

Małgorzata Łuszczynska  
(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej)

# WOLNOŚĆ JAKO ISTOTNY ELEMENT DOSKONAŁOŚCI CZŁOWIEKA. ROZWAŻANIA W PIĘCDZIESIĘCIOLECIE ZAMKNIĘCIA OBRAD II SOBORU WATYKAŃSKIEGO

---

ABSTRACT

LIBERTY AS AN IMPORTANT ELEMENT OF HUMAN PERFECTION:  
REFLECTIONS ON THE 50TH ANNIVERSARY  
OF THE CONCLUSION OF THE SECOND VATICAN COUNCIL

The article addresses the idea of liberty according to the doctrine of the Catholic Church. It presents the traditional approach of the magisterium to the question of liberty shaped by the Church's Fathers and Doctors. The evolution of the social teaching of the Church influenced by the cultural changes that have taken place in the contemporary world has led to the shift in the position regarding the issue discussed. The Second Vatican Council marks a turning point. It modified – in the spirit of *aggiornamento* – the approach to the question of liberty, in particular with regard to religious freedom and relations between Catholics and observers of other religions, as well as persons who do not espouse any religious beliefs.

**KEYWORDS:** freedom, religious freedom, doctrine of the Catholic Church, Second Vatican Council

**SŁOWA KLUCZOWE:** wolność, wolność religijna, doktryna Kościoła katolickiego, Sobór Watykański II

---

Wolność to jedna z naczelných idei doktryn politycznych, prawnych, ekonomicznych. Termin, którego znaczenie bywa rozmaicie ujmowane

i interpretowane. Fundament, na którym gmach swój wzniosła zarówno doktryna liberalizmu, jak i anarchizmu. Hasło, niesione na sztandarach rewolucji francuskiej, które na trwałe wpisało się w koncepcję demokracji, tak antycznej, jak i współczesnej<sup>1</sup>.

Problematyka wolności tylko pozornie obca jest instytucjom opartym na porządku hierarchicznym, gdzie *ordo*, zakorzenione w gradacji, wykazuje ścisłą korelację z *obedientia*.

Rozważania w przedmiocie wolności stanowią także nieodłączny element doktryny Kościoła katolickiego.

[...] uznany autorytet w dziedzinie teologii, jezuita John Courtney Murray, zauważył, że do tradycyjnie wskazanych przez papieży podstawowych wartości: prawdy, sprawiedliwości i miłosierdzia, będących fundamentem pokoju, została dołączona wolność<sup>2</sup>.

Wolność stała się „najbardziej istotnym atrybutem osoby ludzkiej”<sup>3</sup>. Nowe spojrzenie i ujęcie idei wolności było owocem prac II Soboru Watykańskiego, który stał się katalizatorem ewolucji doktryny Kościoła katolickiego. W pięćdziesiątą rocznicę zamknięcia obrad Soboru warto prześledzić zmiany zachodzące w postrzeganiu idei wolności, które „w świetle Tradycji lub, jak wolimy, »hermeneutyki ciągłości«” pozwalają za pełne zrozumienie wagi dokumentów soborowych i umożliwiają ich odczytanie zgodne z doktryną Kościoła<sup>4</sup>.

Rozważania Magisterium Kościoła w przedmiocie wolności mają naturę filozoficzno-teologiczną. Wolność w doktrynie Kościoła ujmowana jest w specyficzny, właściwy dla tej instytucji sposób. Z uwagi na cel jakiemu służy, ma ona wymiar eschatologiczny. Zatem ujęcie wolności stanowi w analizowanej doktrynie wypadkową wykładni dogmatu o grzechu pierwotnym oraz dogmatu o łasce. Grzech ogranicza osobę ludzką, a łaska stwarza możliwości, daje nadzieję<sup>5</sup>. Tak ujmowana wolność to przede wszystkim wolność od grzechu.

1 Szerzej na temat treści kryjącej się pod hasłem wolność A. Łuszczyński, *Kategoria wolności w dyskursie politycznym*, [w:] *Idea wolności w ujęciu historycznym i prawnym*, pod red. E. Kozerskiej, P. Sadowskiego A. Szymańskiego, Toruń 2010, s. 357–366.

2 G. Tobin, *Dobry papież*, Kraków 2016, s. 252.

3 Cz. Strzeszewski, *Katolicka Nauka Społeczna*, Lublin 2003, s. 513.

4 R. de Mattei, *Sobór Watykański II. Historia dotąd nieopowiedziana*, Ząbki 2012, s. 14.

5 R. Legutko, *Wolność*, [w:] *Słownik Społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 1580.

Zgodnie ze słowami Karla Jaspersa:

Świadomość wolności nie można wyrazić za pomocą jakiegoś pojedynczego, charakterystycznego wyrażenia. Dopiero w ruchu od jednego wyrażenia do innego objawia się sens, który nie ujawnia się w żadnym pojedynczym wyrażeniu<sup>6</sup>.

Źródeł doktrynalnego ujęcia wolności szukać należy w myśl Ojców i Doktorów Kościoła. Szczególne zasługi w tym zakresie przypisać należy Bazylemu z Cezarei, Grzegorzowi z Nazjanzu, Grzegorzowi z Nysy, Janowi Chryzostomowi, św. Ambroży, św. Augustyn z Hippony<sup>7</sup>.

W szczególności myśl św. Ambrożego silnie oddziaływała na Magisterium Kościoła. Zarysowana dychotomia wolności: prawdziwa i fałszywa, stała się kanwą do dyskusji i polemik, które rozgorzały w trakcie obrad Soboru Watykańskiego II. Wolność prawdziwa nierozzerwalnie związana z cnotą, wyrażała się w nieustannym dążeniu „człowieka do dobra moralnego, które należy utożsamiać z dobrem religijnym”<sup>8</sup>. Osoba ludzka żyjąca zgodnie z przykazaniami bożymi i kościelnymi osiąga prawdziwą wolność, która jest wolnością od grzechu, pokus tego świata. Niewolnikiem własnych słabości, popędów i podszeptów szatana jest ten, który owładnięty jest ideą wolności fałszywej, rozumianej przez Kościół jako dowolność w stylu i sposobie życia<sup>9</sup>.

