 65) 63 — Secondo Garcia de Sierra, abp Burges, wyraził pogląd, że prawa osoby ludzkiej wymagają uprzedniego zaakcentowania praw Bożych, nauka zaś o państwie religijnie neutralnym sprzyja prozelityzmowi błędu, sprze-

rium Ecclesiae²⁵. L. Carli, bp Segni, dowodził, iż prawo do rozpowszechniania błędu istnieć nie powinno²⁶. Pismo św. bowiem potępia szerzycieli błędów i to niejednokrotnie. Trudno pomyśleć, iż potępieni przez Chrystusa głosiciele błędnych doktryn byli w złej, współcześni natomiast w dobrej wierze. Powoływana tu często godność ludzką nie sposób wyobrazić sobie bez prawdy objawionej. Godnością tą obdarzono człowieka właśnie dlatego, iż z woli Bożej ludzie wyniesieni zostali ponad sferę przyrodzoną²⁷. Szerzenie się religii innych niżli jedynie prawdziwa, wymierzone jest w ortodoksyjną koncepcję ludzkiej godności, nadto grozi wspólnemu dobru i narusza ład społeczny²⁸.

Zwolennicy zaś Deklaracji utrzymywali, że wcale nie chodzi tu o równe prawa dla prawdy i fałszu. Prawo bowiem przysługuje osobom, a nie rzeczom. Spór toczy się o prawo dla ludzi, nota bene uznane już powszechnie i poręczane przez konstytucje państw tudzież zagwarantowane szeregiem umów międzynarodowych. Afirmacja wolności religijnej jest w tych okolicznościach zwykłym przejawem realizmu, nie zaś fałszywego humanizmu, liberalizmu, subiektywizmu czy wreszcie dyletanizmu. Szacunek dla człowieka nie powinien być uzależniany od uprzedniej, arbitralnej oceny, uznającej wyłącznie prawe sumienie. Odrzucić

czna jest z tradycją katolicką. M. Lefèvre, gen. Zakonu Św. Ducha, zarzucił, że schemat idzie drogą wytyczoną przez filozofów XVIII wieku, potępioną przez papieży — BP 4,4 (20 IX 65) 69. Giovanni Velasco, bp Hsia Men, Tajwan — analogicznie, wytknął indyferentyzm i naturalizm religijny: BP 2,5 (16 IX 65) 52. Przesadność wobec innych religii — Emilio Tagle, bp Valparaise, Chile: BP 2,7 (16 IX 65) 54. Uleganie humanizmowi naturalnemu, brak wzmianki o prawach bożych, zbytne akceptowanie praw państwowych i konstytucji — Alilio del Compo, bp Calahorry: BP 3,8 (16 IX 65) 62. Prawda religijna jest dobrem człowieka, które wraz z innymi dobrami wchodzi w skład bonum commune i jako dobro wspólne powinna być chroniona przez państwo — Gregorio Modrego, abp Barcelony, Hiszpania — BP 2,5 (16 IX 65) 52. Wolność przed prawdą stawiał liberalny katolicyzm XIX wieku — por.: wypowiedź kard. Enrico Dante: BP 7,2 (21 IX 65) 74. Nadto: Antonio de Castro, bp di Campos, Brazylia — BP 8,3 (24 IX 64) 62; José Lopez, bp Tuy Vigo, Hiszpania — BP 8,3 (24 IX 64) 62; Enrico Nicodemo, bp Bari, Włochy — BP 8,3 (24 IX 64) 62. że sumienie prawe nie może mieć w warunkach zewnętrznych równości praw z sumieniem nieprawym. Z innych wypowiedzi np.: Custodio Alvim, abp Lorenzo Morgues, Mozambik — BP 3,8 (16 IX 65) 62.

²⁵ BP 9,2 (25 IX 64) 68 — Ubaldo Cibrian, pr. null., Bida, Boliwia; Angel Socir Temino, bp Orense, Hiszpania — BP 8,4 (24 IX 64) 63; Giuseppe Siri, abp Genui, Włochy — BP 1,7 (15 IX 65) 45 „nie możemy bronić tego, co Bóg toleruje”.

²⁶ BP 2,6 (16 IX 65) 53.

²⁷ BP 4,6 (20 IX 65) 69.

²⁸ Pietro Parente, asesor Kongr. Św. Oficjum — BP 8,6 (24 IX 64) 65; Primo Gosbarri, adm. ap. Grosetto, Włochy — BP 3,8 (16 IX 65) 62; Natomiast umiarkowane stanowisko zajął Casimiro Morcillo, abp Madrytu, Hiszpania — BP 2,4 (16 IX 65) 51.

należy każdą dyskryminację²⁹. Wolność jest niepodzielna. Przeto chcieć wolności nadal tylko dla siebie, znaczy stosować podwójną miarę. Religijną wolnością, jako dobrem wspólnym, zainteresowani są na równi wszyscy³⁰. Kościół nie powinien w tej sprawie zajmować odosobnionego stanowiska. Owszem, istnieje szereg wypowiedzi papieskich, zmierzających ku restytucji średniowiecznego sprzymierzenia sacerdotium et imperium, ołtarza i tronu. Jednakże, enuncjacje takie wymagają konfrontacji z Ewangelią³¹. Ongi przypisywana wyznaniowemu państwu chrześcijańskiemu funkcja ochrony religii prawdziwej, znana pod nazwą cura religionis, powinna w warunkach współczesnej państwowości wyrazić się formułą cura libertatis religionis, a zatem ochroną wolności religijnej. Sobór powinien zrezygnować z twierdzenia, jakie postulowano w czasie debaty, iż Kościół dotychczas zawsze był pozytywnie wolnością religijną zainteresowany. Jeden spośród purpuratów zachodniemieckich stwierdził, być może także krzyżackie praktyki na uwadze mając, iż „stosowanie wolności religijnej w historii Kościoła nie jest zgodne z prawdą”³². Zdaniem abpa A. Baraniaka „także w łonie Kościoła mogły w przeszłości powstać instytucje, które wolność religijną w jakże bolesny sposób naruszały” Przeto, tenże mówca postulował, iż należałoby do tekstu Deklaracji stosowną włączyć wzmiankę, aby usatysfakcjonować tych,

