

Biskup Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim – wypisy i akcenty

Tomasz Rowiński

¹ R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Warszawa 2011. Wszystkie cytaty zawarte w artykule pochodzą z tej książki. Fragmenty wystąpień bp. Karola Wojtyły w tłumaczeniu Michała T. Szczepańskiego, pozostałe cytaty pochodzą z artykułów wstępnych do wystąpień i są autorstwa ks. Roberta Skrzypczaka. W dalszych przypisach będzie się podawać stronę, na której znajduje się cytowany fragment w książce, oraz oryginalne źródło, z którego wywodzi się tekst łaciński.

Wydana nakładem Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie książka „Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II” pod redakcją ks. Roberta Skrzypczaka¹ ukazuje nam przyszłego Papieża Jana Pawła II jako aktywnego uczestnika wydarzeń soborowych. W dodatku uczestnika niejednostronnego, to znaczy nie zawsze podążającego za określonym stronnictwem – raczej niezależnego, czasem nawet niewygodnego dla dzisiejszych komentatorów skłaniających się ku soborowemu entuzjazmowi lub wręcz przeciwnie – ku sceptycyzmowi. Być może na tym polega także trudność z recepcją Soboru, że zbyt często kierujemy naszą uwagę na określone szkoły teologiczne, jakie na Soborze były reprezentowane, a trudno przychodzi nam po prostu czytanie dokumentów soborowych we właściwym im kontekście. Tym kontekstem jest tradycja nauczania kościelnego, a nie prądy, które oddziaływały na sam Sobór. Oczywiście, badanie takie jest intelektualnie ciekawe, a nawet bywa pouczające, jednak dokument soborowy niejako odrywa się od tych uwarunkowań i wpasowuje w inne, większe kontinuum Tradycji. Tu mamy właśnie ten rodzaj dokumentów, od których poszczególne konstytucje czy deklaracje się odrywają. A jednak z większą uwagą przyglądamy się temu, co do powiedzenia miał późniejszy Papież, dziś już błogosławiony, niż inni biskupi o mniejszym wpływie na głos Kościoła po Soborze.

Tom, w którym zebrano wystąpienia bp. Wojtyły na Soborze Watykańskim II, składa się właściwie z trzech części. Pierwsza z nich to obszerny, rozbudowany do rozmiarów osobnej książki esej redaktora publikacji, ks. Roberta Skrzypczaka, pt. „Sobór przyszedł we właściwym momencie”, druga to zapis wystąpień biskupa krakowskiego w auli soborowej, a także niewyłoszone uwagi złożone przez niego w Sekretariacie Soboru; trzecia zaś to

aneks zawierający dwa dokumenty – „Odpowiedź na pytanie o tematy soborowe nadesłana do Komisji Przygotowawczej”² oraz „Schemat krakowski» o Kościele współczesnym”. Część najważniejsza, czyli druga, została także podzielona wedle kolejnych sesji soborowych. Każdy z dokumentów redaktor tomu poprzedził krótkim wstępem zarysującym okoliczności, w jakich dany tekst został wygłoszony.

Pierwsza część książki nie będzie nas tutaj zajmować, choć jest interesującym pretekstem do dyskusji nad dziedzictwem Soboru, podobnie nie będzie nas ciekawić część trzecia, czyli aneks, jako że zawiera teksty niezwiązane bezpośrednio z dyskusjami soborowymi. Co prawda, „Schemat krakowski” został zaprezentowany przez Wojtyłę na Soborze podczas prac komisji przygotowującej Konstytucję „Gaudium et Spes”, jednak poza niektórymi uwagami antropologicznymi nie odegrał istotnej roli w kształtowaniu tego dokumentu. Wydaje się, że większą rolę miało osobiste zaangażowanie ks. bp. Karola Wojtyły w formowanie zasadniczej treści tekstu.

Krytyczna warstwa książki jest dość mocno rozbudowana, w przypisach przemówień znajdujemy cytaty z tekstów soborowych, w których widać wpływ wypowiedzi Karola Wojtyły. Liczne są także odniesienia do dokumentów z samego pontyfikatu Jana Pawła II. Niejednokrotnie proponowane przez niego wątki, które pozostały bez odzewu w auli soborowej, odnalazły się potem choćby w encyklikach papieskich.