Skoro jednak tylko dopuści się wolność, to znaczy autonomię, w kształtowaniu się wewnętrznym, to już przez to samo złe staje się możliwym<sup>10</sup>.

W czasach wczesnego średniowiecza św. Ambroży wskazał na aspekt zewnętrzny i wewnętrzny związany z wolnością. Można bowiem było być prawdziwie wolnym niewolnikiem, kiedy ciało należało do drugiego człowieka, a dusza, kierując się ku Bogu, była kwintesencją prawdziwej wolności. Podobnie św. Augustyn ujmował wolność w aspekcie duchowym. Była ona uniezależniona od warunków zewnętrznych. Nie miała

<sup>6</sup> K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, Warszawa 1990, s. 176.

<sup>7</sup> M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, Warszawa 1995, s. 33.

<sup>8</sup> M. Sadowski, *Państwo w doktrynie papieża Leona XIII*, Kolonia Limited 2002, s. 90.

<sup>9</sup> Szarzej E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, s. 185; J. Keller, *Katolicka doktryna społeczna*, Warszawa 1987, s. 185.

<sup>10</sup> M. Straszewski, *Filozofia św. Augustyna na tle epoki*, Kraków 1905, s. 279.

na nią wpływu sytuacja społeczna, ekonomiczna czy polityczna, a nawet prawna. Wyznacznikiem był preferowany system aksjologiczny. Jedyną niewolą była niewola grzechu.

W epoce nowożytnej myśl społeczna Kościoła przybierała „postać wyodrębnionego z całokształtu nauk kościelnych systemu teoretycznego wraz z ogłoszeniem 15 maja 1891 roku encykliki Leona XIII *Rerum novarum*”<sup>11</sup>. Dla koncepcji wolności rozpoczął się trudny, długi i skomplikowany proces ewolucji. Jego kamieniem milowym stał się Sobór Watykański II. Był on „początkiem końca”, zamknął „erę *Syllabus*” i zakończył dzieło kontreformacji<sup>12</sup>. Sobór Watykański otworzył – można wysunąć twierdzenie – nową erę w dziejach Kościoła i stał się punktem zwrotnym, oddzielającym to, co „przedsoborowe” od tego, co „posoborowe”.

Aby zrozumieć doniosłość reform soborowych, należy przyrzeć się stosunkowi Kościoła do współczesnego świata, a w szczególności do problematyki wolności, w tym wolności religijnej. Z tak ujętą problematyką koreluje zagadnienie relacji z przedstawicielami innych wyznań oraz osobami deklarującymi bezwyznaniowość. Przyrzeć się należy, chociaż pobieżnie, czynnikom warunkującym zmiany.

Przemiany społeczne zachodzące w XIX stuleciu związane były przede wszystkim z upadkiem feudalizmu, narodzinami zasad wolnego rynku, masowym zainteresowaniem hasłami socjalistycznymi, stopniową demokratyzacją życia społecznego, politycznego i sprawiały, że dotychczasowy porządek stał się bezapelacyjnie reliktem przeszłości. Nic więc dziwnego, że instytucja zachowawcza, jaką jest Kościół, podchodziła nie tylko z rezerwą, ale wręcz z wrogością do wszelkiego *novum* na arenie szeroko rozumianego życia społecznego. „Kościół powszechny brzydzi się każdą nowością” pisał Grzegorz XVI w encyklice *Mirari vos* powołując się na słowa św. Celestyna<sup>13</sup>.

11 S. Markiewicz: *Ewolucja społecznej doktryny Kościoła*, Warszawa 1983, s. 5. Jak podaje J. Godlewski od Soboru Trydenckiego do pontyfikatu Leona XIII Kościół w zasadzie nie wyparował „syntezy” w sprawach społecznych. Następcy św. Piotra od Piusa VI (od 1775) do Piusa IX (do 1878) w zasadzie nie przeprowadzali analizy procesów laicyzacyjnych i sekularyzacyjnych nowoczesnych społeczeństw. J.F. Godlewski, *Katolicka myśl kościelna o państwie i prawie*, Warszawa 1985, s. 39. Por. L. Dubel, *Historia doktryn politycznych i prawnych do schyłku XX wieku*, Warszawa 2005, s. 17–18.

12 Por. K. Grzybowski, B. Sobolewska, *Doktryna polityczna i społeczna papieżstwa (1789–1968)*, Warszawa 1971, s. 181.

13 Grzegorz XVI, *Mirari vos*, 7.

Przyczyn owych niekorzystnych dla Kościoła przemian dokonujących się we współczesnych społecznościach państwowych upatrywano w pierwszej kolejności przede wszystkim w liberalizmie<sup>14</sup>. W szczególności zaś w wydarzeniach związanych z rewolucją francuską, która została potępiona przez Piusa VI na konsystorzu w dniu 29 marca 1790 r.<sup>15</sup> W zdobyczach rewolucji upatrywano negacji wszelkiej prawdy i zasad etycznych oraz postrzegania człowieka jako tworu sztucznego, powstałego przez odseparowanie od Boga i rodziny. Przedmiotem kościelnego potępienia stały się doktryny wolnościowe oraz ustroje sprzyjające rozwojowi kapitalizmu i sekularyzacji życia publicznego.

Zarówno *Quod aliquantum* Piusa VI (z 1791 r.), jak i pozostałe XIX wieczne dokumenty papieskie: *Ecclesiam a Jesu Christo* Piusa VII (z 1821 r.), *Ubi primum* (z 1824 r.) i *Qua graviora* (z 1825 r.) Leona XII, *Traditi humilitati nostrae* Piusa VIII (z 1829 r.), *Cum primum* (z 1832 r.), *Mirari vos* (z 1832 r.) oraz *Singulari nos* (z 1834 r.) Grzegorza XVI, a przede wszystkim *Quanta cura* (z 1864 r.) Piusa IX wraz z dołączonym do niej *Syllabus errorum*, czyli wykazem błędów doktrynalnych i tendencji społecznych, jakie były w owym czasie w obiegu, potępiły liberalizm oraz nie przewidywały jakiegokolwiek możliwości dialogu z tą doktryną<sup>16</sup>.