²⁹ Joseph Wright, bp Pittsbourgha, USA: BP 10,2 (28 IX 64) 74; Karl Alter, abp Cincinnati, USA: BP 9,4 (25 IX 64) 70; Charles Maloney, bp sufr. Luisville, USA: BP 3,8 (16 IX 65) 62; John Heenan, abp Westminsteru, W. Brytania: BP 3,3 (16 IX 65) 57. Prymas Anglii szczególnie zasłużył się swą działalnością na rzecz soborowego uznania wolności religijnej. Por.: *Heenan sur la liberté religieuse*. „Informations Catholiques Internationales”, 1964, nr 226, s. 16. Argumentację szeregu innych rzeczowników projektu Deklaracji o wolności religijnej, zob.: „La Documentation Catholique”, 1964, nr 1434, kol. 1329 n.; kard. Charles Journet: BP 5,2 (21 IX 65) 74; kard. J. Beran: BP 4,4 (20 IX 65) 67; kard. Franjo Seper, abp Zagrzebia, Jugosławia: BP 3,2 (16 IX 65) 56; kard. Karol Wojtyła oraz biskupi polscy: BP 9,3 (25 IX 64) 69; kard. Franz Koenig, por.: „Informations Catholiques Internationales”, 15 VII 1964, nr 220. Nadto: BP 8,6 (24 IX 64) 65 — Marcel Dubois, abp Besanson, Francja; Denis Hurley, abp Durbanu, Pld. Afryka: BP 9,2 (25 IX 64) 68 — Hadrianus Dungu, bp Masala, Uganda: BP 10,2 (28 IX 64) 74 — petycja 58 biskupów Ameryki Łacińskiej. Dalsze szczegóły: *Divine Word News Service, Third Session of Vatican Council II, September-November 1964*. Rome 1964. Są to materiały powielone, sprawozdania z poszczególnych dni prac soborowych, poz. 15-P-1964 (w zbiorze zastosowano specjalny system paginacji).

³⁰ Joseph Słypy, abp lwowski dla Ukraińców, ZSRR: BP 2,3 (16 IX 65) 50; Lefèbvre, gen. Zakonu Św. Ducha: BP 4,1 (20 IX 65) 64; Paul Hallinan, abp Atlanty, USA: BP 3,9 (16 IX 65) 63; Albert Meyer, abp Chicago, USA: BP 7,3 (23 IX 64) 57, Lorenzo Jaeger, abp Paderborn, NRF: BP 2,3 (16 IX 65) 50; bp J. Cardijn: BP 4,6 (20 IX 65) 69.

³¹ BP 2,1 (16 IX 65) 49 — Joseph Ritter, abp Saint Louis, USA.

³² BP 1,6 (15 IX 65) 45 — kard. Joseph Frings, abp Kolonii, NRF.

którzy ucierpieli z powodu nieposzanowania wolności w sprawach religijnych. Klauzula taka stanowiłaby rękojmię szczerości dialogu z ludźmi innych przekonań³³. W związku z tą problematyką często polemicznie nawracano do wypowiedzi Grzegorza XVI oraz Piusa IX³⁴. Ale cokolwiek stało się w przeszłości, doktryna chrześcijańska opowiada się przeciw zdecydowanie za ludzką godnością³⁵.

Jan XXIII w *Pacem in terris* wskazał na dwie zasady, mianowicie ciągłości i postępu, według których ma się dokonywać rozwój kościelnej doktryny³⁶. Sięgając do źródeł racjonalnych i nadprzyrodzonych, uwzględniając Pismo św. oraz Tradycję, można i trzeba przystosować się do aktualnej rzeczywistości społecznej i obywatelskiej. Dokonuje się to również w dziedzinie tu omawianej, aczkolwiek stosunkowo późno. Oto fragment wypowiedzi kard. Heenana, prymasa W. Brytanii, który podczas konferencji prasowej 26 IX 1964 r. na temat Deklaracji tudzież w kwestii samejże wolności religijnej otwarcie wyznał: „[...] faktem jest, że potrzeba ochrony wolności dla Kościoła powstała dopiero w ostatnich latach [...]”³⁷. Autor opinii tu cytowanej szczerze stwierdza, iż „Kościół został zmuszony do zwrócenia swej uwagi na zagadnienie wolności” Współcześnie stawia się zarzut chrześcijanom, iż o wolności religijnej głoszą wtedy, gdy sami jej potrzebują, kiedy są zagrożeni lub w mniejszości. A przecież — kontynuował swą ucziwie krytyczną wypowiedź tenże purpurat — idea wolności dzieci Bożych tkwi u podstaw

³³ BP 3,5 (16 IX 65) 59; nadto: BP 9,4 (25 IX 64) 70 — Gabriel Garrone, abp Tuluzy, Francja, podkreśla on, iż przeszłość należy oceniać w jej ramach, za popełnione błędy trzeba żałować; nie jest to jednak problem wyłącznie historyczny, por. wypowiedź kard. Franciszka Koeniga, abpa Wiednia — BP 8,2 (24 IX 64) 61.

³⁴ Por. cenne opracowanie tych zagadnień przez soborowego eksperta, jezuitę amerykańskiego Johna Courtney Murraya: *La Déclaration sur la liberté religieuse*. „Concilium”, 1966, t. 16, s. 7 nn., zwłaszcza s. 13 nn.; także: cytowana już książka pt.: *Katolicy i wolność myśli*, s. 122 nn.; R. Aubert: *Religious Liberty from „Mirari vos” to the Syllabus*. „Concilium”, 1965, t. 7, s. 49 nn.; A. Weiler: *Church Authority and Government in the Middle Ages*. „Concilium”, 1965, t. 7, s. 65 nn.; J. Lecler: *Historia tolerancji*, t. 1, s. 88. Augustyńskie „compelle intrare” — MPL 32, 632, inkwizycja i prześladowania innowierców. A. Niesiołowski: *Katolicyzm a totalizm*. Poznań 1938, Naczelny Instytut Akcji Katolickiej, s. 8—87.

³⁵ Konferencja kard. Bea na temat: *Liberté religieuse et transformations sociales*. „La Documentation Catholique”, 16 II 1964, nr 1418.

³⁶ *Pacem in terris*, AAS 45 (1963) 299 oraz pierwsza relacja bpa de Smedta — BP (1963) 253. Zasada ciągłości wyraża kontynuację chrześcijańskiej doktryny, zasada postępu rozwija tę doktrynę, dostosowując się do nowych potrzeb społecznych. Por.: Mgr de Smedt: *La liberté religieuse*. „Informations Catholiques Internationales”, 1 XII 1963, nr 205, s. 13; nadto BP 7,2 (23 IX 64) 55.

³⁷ BP (1964) 402 — opinia kard. Heenana.

koncepcji chrześcijańskiej. Wielki inkwizytor Dostojewskiego, to nieprzyjaciel wolności, ale zarazem także przeciwnik Chrystusa ³⁸.