Nie ma sensu powtarzać całości dokumentów, które można przeczytać w książce, jednak warto wydobyć i zaakcentować przynajmniej niektóre fragmenty, szczególnie te charakterystyczne dla myślenia ks. bp. Wojtyły. Należałoby też przytoczyć niektóre wprowadzenia do dokumentów, by przekonać się, jakiego rodzaju interpretację pozostawiają nam nawet tak oszczędne w słowa wypowiedzi redaktora ks. Roberta Skrzypczaka.

Głos na temat liturgii

Chociaż Karol Wojtyła wypowiedział się w dyskusji na temat schematu konstytucji liturgicznej, to jednak jego przemówienie może wywołać pewnego rodzaju konfuzję, szczególnie jeśli oczekivalibyśmy od niego jakiegoś rodzaju wizji liturgii. Uwagi,

² (s. 355-369), *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Seria prima (Antepreparatoria)*, vol. II, pars II, ss. 741-748.

Na stronach 340-358 tego numeru pisma w artykule ks. Krzysztofa Irka

En cherche à faire entendre la voix traditionaliste – interwencje arcybiskupa

Marcela Lefebvre na Soborze Watykańskim II (cz. I)

można znaleźć analogiczny dokument przygotowany przez abp. Marcela

Lefebvre’a. W dalszej części odwołania do tego artykułu będą wyglądały następująco: Irek, s. (numer strony).

³ Zupełnie innego rodzaju reakcję zaprezentował abp Marcel Lefebvre, Irek, s. 349-351

⁴ (s. 180).

⁵ (s. 180-181), ActaSyn, vol. I, pars II, ss. 314-315, n. 13 (allocutio: Congr. Gen. XIV, schema *de sacra Liturgia* cap. III, *de fontibus revelationis*).

jakie wygłosił, miały charakter propozycji duszpasterskich lub teologicznego zakorzeniania obrzędów, natomiast zupełnie abstrahowały od konkretnych form rytu³. Taki charakter wypowiedzi można wytłumaczyć w dwojaki sposób. Po pierwsze, Ojcowie Soboru nie spodziewali się – przynajmniej w początkowym okresie trwania Soboru – zasadniczego ingerowania w odwieczną tradycję liturgii katolickiej, a po drugie, nie wydaje się, by temat zewnętrznych form liturgii Wojtyłę szczególnie zajmował, co zresztą łatwo było zauważyć podczas jego pontyfikatu jako Jana Pawła II, kiedy przygniatająca większość wypowiedzi liturgicznych ograniczała się do wymiaru sakramentalnego, czyli tajemnicy Eucharystii. Ks. Skrzypczak we wstępie do wystąpienia stwierdza, że „jego [Karola Wojtyły] wypowiedź zdawała się nawiązywać do postulatów francuskich szkół teologicznych: powrotu do starożytnych źródeł tradycji sakramentalnej Kościoła w aktualnej odnowie liturgicznej – *ressourcement*”⁴. Faktycznie jednak nie dotyczyła ona liturgii jako takiej, czego echo słyszymy w poniższym fragmencie:

Chociaż bowiem w odniesieniu do zagadnień duszpasterskich będą przewidziane zapewne specjalne schematy, to w żaden sposób nie zaszkodzi również tutaj [...] dołączyć kilka słów⁵.

Maryja, Matka Kościoła

W czasie pierwszej sesji Soboru ks. bp Karol Wojtyła wypowiadał się jeszcze kilkukrotnie – między innymi podczas dyskusji nad pierwszym rozdziałem schematu o źródłach objawienia, jak również o środkach społecznego przekazu. Na sesji tej został wstępnie poruszony temat roli Matki Bożej w życiu Kościoła. Ta kwestia stała się dla bp. Karola Wojtyły pretekstem dla ogłoszenia swojego odrębnego zdania w sprawie. Choć biskup krakowski w trakcie owej sesji przychylił się do włączenia nauczania o Maryi w szerszy kontekst schematu „o Kościele”, to jednak można odnieść wrażenie, że jego intencje były inne niż niektórych Ojców Soborowych czy ekspertów. Wojtyła liczył przede wszystkim na wzmocnienie teologicznego umocowania roli Maryi, a nie powstrzymanie „galopującej mariologii”, by użyć słów wpływowego

dominikanina o. Yves’a Congara OP, dla którego przeważającymi podczas prac Soboru były racje ekumeniczne⁶.