Wolność, kojarzona głównie z jednym z haseł niesionych na sztandarach rewolucji francuskiej, była przez zwierzchników Kościoła

---

<sup>14</sup> Terminem „liberalizm” posługuje się nauka społeczna Kościoła od czasu pontyfikatu Piusa IX, nadając temu pojęciu charakter pejoratywny. Wcześniej posługiwano się na określenie tej doktryny epitetami (m.in. bezbożne, wyuzdane, zuchwałe, niedorzeczne, najzgubniejsze) oraz wyjaśniano zmiany zachodzące we współczesnym świecie posługując się teoriami *stricto* spiskowymi. Liberalizm był utożsamiany przez następców św. Piotra ze wszystkimi nieaprobowanymi przez Kościół doktrynami, ideami czy ruchami religijnymi, politycznymi, ekonomicznymi, filozoficznymi, a zatem z ateizmem, racjonalizmem, naturalizmem, indyferentyzmem, wolnomularstwem, darwinizmem czy modernizmem. Por. Leon XIII, *Libertas praestantissimum*, 14 i n.; Ch. Weber, *Katolicyzm i liberalizm – dwa spokrewnione z zarazem wrogie wobec siebie kierunki w perspektywie historycznej*, [w:] *Katolicyzm i liberalizm dzisiaj*, Warszawa 1994, s. 149–157; D. Sepczyńska, *Katolicyzm a liberalizm*, Kraków 2008, s. 28–30.

<sup>15</sup> Z ostrą krytyką spotkała się przede wszystkim Deklaracja Praw Człowieka. Punktem zapalnym stała się podjęta przez Konstytucyjne Zgromadzenie Narodowe próba reformy Kościoła. Ostatecznie Pius VI w brewie *Quod aliquantum* opublikowanym 10 marca 1791 r. potępił Konstytucję Cywilną Kleru oraz kilka artykułów (przede wszystkim art. 10 i 11) Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela.

<sup>16</sup> Ch. Weber, *op. cit.*, s. 149–157.

katolickiego utożsamiana z wolnością od Boga i religii. Owa nieograniczona wolność pozostawała w sprzeczności z doktryną katolicką, a nawet więcej: podważała jej autorytet w oczach społeczeństw chrześcijańskich. Wolność w myśl społecznego nauczania Kościoła to wybór zgodny z porządkiem ustalonym przez Stwórcę, czyli *de facto* zgodny z wolą zwierzchnika Stolicy Piotrowej.

Leon XIII w *Immortale Dei* uznał, iż wolność „jest istotnym elementem doskonałości człowieka”, ale należy korzystać z niej bardzo ostrożnie z uwagi na łatwość jej nadużycia. Z całą pewnością Kościół potępiał głosicieli „rozpasanej wolności”, którzy stawiają znak równości między wolnością a swawolą. Wolność jest bowiem nie tyle prawem, ile „sposobem duchowego istnienia i działania”<sup>17</sup>. Magisterium Kościoła postrzegało wolność jako problematykę ściśle skorelowaną z prawdą. Prawda, tak jak dobro, jest stała i niezmienna. *Conditio sine qua non* prawdziwej wolności jednostki, społeczeństwa, państwa jest stworzenie Kościołowi warunków, aby w porządku polityczno-prawnym „dziełem chrystianizmu swobodnie i samodzielnie zarządzał”<sup>18</sup>. Celem wolności była więc prawda, dobro ujmowane jako *bonum commune*, mające swoje oparcie w prawie bożym, a nie w „przepisach tego lub owego człowieka, lub nawet społeczeństwa ludzkiego”<sup>19</sup>. Z pomocą idei wolności poszczególne społeczności polityczne mają kształtować porządek prawny niesprzecznie z prawem naturalnym opartym na *lex aeterna*.

Nie do zaakceptowania była w szczególności zasada głosząca równość wierzących i niewierzących wobec obowiązujących norm prawnych. Wolność sumienia i wyznania utożsamiana była z dowolnością, a w konsekwencji z atakiem na Kościół. Wolność oznaczała samodzielność w myśleniu i postrzeganiu świata. Była zatem utożsamiana raczej z zagrożeniem, niż z szansą dla rozwoju jednostki i większego poszanowania jej godności oraz nienaruszalności jej praw przyrodzonych.

Leon XIII dostrzegł konieczność zmiany optyki w zagadnieniach społeczno-politycznych. Zapoczątkowana przez niego doktryna Kościoła ulegała przemianom stosownie do zmian kulturowych zachodzących we współczesnym świecie. Znaki czasu, o których pisał Jan XXIII, wymusiły swoiście ukształtowany program *aggiornamento*.

17 M. Sadowski, *Państwo...*, *op. cit.*, s. 95.

18 Leon XIII, *Immortale Dei*.

19 J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 36.

Kościół do czasu pontyfikatu Jana XXIII był jednak nadal Kościołem zamkniętym na głos współczesnego świata. Z niechęcią, wręcz wrogością, odnosząc się do wszystkiego, co nie pozostawało w zgodzie z Jego dogmatami wiary oraz z doktryną, opierał się na hierarchicznym podporządkowaniu, uprzedmiotowieniu laikatu. Leon XIII rozpoczął etap tolerowania „błędów” związanych z szeroko rozumianą wolnością religijną. Wpisanie wolności religijnej w katalog wolności człowieka nastąpiło jednak dopiero za pontyfikatu Jana XXIII, który w *Pacem in terris* pochylił się nad prawami człowieka. Wspomniana encyklika otwiera nowy etap. Etap dialogu, zrozumienia, poszukiwania tego, co łączy poszczególne religie, a nie jedynie tego, co je dzieli.