Podsumowując refleksje nad przebiegiem prac przygotowawczych, można dokonać szeregu istotnych ustaleń. Otóż, chodziło tu o zagadnienie wolności religijnej, lecz wolność jest niepodzielna, wobec tego wniossek, iż na dyskutowanym gruncie Kościół zetknął się z wolnością jako taką, czyli debata soborowa ma znaczenie wykraczające merytorycznie poza ramy określone formalnym przedmiotem omawianej problematyki. Nastąpiła konfrontacja stanowisk, otwarta wymiana poglądów, na której tle zarysowała się wyraźnie tendencja ku humanistycznemu zinterpretowaniu fundamentalnych przesłanek doktryny chrześcijańskiej. Sformułowano, tuż na wstępie owej Deklaracji, tezę afirmującą obowiązywanie zasady poszanowania godności ludzkiej, także przyrodzonej, historycznie określonej, wnioskując stąd o prawach człowieka, również wolność religijną obejmujących. Na pierwszy plan Deklaracja ta wysuwa swe uargumentowanie sięgające do prawa naturalnego, po czym przedstawia motywację skrypturyczną. Odczytując współcześnie Pismo św. Nowego Testamentu, dokument ten mówi o Chrystusie jako wzorcu postawy egalitarnej, wolnościowej, ludziom przyjaznej, braterskiej, słowa potwierdzającej czynami. Z wyczuwalnym zażenowaniem Sobór krótko wspomina, iż „w życiu Ludu Bożego, pielgrzymującego przez zmienne koleje ludzkich dziejów, nieraz pojawiał się sposób postępowania niedostatecznie zgodny z duchem ewangelicznym, a nawet mu przeciwny [...]” ³⁹. Zauważmy, że wśród soborowych uchwał rzadki to wypadek jawnie krytycznej oceny przeszłości, zapewne nazbyt lakoniczny, jeśli wziąć pod uwagę ciężar historycznie notorycznych obciążeń. Ostatecznie jednak ważniejszy niż jakiegokolwiek słowne deklaracje jest ów proces detotalitaryzacji Kościoła tu się pośrednio również zaznaczający.

Polemiczna dyskusja wokół wolności religijnej, będąca jedyną w swoim rodzaju soborową tudzież ogólnokościelną debatą generalną nad prawami człowieka, cokolwiek powiedzieć o kompromisie wyniesionych stąd rezultatów, była wydarzeniem bez precedensu. Okazji takiej nie stwarzała nawet *Pacem in terris* — określana mianem pierwszej w dziejach, oficjalnie proklamowanej Katolickiej Deklaracji Praw Czło-

³⁸ Zob. odnośne refleksje na ten temat: N. Bierdiaiev: *La religion de la liberté*. „Informations Catholiques Internationales”, 15 III 1964, nr 212, s. 29; kard. Bea: *Heros de la liberté*. „Civiltà Catholica”, nr 4, s. 3—14.

³⁹ Deklaracja o wolności religijnej — nr 12. Oznaczenia numeryczne odnośnych fragmentów odtąd podawać będziemy nie w przypisach, lecz wewnątrz tekstualnej części artykułu.

wieka⁴⁰, ogłoszona jak inne dotychczasowe encykliki bez szerszych konsultacji uprzednich — ani soborowa debata dotycząca odnośnych fragmentów, mianowicie § 12—21, tzw. Schematu XIII. Dokonuje się więc kościelna recepcja wolnościowych zasad. Proces to raczej dopiero zapoczątkowany, uwarunkowany jednak strukturą instytucjonalną i społeczno-prawną, historią i nawykami władarzy Kościoła, dlatego postępująca nie bez oporów, stąd istotne znaczenie motywacji za i przeciw, celowo tu przedstawionej.

Tezę o wolności religijnej Sobór Watykański II ogłosił w trybie deklaratoryjnym, czyli stwierdzającym. Potwierdza to nazwa omawianego tu dokumentu. Zresztą, również w tekście powraca łaciński czasownik: *declarare*. Występuje zwłaszcza w centralnym fragmencie tejże proklamacji, rozpoczynającym się słowami: „*Haec Vaticana Synodus declarat*” — nr 2, ONZ swą proklamację o prawach człowieka, uchwaloną na forum Zgromadzenia Ogólnego 10 XII 1948 r., także określiło mianem deklaracji, co znaczy, iż praw tych nie zamierzało własnym autorytetem ustanawiać, lecz wyłącznie stwierdzić istnienie ich i obowiązywanie, umotywowane wiążącą obiektywnie zasadą poszanowania ludzkiej godności przyrodzonej, czyli *sui generis* prawem naturalnym. Porównując obie te deklaracje, można będzie w dalszym ciągu rozważań dostrzec szczególne znamiona soborowej koncepcji prawa do wolności religijnej.

Termin: *libertas religiosa* jako taki mało mówi. Deklaracja soborowa w swoim podtytule wyjaśnia, że zajmować się będzie wolnością społeczną i cywilną, czyli obywatelską. Tym samym wkracza na teren unormowań publicznoprawnych, objętych zasięgiem kompetencji państwa⁴¹. Sobór nie przyjął podtytułu w uprzednio sugerowanym brzmieniu: *Obowiązki oraz prawa osób i społeczności w sprawach religijnych*⁴². Proklamacja sformułowana zgodnie z wolą soborowej większości wyraża raczej uprawnieniowy aspekt. Podmiotowym prawem jest według tejże Deklaracji religijna wolność, nie zaś tylko tolerancja. Określenie: *tolerować*, minimalistycznie tłumacząc, mogłoby oznaczać tyle co *znosić*, *ścierpieć*⁴³. Kryje przeto w sobie pewien trudny do wyeliminowania wydźwięk negatywny. Poniekąd interpretuje różnaitość wierzeń jako faktyczne *malum necessarium*. Natomiast wolnościowa koncepcja, terminologicznie

⁴⁰ H. Andrzejczak: *Moralny walor Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka a encyklika „Pacem in terris”* „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 13 (1966), z. 3, s. 75 nn.

⁴¹ BP 9,3 (25 IX 64) 69 — wyjaśnienie abpa K. Wojtyły. Lepiej: wolność obywatelska w sprawach religijnych — BP 4,7 (20 IX 65) 70. Tak samo: A. Anoverse, bp Codice, Hiszpania — BP 4,7 (20 IX 65) 70 oraz: Paolo Munos-Vega, bp sufr. Quito, Ekwador — BP 5,3 (21 IX 65) 75.

⁴² BP 8,3 (24 IX 64) 62.