⁶ (s. 214).

Podczas drugiej sesji Soboru Wojtyła zaprezentował stanowisko polskich biskupów na temat nauczania o Maryi. Wypowiedź ta zawierała elementy wyraźnie sceptyczne odnośnie do struktury proponowanych nowych schematów i była to krytyka wyrażona wprost.

Ponieważ schemat o «Błogosławionej Dziewicy Matce Kościoła» według głosów większej części Ojców Soboru ma być rozważany jako rozdział schematu o Kościele, należy mu w tym schemacie znaleźć odpowiednie miejsce. Nie wydaje się słuszne, by było to miejsce na końcu. Jeśli bowiem rozdział «o Błogosławionej Dziewicy Matce Kościoła» umieścić jako rozdział VI całego schematu «o Kościele», to zawarta w nim nauka będzie wydawała się czymś dodatkowym, być może nawet sztucznie przyłączonym do nauki tego schematu. Celem zaś decyzji o przeniesieniu nauki o Błogosławionej Dziewicy Matce Kościoła do schematu «o Kościele» było ukazanie jej głębokiego związku z całą nauką o Kościele, z całą katolicką eklezjologią. Rzeczywiście, Maryję jako Matkę Kościoła można poznać i zrozumieć tylko wtedy, gdy wyjaśnimy głęboką naturę Kościoła, w szczególności jego aspekt chrystologiczny, to znaczy kiedy Kościół zostanie przedstawiony jako Mistyczne Ciało Chrystusa. Ta łączność Matki Chrystusa z Kościołem w aspekcie macierzyństwa domaga się zatem dla tej nauki innego miejsca w schemacie, nie ostatniego.

Ostatnie miejsce dla tej nauki i tej części nauki o Kościele wydaje się również z tego względu niewłaściwe, że nie odpowiada godności Maryi. Jest ona Matką Boga i Matką Kościoła i należy raczej wspomnieć o niej na początku schematu «o Kościele». Matka jest bowiem początkiem dla tych, którzy radują się Jej macierzyństwem i którzy je poznają. To przede wszystkim nasz Pan Jezus Chrystus, nadto – choć w innym sensie – to apostołowie Pana, a z nimi również cały Lud Boży, czyli Kościół. Nie

⁷ Ostatecznie nauczanie o Matce Bożej znalazło się w rozdziale 8 dokumentu.

⁸ (s. 215-217), ActaSyn, vol. II, pars III, ss. 867-857, n. 103 (animadversio scripta: ubi caput *De B. Maria Virgine Matre Ecclesiae* in schemata *de Ecclesia* inseratur).

⁹ (s. 244).

możemy wspominać o Matce Bożej jako matce Kościoła w rozdziale VI⁷, skoro już wcześniej mówiliśmy o Ludzie Bożym, o biskupach, kapłanach i innych duchownych, o świeckich i o zakonnikach.

Z tego względu nauce o Błogosławionej Dziewicy Matce Kościoła należy zaproponować takie miejsce, które wykluczy wszystkie wspomniane obiekty. Nauka ta może zostać umieszczona w schemacie zaraz po tym, gdy mówi się o tajemnicy Kościoła, czyli wprowadzona jako rozdział II całego schematu lub przynajmniej jako część osobna rozdziału I, albo też wewnątrz tego rozdziału, albo – co wydaje się nawet lepsze – jako podrozdział rozdziału I pod specjalnym tytułem⁸.