Kamieniem milowym w postrzeganiu idei wolności stał się zatem Sobór Watykański II. Barbara Sobolewska i Konstanty Grzybowski nazywają go „otwarcie drogi do »końca kontrreformacji«”<sup>20</sup>. Kościół Janowy wychodzi z izolacji, rozpoczyna prawdziwy dialog, szuka porozumienia i wyciąga rękę do przedstawicieli innych wyznań. Działania te idą w kierunku stworzenia „międzynarodówki wszystkich religii”, a może nawet „konfederacji wszystkich, czy niektórych Kościołów chrześcijańskich”<sup>21</sup>. Jan XXIII dostrzega przemiany zachodzące w świecie i w mentalności poszczególnych społeczności. Trwanie przy jedynej słusznej prawdzie, prawdzie katolickiej, było możliwe wówczas, kiedy społeczności polityczne stanowiły monolit pod względem wyznawanej religii. Na skutek przemian społeczno-gospodarczych oraz politycznych społeczeństwa jednolite religijnie przeszły do historii. W ich miejsce powstały grupy głoszące pluralizm religijny. Ich członkowie wchodzić zaczęli z sobą w rozmaite relacje ekonomiczne, prawne, polityczne. Współdziałanie wierzących i niewierzących stało się koniecznością życiową we współczesnym państwie. Kościół nie mógł tego nie dostrzec i nie zająć w tej sprawie stanowiska. Na tak zarysowany problem społeczny nakładało się zagadnienie skuteczności akcji misyjnych Kościoła oraz formowanie się grup wyznających religię katolicką w krajach kulturowo obcych chrześcijaństwu. Zatem zagadnienie mniejszości katolickich w społecznościach niekatolickich, a nawet niechrześcijańskich wymuszało zmianę optyki Kościoła w przedmiocie wolności religijnej. Geneza stanowiska Janowego nie jest prosta. Składa się na nią szereg czynników, jak na przykład wzbierający na sile, po doświadczeniach II wojny, światowej ruch eklezjalny. Eklezjologia

20 K. Grzybowski, B. Sobolewska, *op. cit.*, s. 181.

21 *Ibidem*, s. 171.

przedsoborowa jest już wyraźnie ekumeniczna przez fakt podkreślania wagi chrztu jako sakramentu łączącego wszystkich chrześcijan<sup>22</sup>. Ponadto dostrzegając posłannictwo Kościoła – służba na rzecz zbawienia – zaczęto doszukiwać się związków z Kościołem nie tylko ochrzczonych.

Kościół katolicki podtrzymując ideał jednego pasterza i jednej owczarni musiał zatem stonować głos potępienia i wrogości. Sformułowano wówczas hipotezę współdziałania wierzących i niewierzących na rzecz dobra wspólnego. Współpracę zaczęto traktować nie jako zło konieczne, lecz jako aktywność potrzebną i niezbędną dla prawidłowego funkcjonowania społeczności politycznych.

Akceptując potrzebę współpracy z niekatolikami, dokonano jednocześnie zróżnicowania form interakcji w zależności od wyznania lub deklaracji bezwyznaniowości.

Z bezwzględnym odrzuceniem spotkały się te ideologie, które głosiły programowo odrzucenie wszelkiej religii. Postawa Kościoła wobec ateizmu zawarta została w ustępie 21 Konstytucji pastoralnej *O Kościele w świecie współczesnym*.

Chociaż zaś Kościół całkowicie odrzuca ateizm, jednak szczerze przyznaje, że wszyscy ludzie, wierzący i niewierzący, powinni dokładać sił do właściwego budowania tego świata, w którym wspólnie żyją, co oczywiście jest niemożliwe bez szczerego i roztropnego dialogu<sup>23</sup>.

Rozróznilo poszczególne formy i źródła oraz odmiany ateizmu<sup>24</sup>. Generalnie ateizm uznano za sprzeczny z naturą, ponieważ „człowiek nieustannie pobudzony przez Ducha Bożego, nigdy nie będzie zupełnie obojętny na problemy religijne, co znajduje potwierdzenie w doświadczeniu nie tylko ubiegłych wieków, ale także i naszych czasów”<sup>25</sup>.

Niemniej dialog z ateistami uznano nie tylko za dopuszczalny, co wręcz za wskazany w celu „należytej budowy tego świata, w którym wspólnie żyją”<sup>26</sup>.

22 Podkreślano, że chrzest ma „więź nadprzyrodzoną, której nie mogą przekreślić żadne podziały”. S. Lemański, *Odnova teologii w przeddzień Vaticanum II*, „Życie i Myśl” 1967, numer specjalny, s. 321.

23 *Gaudium et spes*, 21.

24 *Ibidem*, 19–21.

25 *Ibidem*, 41.

26 Por. *ibidem*, 21.



W odniesieniu do wszelkich innych niż katolicka religii Sobór Watykański II rozwinął twierdzenia doktrynalne. Akcent położono na znaczenie objawienia. Jest ono istotne, stanowi *locutio Dei*, ale człowiek może bez niego poznać podstawowe prawdy wiary. Poznanie jest możliwe dzięki „naturalnemu rozumowi”, „natchnieniu”<sup>27</sup>. Prawdy wiary uporządkowane są hierarchicznie. Na czele stoją te, które są wspólne wszystkim religiom (także niechrześcijańskim), np. „uznanie najwyższego Bóstwa czy też Ojca”<sup>28</sup>. Szczególne znaczenia miała w tym zakresie deklaracja *Nostra aetate* oraz dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*. Dokumenty te miały umożliwić dialog ze wszystkimi religiami, a w szczególności doprowadzić do dialogu i współpracy między chrześcijanami.