⁴³ Por. na ten temat: BP 9,3 (25 IX 64) 69.

biorąc inspirującą Deklarację soborową tudzież oczywiście tkwiąca u podstaw Deklaracji Powszechnej oraz Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych — art. 18, wyraża pozytywny stosunek do człowieka, zasadzający się na poszanowaniu rozumu i sumienia, czyli po prostu godności ludzkiej. Są to refleksje terminologiczne, dotyczące może nazbyt subtelnościowych kwestii. Jednakże w delikatnych tych sprawach nawet wyłącznie uczuciowy aspekt ma swoje znaczenie, jakkolwiek ostatecznie trudno wyobrazić sobie tolerancję bez wolności⁴⁴.

Deklaracja soborowa wkroczyła na teren konstytucyjnym prawem państwowym regulowanych praw i swobód, autorytetem Kościoła uznając prawo do wolności w sprawach religijnych, afirmowane współcześnie przez także świeckie systemy jurydyczne⁴⁵. Zatem, proklamacja ta dotyczy porządku w szeroko pojętej społeczności cywilnej, czyli państwowej⁴⁶. Prawo cywilne, według terminologii w tym dokumencie stosowanej, utożsamia się z państwowym prawem publicznym, zwłaszcza zaś konstytucyjnym i administracyjnym, a jako takie jest ono obce w stosunku do kościelnego prawa kanonicznego. Deklaracja przeto omawia relacje *Ecclesia ad extra*. Treść komentowanej tu proklamacji pomija więc odniesienie Kościoła do wewnątrz, czyli relacje *Ecclesia ad intra* nie zostały, ściśle biorąc, objęte zasadą poszanowania religijnej wolności.

Kościół wszedłszy tak oto na grunt państwowego prawa, spotyka tam właśnie ukształtowaną instytucję religijnych swobód obywatelskich i społecznych, która wprowadzie poza Kościołem się rozwijała, nawet wbrew oficjalnym ze strony Kościoła dezaprobatom, niemniej zyskała współcześnie szerokie zastosowanie. Deklaracja o wolności w sprawach religijnych stanowi więc spotkanie z historią faktów dokonanych.

Prawa i swobody obywatelskie, to dziedzina, którą Vaticanum II rozpatrywało z myślą o wytyczeniu granic władzy państwowej. Soborowa proklamacja po prostu domaga się „prawnego określenia granic władzy publicznej, aby nie była nadmiernie uszczuplona godziwa wolność zarówno osoby, jak i stowarzyszeń” — nr 1, zd. 2. Chodzi tu więc o wolność nie w Kościele, ale w państwie, czyli „w obliczu cesarza i społeczności” — jak wyjaśnił kard. K. Wojtyła⁴⁷, zastrzegający się przy tym, iż obywatelskiej wolności nie należy utożsamiać z wolnością

⁴⁴ Odnośnie do terminologii tu rozpatrywanej, zob.: Bierdiaiev: art. cyt.

⁴⁵ Bp de Smedt powiedział, iż organizacje międzynarodowe oczekują od Soboru uznania zasady wolności religijnej, por.: *La liberté religieuse*. „Informations Catholiques Internationales”, 1963, nr 205, s. 13.

⁴⁶ Prawo cywilne, wg dawnej terminologii nadal stosowanej przez Deklarację o wolności religijnej, znaczy tu tyle co państwowe, pozakościelne, a więc nie kanoniczne. Oczywiście, nie utożsamia się ono ze współcześnie rozumianym prawem cywilnym sensu stricto, czyli majątkowym, prywatnym.

⁴⁷ BP 3,4 (16 IX 65) 68.

sumienia. Różnicę tę mocno akcentowano w toku soborowej debaty⁴⁸. Co innego wolność sumienia, której Kościół nadal nie uznaje, podtrzymując swoje uprzednio wielokrotnie wyrażane poglądy, a czymś zgoła różnym jest afirmowanie wolności sumień na płaszczyźnie pozakościelnej, mianowicie w społeczności cywilnej. Komentowana tu Deklaracja stwierdza więc, iż „wolność religijna, której ludzie domagają się dla wypełnienia obowiązku czci Bożej, dotyczy wolności od przymusu w cywilnym społeczeństwie” Rozwijając tę koncepcję wolności, w cytowanym zdaniu bezpośrednio dodano, iż „pozostawia ona nienaruszoną tradycyjną naukę katolicką o moralnym obowiązku ludzi i społeczeństw wobec prawdziwej religii i jedynie prawdziwego Kościoła Chrystusowego” — nr 1, in fine. Zachodzi więc różnica między soborową tezą o religijnej wolności, negującą wolność sumienia, a koncepcją ekumeniczną, wyrażoną w deklaracjach amsterdamskiej i new-delhijskiej. Obie te proklamacje Światowej Rady Kościołów wyraźnie afirmują istotne przesłanki Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, iż „każdy człowiek ma prawo wolności myśli, sumienia [pdkr.: H. A.] i wyznania”⁴⁹. Przytoczoną zasadę podtrzymuje 18 artykuł Międzynarodowego Paktu o Prawach Obywatelskich i Politycznych, *expressis verbis* uznający w swoim § 1 wolność sumienia⁵⁰. Zauważmy, że soborowa Deklaracja pomija milczeniem Powszechną Deklarację Praw Człowieka, nie wspomina ani słowem o aktywności ONZ na polu wolności religijnej⁵¹. Już sama intytulacja

⁴⁸ Oto niektóre wypowiedzi różnicę tę silnie akcentujące: abp K. Wojtyła — BP 9,3 (25 IX 64) 69, por. dalsze — BP 2,4 (16 IX 65) 51; 8,3 (24 IX 64) 62; 4,7 (20 IX 65) 70. Ponadto, zob.: BP 9,2 (25 IX 64) 69; 8,3 (24 IX 64) 62; 9,5 (25 IX 64) 71.

⁴⁹ Por. Deklaracji Powszechnej — art. 18 oraz następujące stwierdzenie amsterdamskiego dokumentu „Le droit de tous les hommes à la liberté de conscience, de croyance et de pratique, est reconnu par la loi dans de nombreux pays. L'article de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, sur la liberté religieuse est d'accord avec la conviction chrétienne en la matière” Odnośne teksty, zob.: *Vatican II. La liberté religieuse*, wydane w serii Unam Sanctam, Vol. 60, Paris 1967, Les Editions du Cerf, s. 261 n., tamże: Deklaracja uchwalona w New Delhi, 1961 r., por. pkt. 4 — „Nous reconnaissons la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme proclamée par les Nations Unies en decembre 1948” — s. 262.

⁵⁰ *International Covenant on Civil and Political Rights*, UN doc.: A/2200 (XXI), 16 December 1966.

⁵¹ Philippe de la Chapelle SJ: *La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et le catholicisme*. Paris 1967, Librairie R. Pichon et R. Durand-Auzias. Autor ten, komentując art. 18 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, poprzestaje wyłącznie na zreferowaniu kolejnych etapów prac przygotowawczych, s. 146 nn., bez oceny aktualnego brzmienia tekstu. Dodatkowe wywody, zawarte tamże, s. 360—371, jak zresztą cała ta publikacja, ujęte są apologetycznie. W książce tej brak odpowiednio wnikliwej analizy i jasnego ustosunkowania się do zasady wolności sumienia na płaszczyźnie właśnie katolicyzmu, tym bardziej że Philippe de la Chapelle uwzględnia interesującą nas soborową Deklarację, por. jw., s. 370.

przytoczonego Paktu podkreśla, że zawarte w nim sformułowania dotyczą swobód ludzkich właśnie na płaszczyźnie praw obywatelskich, co pozwala stwierdzić, iż uargumentowana obywatelskimi prawami proklamacja soborowa owe prawa obywatelskie pojmuje w zakresie istotnie węższym.

Na tle zasadniczo pozytywnej, bo wolnościowej konstrukcji soborowego dokumentu, są to więc oczywiste pasywa, podyktowane skądinąd zrozumiałą troską o kompromis, osiągnięty jednak za cenę ograniczeń merytorycznych. Ograniczenia te, cokolwiek o nich powiedzieć, mieszczą się w ramach ogólnie dodatniej oceny omawianego dokumentu, gdy spojrzeć z perspektywy niedawno jeszcze przypominanych zasad kanonicznej doktryny, która głosiła, że „zezwolenie władzy świeckiej na istnienie różnych wyznań w obrębie państwa należy, teoretycznie biorąc, potępić z następujących powodów: a) każda władza świecka powinna popierać tylko prawdziwą religię, a usuwać wyznania fałszywe, b) nikt, więc także i państwo, nie ma przyczyniać się do rozszerzania się błędów”⁵².

Sobór wychodzi od stwierdzenia określonych tendencji historycznych, „zwracając pilną uwagę na owe dążenia i zamierzając wyjaśnić, w jakim stopniu są one zgodne z prawdą i sprawiedliwością” — nr 1. Zdaje sobie bowiem sprawę z tego, że „w wielu konstytucjach wolność religijna proklamowana jest jako prawo cywilne i uroczyście uznawana w dokumentach międzynarodowych” — jw.⁵³ Zjawiska te zostały tu kościelnie zinterpretowane jako przejaw naturalnego prawa, czemu daje wyraz motywacyjna część pierwsza Deklaracji, wsparta ponadto argumentacją zawartą w części drugiej, operującą przesłankami teologicznymi, objawionymi. Pojmując zaś prawo naturalne tradycyjnie⁵⁴, według klasycznej definicji Tomaszowej, mianowicie, jako uczestnictwo w Bożym prawie wiecznym, *participatio legis aeternae in rationali creatura*, autoritet nauczycielski Kościoła interpretuje z pozycji tegoż obiektywnego

⁵² Ks. F. Bączkiewicz: *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*. Opole 1957, Wydawnictwo Diecezjalne Św. Krzyża, t. 1, s. 158 n.

⁵³ Szczegółowsze dane odnośnie do międzynarodowoprawnej ochrony wolności religijnej zob. w pracy: Pierre L a n a r è s: *La liberté religieuse dans les conventions internationales et dans le droit public général*. B. m. 1964, Éditions Horvats. Tamże, na temat współczesnych unormowań: s. 165 nn. oraz s. 173 nn. Omówienie systemów regionalnych, jw., s. 191 nn.

⁵⁴ „Supremam humanae vitae normam esse ipsam legem divinam, aeternam, obiectivam atque universalem qua Deus [...] mundum universum viasque communitatis humanae, ordinat, dirigit, gubernat” — nr 3; „non ergo in subiectiva personae dispositione, sed in ipsa eius natura ius ad libertatem religiosam fundatur” — nr 2; „iniura [...] humanae personae et ipsi ordini hominibus a Deo statuto fit, si homini denegetur liberum in societate religionis exercitium” — nr 3. Nadto, nr 4.

porządku prawnego, zarówno ogólną zasadę, jak też uszczegółowienia prawne, odnośnie do swobód w sprawach religijnych.

Deklaracja precyzuje swoją koncepcję społecznej i cywilnej wolności religijnej negatywnie raczej, skoro „tego rodzaju wolność polega na tym, iż wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu” — nr 2. Wolności tej przeto nie należy utożsamiać z zupełną swobodą osądu problemów religijnych, gdyż byłby to laicyzm. Ani też chodzi tu o prawo do trwania w niepewności, co oznaczałoby relatywizm, pesymizm, dyletantyzm. Ojcowie soborowi ostrzegali równocześnie przed niebezpieczeństwem subiektywizmu⁵⁵. Wolność od przymusu, owa libertas a coercitione — nr 2, stanowiąca istotny trzon soborowej definicji wolności religijnej, wypowiada się głównie zakazami: ne aliquis cogatur, neque impediatur — jw. Posługujące się szeregiem zakazów i zastrzeżeń formułowanie wolności religijnej, występuje także w innych fragmentach komentowanego dokumentu⁵⁶. Deklaracji tej bowiem wciąż przyświeca myśl o zakreśleniu granic władzy państwowej⁵⁷. Paradoksalnie, gdyż e contra, wolnością od przymusu lub przeszkód, wypowiada się pozytywna treść proklamowanej tu wolności.

Podmiotowe prawo do wolności: ius ad libertatem — nr 2, utożsamia się z wolnością, czyli po prostu oznacza wolność, w tym wypadku odnośnie do spraw religijnych: in re religiosa, por. podtytuł. Zauważmy, że Deklaracja wpieryw dostrzega konkretny obowiązek, by następnie właśnie stąd wyprowadzić stosowne uprawnienie. Powiedzmy, osoba ludzka ma spełnić określone obowiązki religijne, przeto właśnie dlatego powinna posiadać uprawnienia jako środki⁵⁸. Z personalistycznego pojmowania ludzkiej godności oraz odpowiedzialności wynikają dla człowieka wobec Boga indywidualne i społeczne obowiązki, a zatem korelatywne upraw-

⁵⁵ BP 3,4 (16 IX 65) 58; 3,2 (16 IX 65) 56; 2,6 (16 IX 65) 53; 8,4 (24 IX 64) 63; 8,6 (24 IX 64) 65; 3,8 (16 IX 65) 62; 1,7 (15 IX 65) 45; 7,2 (21 IX 65) 74.