Człowiek jednakże może zwrócić się do dobra jedynie w sposób wolny; [...] Prawdziwa natomiast wolność jest niezwykłym nakazem Bożego obrazu w człowieku. Chciał bowiem Bóg zostawić człowieka „w mocy rady jego”, tak by dobrowolnie szukał swego Stwórcy i w sposób wolny doszedł do pełnej i szczęśliwej doskonałości Jego się trzymając. Godność więc człowieka wymaga, aby postępował on według świadomego wolnego wyboru, czyli wewnętrznej osobistej chęci i decyzji, a nie z wewnętrznego ślepego impulsu lub tylko pod wewnętrznym przymusem. Człowiek osiąga taką godność, gdy uwalniając się z wszelkiej niewoli namiętności dąży do swego celu przez wolny wybór dobra i zapewnia sobie skutecznie i z umiejętnością zapobiegliwość odpowiednie środki<sup>29</sup>.

Dokumenty Soborowe nie tyle implikują jedność, ile wprost się tym pojęciem posługują. Mają one charakter deklaracyjny. Deklaracja *O wolności religijnej Dignitatis humanae* stanowiła jeden z elementów programu soborowego *aggiornamento* wobec świata współczesnego. Relacje z nim ujęte zostały w konstytucji *O Kościele współczesnym (Gaudium et spes)*. Konstytucja *O objawieniu (Dei Verbum)* ujęła prawdy wiary w sposób niepopadający w sprzeczność z ówczesną wiedzą oraz umożliwiającą niwelację różnic w postrzeganiu zagadnienia objawienia między katolikami a niekatolikami.

*Gaudium et spes* miała poza tym za zadanie zaktywizować hierarchów Kościoła oraz świeckich, włączyć ich w szeroko rozumiane życie społeczne. Pozostałe dokumenty dopełniały *Konstytucję*.

27 *Dei Verbum, Nostra aetate*.

28 *Nostra aetate*, 2.

29 *Gaudium et spes*, 17.

Wystarczy bowiem spojrzeć na treść dekretu *O pasterskich zadaniach biskupów w Kościele*, który stanowi, że troska o jedność spoczywa na barkach biskupów (ust. 6), poszczególnych kapłanów (ust. 8), zakonników (dekret *O przystosowanej odnowie życia zakonnego*, ust. 15), przebiterów (dekret *O postudze i życiu kapłanów*, ust. 8) oraz świeckich prowadzących jakąkolwiek aktywność apostołską (dekret *O apostołstwie świeckich*, ust. 25). Szczególnie dekret *O ekumenizmie* stara się zmniejszyć, pielęgnowaną przez stulecia, niechęć do innych wyznań. W pierwszym zdaniu dekretu przeczytamy, że:

Jednym z zasadniczych zamierzeń drugiego Watykańskiego świętego Soboru jest wzmoczenie wysiłków dla przywrócenia jedności wśród wszystkich chrześcijan<sup>30</sup>.

Zbliżenia nie dałoby się osiągnąć, gdyby nie chęć przewyciężenia uprzedzeń, podziałów, niechęci a nawet wrogości zgodnie z dewizą Jana XXIII:

Podkreślać to, co ludzi jednoczy i z każdym odbywać taki wycinek drogi, jakim można iść bez uszczerbku dla postulatów sprawiedliwości i wymogów prawdy<sup>31</sup>.

Sobór Watykański duży nacisk położył na zagadnienie godności człowieka. Godność jednostki gwarantowana jest przez wolność. Nie można bowiem mówić o godności osoby ludzkiej, kiedy nie jest ona wolna. Doskonale rozumiał to sprzężenie Jan XXIII, który w kontekście wolności człowieka podkreślał problematykę wolności religijnej. Otwarcie Kościoła na dialog z innymi religiami to akceptacja pluralizmu społecznego. Znalazła ona swój wyraz w koncepcji „równoważenia się”<sup>32</sup>. W artykule 26 *Gaudium et spes* użyto pojęcia *aequilibrium*. Zostało ono ściśle sprzężone z ideą *bonum commune*. Zespoleń to staje się w optyce soborowej gwarantem pokoju i dobrobytu, a równowaga stanowi *conditio sine qua non* wolności. Godność osoby ludzkiej powiązana z dobrem wspólnym ma na celu eliminację dyskryminacji. Brak dyskryminacji stanowi

<sup>30</sup> Ustęp 1. Podobnie w dekrecie *O stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*.

<sup>31</sup> J. Wagner, *Soborowe przesłanki powszechnej jedności*, „Życie i Myśl” numer specjalny z 1967 r., s. 333.

<sup>32</sup> *Gaudium et spes*, 78.

podstawę prawdziwej wolności, a co za tym idzie gwarancję poszanowania praw człowieka<sup>33</sup>.

Soborowa koncepcja wolności, a szczególności wolności religijnej poróżniła Ojców Soboru. Wielu nadal wołało piętnować błędy innych religii, krytykować odmiennosc od katolicyzmu. Stąd prace nad *Deklaracją o wolności religijnej (Dignitatis humanae)* wzbudzały ogromne emocje, a co za tym idzie niesłabnące zainteresowanie opinii publicznej. Wielokrotnie przeredagowano tekst deklaracji, aby ostatecznie przegłosować ją 19 listopada 1965 roku<sup>34</sup>.

Schemat deklaracji przygotowany został przez Sekretariat dla Spraw Jedności Chrześcijan. Kontrowersje dotyczyły kwestii zgodności ujęcia problematyki wolności wyznania zawartej w deklaracji z zasadami doktrynalnymi Kościoła.

Wolność religijną ujęto w świetle Objawienia. Godność osoby ludzkiej stała się fundamentem, na którym wzniesiono treść deklaracji *Dignitatis humanae*. Wprawdzie Objawienie nie formułuje wyraźnie prawa do wolności od zewnętrznego przymusu w sprawach religijnych, ale za to ujawnia w pełnych wymiarach godność osoby ludzkiej. Wskazuje, że wiara pełna jest szacunku dla wolności człowieka, pod warunkiem wypełniania przez człowieka obowiązku zawierzenia słowu Bożemu oraz wierności porządkowi aksjologicznemu. Jednocześnie Objawienie wskazuje na sposób ujęcia ogólnych zasad, na których opiera się nauka tej *Deklaracji o wolności religijnej*. W ten sposób wolność religijna nie popada w sprzeczność, więcej pozostaje w zgodzie, z wolnością aktu wiary chrześcijańskiej<sup>35</sup>.