⁵⁶ „Non est ergo cogendus, ut contra suam conscientiam agat. Sed neque impediendus est [...]” — nr 3; „nisi libertate psychologica simul atque immunitate a coercitione externa fruuntur” — jw.

⁵⁷ „[...] władza cywilna [...] przekracza wyznaczone dla niej granice, jeśli [...]” — nr 3, in fine; „[...] by władza cywilna nie przeszkadzała im środkami prawnymi czy działalnością administracyjną [...]” — nr 4; „[...] dlatego władza cywilna [...] nie powinna nakłaniać [...]” — nr 5; natomiast w pkt 6, wyliczono szereg nakazów i zaleceń, które władza cywilna powinna spełnić; analogicznie — nr 7.

⁵⁸ Nr 3 — „Quapropter unusquisque officium ideoque et ius habet veritatem in re religiosa quarendi ut sibi, mediis adhibitis idoneis, recta et vera conscientiae iudicia prudenter efformet” Na marginesie zauważmy, że Deklaracja podtrzymuje terminologię: conscientia recta, vera.

nienia, czyli owe fundamentalne swobody religijne⁵⁹. Istnienie religijnych obowiązków, moralnie wiążących osobę ludzką, przesądza więc o jurydycznie pojętym prawie człowieka do religijnej wolności. Powinna przeto istnieć zgodność tak sformułowanego porządku moralnego i prawnego. Jednakże na płaszczyźnie moralnej obowiązuje według Deklaracji — jak wiemy — zgoła inny niż na gruncie cywilnoprawnym stosunek do zasady wolności w sprawach sumienia.

Libertas religiosa, ale czy również wolność ateistyczna? Deklaracja, mówiąc o wolności w sprawach religijnych, pozostawia to pytanie bez wyraźnej odpowiedzi. Godność, obowiązki i uprawnienia człowieka ściśle są tu związane z Bogiem. Obowiązkiem i uprawnieniem osoby jest „dotrzeć do swego celu, Boga” — nr 3. Sobór mówi o aktach religijnych, które wyraźnie ku Bogu ukierunkowuje — jw. Wspólnotom religijnym przysługuje uprawnienie, by mogły „czcić najwyższe Bóstwo” — nr 4. Otóż za pozytywną odpowiedzią zdaje się mimo wszystko przemawia następujący fragment „władza cywilna winna troszczyć się o to, by nigdy, czy to w sposób otwarty czy ukryty, nie była naruszana z powodów związanych z religią równość obywateli w dziedzinie prawa, która też należy do wspólnego dobra społeczności, i żeby wśród obywateli nie miała miejsce dyskryminacja” — nr 6. Obowiązuje bowiem ogólna zasada poszanowania praw człowieka i swobód elementarnych oraz klauzula zawarta w numerze 7, że „wobec wszystkich należy postępować sprawiedliwie i po ludzku” Droga interpretacji tekstu należałoby więc przyjąć tezę o także ateistycznej wolności w religijnych sprawach.

Po dokonaniu wyliczenia konkretnych uprawnień — czego tu już nie będziemy powtarzać — przysługujących podmiotom indywidualnym, a więc poszczególnym osobom, tudzież społecznościom, takim jak rodzina i wspólnoty religijne, omawiana Deklaracja zaznacza, iż sfera wolności religijnej podlega określonym ograniczeniom⁶⁰, por. nr 7. Wolność religijna mieścić się powinna w „godziwym zakresie” — nr 2, oraz w ramach „sprawiedliwego ładu publicznego” — jw., nazwanego w numerze 3 „sprawiedliwym ładem społecznym” Klauzule te dopiero potem, w numerach 6 i 7, zyskują bliższe wyjaśnienie. Tamże, wzmiankuje Deklaracja, że „t r o s k a [podkr.: H. A.] o respektowanie prawa do wolności

⁵⁹ „[...] secundum dignitatem suam homines cuncti, quia personae sunt [...] ideoque personali responsabilitate aucti [...], morali tenentur obligatione ad veritatem quaerendam, illam imprimis, quae religionem spectat” — nr 2.

⁶⁰ Postulaty odnośnie do ograniczeń prawnych wolności religijnej sformułowano w czasie prac przygotowawczych następująco: iustum, honestum, utile, possibile: BP 8,5 (24 IX 64); inne poglądy — BP 2,4 (16 IX 65) 51; 3,4 (16 IX 65) 58; 3,1 (16 IX 65) 55; 2,7 (16 IX 65) 54; 2,6 (16 IX 65) 53. Por. art. 29 i 30 Powszechnej Deklaracji oraz art. 18 § 3 Paktu Obywatelskich Praw Człowieka, nadto — komentarz podany przez A. Krishnaswami, jw., s. 17 nn.

religijnej” należy również do Kościoła tudzież innych religijnych wspólnot — nr 6. Sobór dość ogólnie mówi o trosce, choć oczekiwaliśmy tu wyrazu: obowiązek. Przy korzystaniu z wolności religijnej, według Deklaracji — nr 7, trzeba przestrzegać zasady odpowiedzialności osobistej i społecznej tudzież szanować prawa innych ludzi oraz uwzględniać wymóg dobra wspólnego. Podmiotem głównie obowiązany do przestrzegania wolności religijnej jest społeczność cywilna, czyli państwo, którego unormowania podejmowane w tym względzie powinny być sprawiedliwe, skuteczne, unikające dyskryminacji, zachowujące równość — por. nr 6 oraz zakończenie. Kościół, pozytywnie rozwijając tezę o wolności religijnej, zaznacza — nr 15, że ma przy tym na uwadze także pogłębianie i rozszerzanie jedności wyznawców różnych wyznań i kultur, pokój i zgodę, integrację rodziny człowieczej. Uprawnienia, określone w tej dziedzinie jako święte prawa ludzkiej osoby, łączą się tu z prawami uniwersalistycznej wspólnoty ludów. W numerze 6, występuje iunctim pomiędzy „sacra personae et familiae gentium iura”

Deklaracja mówi o wolności religijnej jako naturalnym prawie przysługującym wszystkim ludziom. Termin: persona humana użyty został ogólnie bez dyskryminacyjnych rozróżnień. Podobnie i określenie: wspólnoty religijne, przy czym Kościół stawia swój status prawny na jednolitej płaszczyźnie ze statusem prawnym innych kościołów, kwalifikując siebie po prostu jako wspólnotę religijną. „Istnieje więc zgodność między wolnością Kościoła i ową wolnością religijną, która wszystkim ludziom i wspólnotom musi być przyznana jako prawo i usankcjonowana w ustroju prawnym” — nr 13, in fine. Tegoż jednolitego statusu ostateczną podstawę stanowią właśnie prawa człowieka. W tym kontekście wzmianka o podtrzymaniu wyjątkowych sytuacji, polegających na uprzywilejowaniu, wprowadzona dla usatysfakcjonowania soborowej mniejszości, brzmi jak niepotrzebny dysonans⁶¹, zważywszy zasadę równoprawności wspólnot religijnych, tkwiącą u podstaw *Dignitatis humanae*. Rola nader istotna przypada właśnie prawom człowieka, skoro one zapewniają Kościołowi wolność oraz miejsce w społeczeństwie i państwie. Kościół współczesny świadomie tymi oto prawami zaczyna wyznaczać swój jurydyczny status. Zjawisko to nie pozostanie bez wpływu na relacje *Ecclesia ad intra*.

Opierając się na tych przesłankach soborowa Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* widzi w prawach człowieka szansę urzeczywistnienia swych zamierzeń, gdy głosi, że „wszystko, co powiedzieliśmy o godności osoby ludzkiej [...], stanowi fundament stosunku między Koś-

⁶¹ Deklaracja, nr 6. Komentarze: BP 2,5 (16 IX 65) 52 — Simon Lourdusmy, abp koad. Bangalore, Indie; BP 6,3 (22 IX 65) 83 — M. Doumith, bp Sarba, Liban; BP 4,7 (20 IX 65) 70 — J. Gran, bp Oslo, Norwegia.

ciotem i światem, a także bazę dla ich wzajemnego dialogu⁶². Na zasadzie wolności osobistej, społecznej i cywilnej wierni zrzeszają się w Kościele, przy czym wciąż zachowują swoje niezbywalne podmiotowe prawa. Do owych praw odwołuje się teraz Kościół w swych stosunkach z władzą publiczną. Prawom tym więc winien przede wszystkim sam instytucjonalnie i w praktyce, na każdym hierarchicznym szczeblu, zapewnić poszanowanie należne i rzeczywiście skuteczną ochronę.

W Deklaracji *Dignitatis Humanae* — nr 13, czytamy, że Kościół domaga się wolności „jako społeczność ludzi, którym przysługuje prawo do życia w społeczeństwie świeckim według nakazów wiary chrześcijańskiej” Chodzi więc o prawo przysługujące społeczności ludzi. Ostatecznie jest ono po prostu prawem człowieka do wolności, obejmującym również wolność wyznania religii chrześcijańskiej, zarówno w wyznawaniu indywidualnym, jak też wspólnotowym. Stąd m. in. wywodzą się również prawa Kościoła jako społeczności ludzi tworzących wspólnotę religijną.

Prawo człowieka do wolności religijnej dotyczy sfery prywatnej i publicznej: stąd prywatno- i publicznoprawna osobowość jednostki uprawnionej tudzież odpowiednio także prywatno- i publicznoprawny charakter osobowości wspólnot religijnych. Analogicznie na tej płaszczyźnie spotykamy się z prywatno- oraz publicznoprawną osobowością Kościoła katolickiego. Prawo do wolności religijnej wychodzi więc od jednostki ku wspólnocie oraz na powrót sprowadza się zawsze do praw człowieka. Zważywszy dwojaką, przyrodzoną i nadprzyrodzoną godność osoby ludzkiej, będącej podstawą praw człowieka, przeto w konsekwencji można mówić o przyrodzonym, a także nadprzyrodzonym uzasadnieniu prawnej osobowości jednostki i wspólnot religijnych. Zatem, obok motywacji odwołującej się do przyrodzonych praw człowieka, może Kościół ponadto motywować swą osobowość prawną kryteriami nadprzyrodzonymi, czemu zresztą Sobór dał wyraz, przytaczając motyw w następującym sformułowaniu „w społeczeństwie ludzkim i wobec wszelkiej władzy publicznej 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” Bezpośrednio jednak po tym argumentie, następuje odwołanie się do praw człowieka, podane w wersji uprzednio już cytowanej. Płaszczyzna praw człowieka nie jest więc uzasadnieniem jedynym, lecz równorzędnym w stosunku do motywacji nadprzyrodzonej. W porządku jednak doczesnym, zwłaszcza gdy chodzi o uzasadnienie, które miałyby powszechnie być uznawane, także przez ateistów oraz ludzi religijnie obojętnych,

⁶² Cyt. dokument, nr 40, tekst w przekładzie opublikowanym przez SEI, jw.

przyrodzona sfera godności i praw człowieka, praktycznie będzie tu motywacją najbardziej przekonującą dla wszystkich. Umotywowanie statusu jurydycznego wspólnot religijnych, posługujące się właśnie prawami człowieka, ma uniwersalistyczny walor, odpowiada też powszechności Kościoła pojmowanego jako znak jedności rodzaju ludzkiego⁶³. Konsekwencje oparcia statusu Kościoła na prawach człowieka mają niezwykle doniosłe znaczenie. Zbliżają bowiem Kościół do ewangelicznego ideału postawy służebnej⁶⁴. Warto zauważyć, że pierwotne chrześcijaństwo domagało się właśnie poszanowania wolności religijnej i na tej zasadzie pragnęło oprzeć swój równoprawny status w państwie.

Ogólne oparcie się na uniwersalistycznej zasadzie poszanowania praw człowieka zapewne ujmie zasadnicze sprawy konkordatów, a także innym tego rodzaju porozumieniom zawieranyim wspólnie z państwami przez wspólnoty akatolickie, gdyż takie kwestie nie będą wymagały bilateralnych, każdorazowo dokonywanych uzgodnień. Pozostaną jednak do rozpatrzenia liczne szczegóły o charakterze wykonawczym. Pod względem treści, tak właśnie przedstawiają się — przynajmniej częściowo — porozumienia konkordatowe, bieżąco zawierane. Jakakolwiek — zresztą nie musi to być konkordatowa, lecz równie dobrze w innej formie — tego rodzaju międzynarodowa ochrona powinna kształtować się na gruncie generalnej zasady przestrzegania praw człowieka odnośnie do wolności w dziedzinie przekonań i wyznania. Ochronę jednolitą stopniowo wprowadza ONZ, aktualnie kończące pracę nad projektem własnej Deklaracji oraz międzynarodowej Konwencji w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji w zakresie zarówno przekonań, jak i wyznania. Oparcie się na prawach człowieka przy formułowaniu współczesnego wzorca wolności religijnej, zapoczątkowała amsterdamska Deklaracja ekumeniczna, ogłoszona w 1948 r. przez Światową Radę Kościołów⁶⁵. Troska o te same prawa dla tych samych ludzi, będących obywatelami i zarazem członkami wspólnot religijnych, przyświeca więc Kościołowi oraz państwom. Afirmując odmiennność kościelnego oraz państwowego posłannictwa, tudzież rozdział Kościoła od państwa, równocześnie, współ

⁶³ Konstytucja dogmatyczna o Kościele — nr 1, tłumaczenie jw.