W podtytule *Deklaracji* stwierdzono, że odnosi się ona jedynie do „wolności społecznej i prawnej” w sprawach religijnych. Zatem dotyczy relacji społeczeństwa świeckiego, państwa do religii. Nie jest to zatem deklaracją odnośnie stosunku Kościoła katolickiego do wolności religijnej. Mimo przeredagowanej wersji (zawierającej stwierdzenia nieobecne

33 Por. *Ibidem*, 29.

34 Głosowanie nad szóstym schematem odbyło się 19 listopada 1965 roku. „Spośród 2216 Ojców, 1954 głosowało *placet* (tak), 249 *non placet* (nie), 13 głosów okazało się nieważnych”. M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, Warszawa 2002, s. 175. Papież Paweł VI zatwierdził szósty schemat. „Na dziewiątej sesji publicznej, 7 grudnia 1965 roku, *Deklaracja o wolności religijnej*, zaczynająca się do słów *Dignitatis humanae*, otrzymała 2308 głosów pozytywnych i 70 negatywnych, 8 głosów było nieważnych”. *Ibidem*, s. 176.

35 *Dignitatis humanae*, 9.

w pierwotnej wersji, rozdanej członkom Soboru 19 listopada 1963 roku, jak na przykład „jedynie prawdziwa religia przechowuje się w Kościele katolickim”), *Deklaracja* spotkała się z bardzo skrajnymi opiniami. W opinii członków Kościoła Powszechnego, tak konsekrowanych, jak i świeckich, wywołała żywą reakcję. Wzbudzała zainteresowanie także przedstawiciele innych religii oraz osób deklarujących bezwyznaniowość. Zapewne z tego powodu „na temat *Dignitatis humanae*, czyli *Deklaracji o wolności religijnej*, napisano prawdopodobnie więcej, niż o jakimkolwiek innym dokumencie, powstałym na Soborze Watykańskim II; wyjątek stanowi może *Konstytucja o liturgii świętej*”<sup>36</sup>.

R.M. Wiltgen stawia tezę, że osobami, które miały wpływ na redakcję poszczególnych dokumentów soborowych byli *periti*, czyli eksperci. To oni dzierżyli wpływali na ostateczny kształt deklaracji i konstytucji, a co za tym idzie w ich ręku spoczywała realna władza<sup>37</sup>. Na sformułowanie *Deklaracji o wolności religijnej* duży wpływ wywarł ekspert ojciec John Courtney Murray. Jak pisze Michael Davies, ojciec Murray:

miał prosty i konsekwentny cel: chciał zastąpić tradycyjną katolicką doktrynę na temat Kościoła i państwa nowym nauczaniem, opartym na amerykańskiej konstytucji. W 1967 roku stwierdził z satysfakcją „Przedmiot czy też treść prawa do wolności religijnej jest identyczna w Deklaracji i w amerykańskim systemie konstytucyjnym”<sup>38</sup>.

Stąd wzięło się określenie *Dignitatis humanae* jako „schemat amerykański”. *Deklaracja* przyjęta została dzięki zaangażowaniu biskupów amerykańskich. „Głosy są głosami biskupów ze Stanów Zjednoczonych, ale myśli są myślami Johna Courtneya Murraya”<sup>39</sup>.

Wolność religijna początkowo nie figurowała na liście tematów soborowych. Problematyka ta miała stanowić integralną część schematu o ekumenizmie. Ostatecznie przechodząc przez sześć wersji oraz będąc zagadnieniem

<sup>36</sup> M. Davies, *Sobór Watykański II a wolność religijna*, Warszawa 2002, s. 5.

<sup>37</sup> R.M. Wiltgen, *Ren upada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, Poznań 2001.

<sup>38</sup> M. Davies, *op. cit.*, s. 6.

<sup>39</sup> *Ibidem*. Słynną mowę, której autorem był Murray, wygłosił belgijski biskup Emile de Smedt 19 listopada 1963 roku. Wystąpienie to było entuzjastycznie przyjęte przez zwolenników i sympatyków schematu, ale też pozytywnie przez jej oponentów. R. McAfee Brown, *Observer in Rome*, Londyn 1964, 169.

wiodącym stu dwudziestu przemówień stała się jednym z najważniejszych tematów głównie dla biskupów amerykańskich, kwestią „wokół której mogli się skupić z całą siłą i całym entuzjazmem”<sup>40</sup>. Przyczyną tego stanu rzeczy były oskarżenia, z którymi Kościół katolicki borykał się w Stanach Zjednoczonych. Zarzucano katolikom, że problematykę wolności religijnej traktują bardzo jednostronnie: jako mniejszość domagają się wolności tylko siebie, jednocześnie odmawiając do niej prawa innym wyznaniom.

Obok licznej grupy zwolenników *Deklaracji o wolności religijnej*, były też koła grupujące przeciwników proponowanych, a następnie przegłosowanych rozwiązań. Ich niechęć, a nawet wrogość wyplýwała z przekonania, że Kościół zerwał z tradycyjnym nauczaniem, odciął się tym samym od swoich korzeni oraz tradycyjnego nauczania Ojców i Doktorów oraz Magisterium. Zarzucano, że Kościół Powszechny nie tylko akceptuje, ale przyzwala na zło, popełnienie błędów i trwanie w nich, uznaje „zbląkane sumienie” za „prawdziwe”, nie akcentuje w sposób dostateczny „obiektywnej wartości prawdy” i przyznaje prawa, godność osobom błędzącym. Do krytyków przyjętych rozwiązań należał przede wszystkim kardynał Ottaviani, kardynał Ruffini, arcybiskup Pietro Parene, (asesor Świętego Oficjum), biskup John Abasolo Lecue (z Indii) czy biskup Josè Lopez Ortiz z Hiszpanii żądający zmiany stanowiska Soboru i przekazania tekstu do zmian z uwagi na błąd doktrynalny w postaci nie uwzględnia praw naturalnych. Biskup Antonio de Castro Mayer (Brazylia) ostrzegał, że doktryna zawarta w deklaracji jest sprzeczna z doktryną Leona XIII i Piusa XII. *Dignitatis humanae* nie mogła się spotkać się z akceptacją arcybiskupa Lefebvre. Stąd plynęły głosy, że:

Schemat nie opiera się ani na tradycji, ani na Piśmie, lecz na fałszywej russoistycznej koncepcji [...] prawdziwymi źródłami tego schematu są filozofowie XVIII wieku: Hobbes, Hume, Rousseau, katolicyzm liberalny de Lamennais potępiony przez Leona XIII<sup>41</sup>.

Pośrednie stanowisko zajęli ci Ojcowie Soboru, którzy chcieli zróżnicowania stanowiska Kościoła stosownie do relacji na linii państwo – Kościół. Chodziło przede wszystkim o zróżnicowanie ujęcia wolności

40 P. Blanshard, *Paul Blanshard on Vatican II*, Boston 1967, s. 74–75.

41 Wypowiedź na Soborze M. Lefebvre, wówczas przełożonego generalnego Kongregacji Ducha Świętego z dnia 21 września 1965 roku. Cytat za K. Grzybowski, B. Soblewska, *op. cit.*, s. 178.

religijnej w zależności od stosunku danego państwa do „materializmu dialektycznego”<sup>42</sup>.

Wokół *Dignitatis humanae*, już od rozpoczęcia prac nad jej brzemieniem, zaczęło narastać wiele nieporozumień. Z całą pewnością *Deklaracja* nie zawiera stwierdzenia ani nawet sugestii, że istnieje naturalne prawo do wyboru zła, fałszywej wiary. Nad tym dokumentem, podobnie jak nad pozostałymi, zaciążył duch Tomaszowy. Tomasz z Akwinu pisał:

Bóg zdał człowieka na jego własny osąd nie dlatego, iżby człowiek miał prawo czynić wszystko, czego zapragnie, ale dlatego, że – w przeciwieństwie do istot niemyślących – nie jest zmuszony przez naturalną konieczność do czynienia tego, co czynić powinien, lecz ma wolny wybór, który wypływa z jego własnego osądu<sup>43</sup>.

Dlatego też ojciec Murray w przypisie do swojego tłumaczenia *Dignitatis humanae* wyjaśnił, że ani błąd ani zło nie może być przedmiotem prawa. Przedmiotem prawa może być bowiem tylko to, co jest prawdziwe i dobre<sup>44</sup>. Wolności sumienia i wyznania należy rozumieć bowiem jako prawo każdego obywatela do braku przeszkód w wyznawaniu i głoszeniu wybranej przez siebie religii. Wolność tą gwarantować ma państwo, które ograniczać to prawo może jedynie wyjątkowo z uwagi na ochronę porządku publicznego. Chodzi zatem o ustrojowe gwarancje tak dla jednostki, jak i dla grup społecznych w sprawach wiary: wyboru wyznawanej religii, praktyk religijnych.

Wolność religijna, a w zasadzie *in re religiosa* (tj. w rzeczach religijnych), określona została zatem w sposób negatywny: wolność to brak przymusu wywieranego na jednostce czy grupie społecznej w zakresie religii. Granicą tak ujętej wolności jest wolność innych osób wierzących czy niewierzących, a co za tym idzie dobro wspólne. W celu zagwarantowania „porządku publicznego” państwo powinno zapewnić – co do zasady – jednakowy zakres wolności w sprawach religijnych.

Zgłębienie istoty wolności religijnej, zakorzenionej w godności osoby ludzkiej, możliwe jest dzięki wysiłkowi intelektualnemu („samym

42 *Vide* stanowisko kardynała S. Wyszyńskiego wygłoszone 21 września 1965 r. podczas obrad Soboru. O sporach wokół *Deklaracji o wolności religijnej* R. de Mattei, *op. cit.*, s. 343–344.

43 Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, II–II, q. 104, a. 1, ad. 1.

44 W.M. Abbot ed., *The Documents of Vatican II*, Londyn 1966, s. 85, 678.

rozumem”) albo na drodze objawienia („przez objawienie słowa Bożego”). Treść wolności religijnej przedstawiona została w pierwszej części *Deklaracji*. Druga część, doprecyzowując postanowienia części pierwszej, głosi, że „owa nauka o wolności ma korzenie w boskim Objawieniu”. Jest to swiste nawiązanie do amerykańskiej Deklaracji Wolności, odnoszącej się do niezbywalnych praw człowieka przyznanych osobie ludzkiej przez Boga.

Odnosząc się do kwestii „swobodnego wyznawania religii w społeczeństwie”, Sobór Watykański II jednocześnie podjął starania w celu wyjaśnienia „w jakim stopniu są one zgodne z prawdą i sprawiedliwością”. Dlatego w duchu *aggiornamento* „bada świętą tradycję i naukę Kościoła, z których wydobywa rzeczy nowe, zawsze zgodne z dawnymi”<sup>45</sup>.

Kościół więc wierny prawdzie ewangelicznej, idzie śladami Chrystusa i Apostołów. Kiedy uznaje i popiera zasadę wolności religijnej jako harmonizującą z godnością ludzką i objawieniem Bożym<sup>46</sup>.