⁶⁴ Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym, nr 3 — *De ministerio homini praebendo*. Por.: J 3, 17; Mt 20, 28; Mk 10, 45. Analogiczna motywacja: Dekret o działalności misyjnej Kościoła — nr 3 i 5; Dekret o formacji kapłanów — nr 4; idea służebności antytezą koncepcji władczej, określanej mianem *imperium vel principatus*, por. ks. I. G r a b o w s k i: *Prawo kanoniczne*. Warszawa 1948, Geberthner i Wolff, s. 9.

⁶⁵ *The First Assembly of the World Council of Churches. The Official Report*. London 1949, s. 97—99. Nadto: *The Church and the International Disorder. An Ecumenical Study prepared under the Auspices of the World Council of Churches*. London 1948, t. 4, s. 186 n.

z państwami będą mogły także kościoły współdziałać dla obiektywnego dobra, stojąc na wspólnym gruncie poszanowania praw człowieka. Sprawowanie efektywnej pieczy nad wolnością w sprawach religijnych może i powinno spełniać każde państwo, niezależnie od ustroju politycznego, ekonomicznego lub społecznego. Porzuciwszy więc formułę „cura religionis”, implikującą wyznaniowy charakter państwa⁶⁶, w ten sposób Deklaracja soborowa afirmuje pośrednio pluralizm ustrojowy, a także świecki charakter — ów zdrowy laicyzm współczesnych społeczności cywilnych⁶⁷. Program wolności religijnej, proklamowany omawianą Deklaracją, świadczy o doniosłym znaczeniu praw człowieka, jeśli spojrzeć od strony kościelnego prawa publicznego i międzynarodowego, tudzież gdy uwzględnimy soborowy postulat nie władczego, lecz służebnego spożytkowania zasad ewangelicznych i humanistycznie zaangażowanego zinterpretowania norm prawnonaturalnych⁶⁸. Poza wszystkie swe ograniczenia wykracza, dodatkowy swój wymiar odślania Deklaracja *Dignitatis humanae*, gdy przypomina, że „prawda nie inaczej się narzuca, jak tylko siłą samej prawdy” — nr 1.

THE INTERPRETATION OF THE PRINCIPLE OF THE RESPECT
OF HUMAN RIGHTS GIVEN
BY THE VATICAN DECLARATION ON RELIGIOUS LIBERTY

Summary

The content of the Declaration *Dignitatis humanae* proclaimed by the Second Vatican Council, and the discussions, which preceded the final compromise between the supporters and the opponents of the religious liberty principle, shows the extent and degree of the official catholic affirmation of human rights in this field. Religious liberty, as recognized by this document, is exclusively external, concerns civil and social level only. The Catholic Church still does not recognize the moral, internal freedom of conscience. For this reason, it disassociates itself from the article 18 of the Universal Declaration of Human Rights though this article has been previously supported by the World Council of Churches. The Vatican Decla-

⁶⁶ Należy zauważyć, że w Deklaracji soborowej nie istnieje pojęcie państwa wyznaniowego, które w jednym z uprzednich projektów tekstu występowało w § 5, por.: BP 6,3 (22 IX 65) 83; 2,5 (16 IX 65) 52.

⁶⁷ Wypowiedź kard. Spellmana — „Kościół uznaje nowoczesne państwo jak uznawał inne formy państwowe w przeszłości” — BP 1,6 (15 IX 65) 44.

⁶⁸ Odnośnie do tej ewolucji, zwłaszcza gdy chodzi o prawa człowieka: dokumentacja od czasów Leona XIII, ważniejsze pozycje — ASS 18 (1885) 116 n.; 10 (1887) 609 n.; 23 (1931) 301 n.; 29 (1937) 159 n.; 35 (1943) 19; 45 (1953) 798 n. Znaczenie encykliki *Pacem in terris* w tym procesie: BP (1963) 250—256. Nadto: *La Déclaration sur la liberté religieuse*. „Nouvelle Revue Théologique”, 1966, t. 88, nr 1, s. 41—67; „Documentation Catholique”, 1946, kol. 971; tamże, 1953, kol. 1153 i 1606; Denz., poz. 3918—3921.

ration is therefore conservative in its restrictions, but in substantial statements it accepts a general juridical base, founded on human rights, for the motivation of legal status of the religious communities in public order. Up to now, the Catholic Church considered exclusively itself, as a *societas iuridice perfecta*, such as a State. This traditional concept, is a relict of the so called Constantine Era, now in Declaration *Dignitatis humanae* gradually substituted by other motivation, based on generally recognized principles of the equality and non discrimination in juridical status of every religious communities. These new principles, founded on human rights, oblige the Catholic Church to the more effective and explicit respect of the fundamental human rights in relations *Ecclesia ad intra*, as well as *ad extra*. The Vatican Declaration on Religious Liberty however, in many parts conservative, contains these progressive elements, significant in historical perspective. The medieval principle, so called *cura religionis*, was replaced in this Declaration by *cura libertatis religionis*. There is an important evolution from the principle *curam religionis agere*. Within the frames of this principle, the Catholic Church historically accepted the model of a Christian State. But now, on the basis of principle *cura libertatis religionis*, even the recognition of a Secular State is possible, providing the religious liberty should be respected by such a State. In this aspect, the Vatican Declaration has an important meaning in relations between Catholic Church and Socialist States in Eastern Europe. Considering that the human rights are the bases determining the Church — State relations, there is a chance to eliminate the conflicts between these both sides. Simply for this reason that the Church and State are interested in human rights. The human rights principle is a general standard for Church — State relations, but details can be agreed upon by concordats or other forms. The concordats in this concept will be rather subsidiary agreements. Previously the concordats often served to formulate a privileged position of the Roman Catholic Church, causing the differences in juridical position and factual situation of other churches in the same State. Actually, the role of the concordats is diminishing. Their role in fundamental questions has been replaced by the general principle of non discrimination in religious matters, i.e. the principle of human rights. The revision of the foundations of the juridical position of the Church will be helpful in the ecumenical dialogue, and dialogue with non christian religions. The uniformity of justification of the position of churches' in public law sphere is a useful contribution to the consolidation of the universal human family. The juridical and doctrinal motivation of the Declaration *Dignitatis humanae* is founded on the ecclesiastical interpretation of the natural law.