Zgodnie z zasadą oddawania tego co Boskie Bogu, a cesarskie cesarzowi Sobór stoi na stanowisku, iż:

Podobnie przysługuje wspólnotom religijnym prawo do tego, by władza cywilna nie przeszkadzała im środkami prawnymi czy działalnością administracyjną w wybieraniu, kształceniu, mianowaniu i przenoszeniu swych własnych kapłanów, w komunikowaniu się z władzami i wspólnotami religijnymi znajdującymi się w innych krajach, a także w zdobywaniu i korzystaniu z godziwych dóbr<sup>47</sup>.

Deklaracja określa krąg podmiotów zobowiązanych do poszanowania tak ujętej wolności. Należą do nich: pojedyncze jednostki, grupy społeczne, władze cywilne, władze Kościoła i innych wspólnot religijnych. Zakres uprawnień oraz obowiązków zależy „od każdego z tych czynników we właściwy sposób, w zależności od ich obowiązków wobec dobra wspólnego”<sup>48</sup>.

Na straży „nienaruszalnych praw człowieka” stać miała władza cywilna. Stąd też postulat, aby wolność religijna weszła do porządku normatywnego poszczególnych porządków prawnych.

45 *Dignitatis humanae*, 1.

46 *Ibidem*, 12.

47 *Ibidem*, 4.

48 *Ibidem*, 6.

Władza cywilna powinna się troszczyć 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<sup>49</sup>.

Korzystanie z tak ujętej wolności poddane miało być określonym regułom. „Wobec wszystkich należy postępować sprawiedliwie i po ludzku”<sup>50</sup>. Pierwszą jest wytyczenie granic wolności jednostki i grup społecznych analogicznym zakresem wolności innych podmiotów oraz skorelowanie z zakresem uprawnień obowiązków. Ograniczenie wolności usprawiedliwione może być jedynie dobrem publicznym, czyli – jak to już zostało zaznaczone – koniecznością zagwarantowania porządku publicznego.

Na kanwie dbałości o wolność religijną Kościół podnosi istotę procesu wychowania młodych ludzi po to, by „urabiać takich ludzi, którzy by stosując się do ładu moralnego, byli posłuszni prawowitej władzy i zarazem miłowali autentyczną wolność”<sup>51</sup>. Proces wychowawczy, poszanowanie godności osoby ludzkiej przez nie naruszanie prawa do wolności wyznawanej religii ma uzdrowić ład moralny we współczesnych społeczeństwach.

Tak rozpoczęła się nowa era w dziejach Kościoła Powszechnego. Epoka „posoborowa” stać się miała okresem dialogu, zrozumienia, przewyciężenia podziałów, znoszenia barier w imię praw człowieka. „Sobór Watykański II był wydarzeniem bez precedensu w historii Kościoła Powszechnego. Żadne bowiem z wcześniejszych – w XX stuleciu – nie wpłynęło tak radykalnie na wizerunek Kościoła w sposób postrzegania go przez świat zewnętrzny”<sup>52</sup>.

## Bibliografia

### Źródła

*Dei Verbum (Constitutio dogmatica de divina Revelaione).*  
*Dignitatis humanae (Declaratio de libertate religiosa).*

<sup>49</sup> *Ibidem.*

<sup>50</sup> *Ibidem*, 7.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 8.

<sup>52</sup> M. Białkowski, *Sobór Watykański II – geneza, okoliczności zwołania i przebieg obrad*, [w:] *Studia Soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2013, s. 53.



*Gaudium et spes (Constitutio pastoralis de Ecclesia).*

*Nostra aetate (Declaratio de Ecclesie habitudine ad religiones non christianas).*

Grzegorz XVI, *Mirari vos.*

Leon XIII, *Libertas praestantissimum.*

Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna.*

## Literatura przedmiotu

Białkowski M., *Sobór Watykański II – geneza, okoliczności zwołania i przebieg obrad*, [w:] *Studia Soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2013.

Blanshard P., *Paul Blanshard on Vatican II*, Boston 1967.

Davies M., *Sobór Watykański II a wolność religijna*, Warszawa 2002.

Dubel L., *Historia doktryn politycznych i prawnych do schyłku XX wieku*, Warszawa 2005.

Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, Warszawa 1995.

Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987.

Godlewski J.F., *Katolicka myśl kościelna o państwie i prawie*, Warszawa 1985.

Grzybowski K., Sobolewska B., *Doktryna polityczna i społeczna papieżstwa (1789–1968)*, Warszawa 1971.

Jaspers K., *Filozofia egzystencji*, Warszawa 1990.

Keller J., *Katolicka doktryna społeczna*, Warszawa 1987.

Legutko R., *Wolność*, [w:] *Słownik Społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004.

Lemański S., *Odnowa teologii w przeddzień Vaticanum II*, „Życie i Myśl” 1967, numer specjalny.

Łuszczynski A., *Kategoria wolności w dyskursie politycznym*, [w:] *Idea wolności w ujęciu historycznym i prawnym*, E. Kozerska, P. Sadowski, A. Szymański (red.), Toruń 2010.

Majka J., *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993.

Markiewicz S., *Ewolucja społecznej doktryny Kościoła*, Warszawa 1983.

de Mattei R., *Sobór Watykański II. Historia dotąd nieopowiedziana*, Ząbki 2012.

McAfee Brown R., *Observer in Rome*, Londyn 1964.

Sadowski M., *Państwo w doktrynie papieża Leona XIII*, Kolonia Limited 2002.

- Straszewski M., *Filozofia św. Augustyna na tle epoki*, Kraków 1905.
- Strzeszewski Cz., *Katolicka Nauka Społeczna*, Lublin 2003.
- Tobin G., *Dobry papież*, Kraków 2016.
- Wagner J., *Soborowe przesłanki powszechnej jedności*, „Życie i Myśl” 1967, numer specjalny.
- Weber Ch., *Katolicyzm i liberalizm – dwa spokrewnione z zarazem wrogie wobec siebie kierunki w perspektywie historycznej*, [w:] *Katolicyzm i liberalizm dzisiaj*, R. Benedykciuk, T. Markiewicz (red.), Warszawa 1994.
- Wiltgen R.M., *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, Poznań 2001.