Jak wiadomo, wygłoszone przez Wojtyłę uwagi nie zostały w najmniejszym stopniu wzięte pod uwagę i ostatecznie nauczanie o Maryi znalazło się w VIII rozdziale dokumentu „o Kościele”. Jednak nie oznaczało to zakończenia prac. Podczas trzeciej sesji Soboru dyskutowano już nad formą rozdziału maryjnego. Przed rozpoczęciem dyskusji komisja teologiczna odrzuciła propozycję kard. Stefana Wyszyńskiego, by poświęcić ludzkość Niepokalanemu Sercu Maryi i ogłosić Ją „Matką Kościoła”. Wydarzenie to prawdopodobnie dobrze oddaje ducha, jaki panował w kwestii mariologicznej wśród ekspertów – decyzje były także w tym przypadku analizowane pod kątem ich przydatności ekumenicznej. Ostatecznie tytuł zaproponowany przez Prymasa Polski został nadany Matce Bożej już po ogłoszeniu dokumentu o Kościele z woli samego Pawła VI. Decyzja ta została przyjęta z dużym zadowoleniem Ojców Soborowych⁹. Polscy biskupi głosem Karola Wojtyły także podczas ostatniej dyskusji na temat dokumentu pozostali przy swoim wcześniejszym stanowisku o niedowartościowaniu pozycji Maryi w nauce soborowej i dali temu publiczny wyraz. Jednak i tym razem nie przyniosło to oczekiwanego skutku.

Rozdział VIII schematu «o Kościele» mówi o Błogosławionej Dziewicy Bogarodzicy w Tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Ponieważ jednak rozdział ów jest ostatni

w schemacie, nauka w nim zawarta wydaje się raczej dołączona do nauki całego schematu aniżeli z nią złączona, i jest raczej uzupełnieniem niż integralną częścią. Nie jest to ani słuszne, ani właściwe z uwagi na przedmiot zagadnienia.

[...]

Wydaje się, że miejsce, gdzie nauka o Dziewicy Bogurodicy w odpowiedni sposób włącza się w naukę o Kościele, wypada po pierwszym rozdziale i przed drugim rozdziałem schematu. Powinna zostać tam przynajmniej przywołana, jeśli nie wyłożona w całości. Ponadto wydaje się, że niedostatecznie wyrażono w schemacie zbawczą rolę Kościoła. Eklezjologia schematu nie wydaje się dostatecznie soteriologiczna. Nie dość wyraźnie ukazano również celowość Kościoła: Kościół jak Chrystus pragnie zbawienia dla ludzi i dla całego rodzaju ludzkiego. Takie jest jego zadanie, taki jest cel, któremu służy w świecie wszystkich czasów. W tym zadaniu i w tej służbie najbliżej Kościoła stoi Bogurodzica Dziewica. Rozdział o Maryi Dziewicy należy włączyć do schematu w taki sposób, aby najlepiej odpowiadał godności Bogurodicy, lecz również by ukazał nam Kościół w aspekcie bardziej soteriologicznym¹⁰.

Podczas drugiej sesji przyszedł Papież Jan Paweł II wypowiadał się jeszcze na temat świętości i tajemnicy Kościoła oraz apostołstwa świeckich.

Papież i biskupi, czyli spory o kolegalność

Trudności z III rozdziałem projektu dokumentu „De Ecclesia” dobrze pokazuje już wstępna wymiana stanowisk pomiędzy kard. Ernestem Ruffinim i kard. Bernardusem Johanese Alfrinkiem. Pierwszy z nich argumentował, że dywagowanie na temat kolegalności biskupów jest całkowicie pozbawione sensu, ponieważ nie znajduje ono uzasadnienia w tekstach biblijnych, które mówią wprost, że klucze do Królestwa Chrystus powierzył jedynie Piotrowi jako Skale. Natomiast drugi ze wspomnianych kardynałów dowodził, że kolegalność ma właśnie wybitnie biblijne korzenie. Kryzys wokół tej dyskusji spowodował, że kolejne grupy kardy-

¹⁰ (s. 245-246), ActaSyn, vol. III, pars II, ss. 178-179, n. 51 (animadversio scripta: ad cap. VIII schematis de Ecclesia).

¹¹ (s. 233); do najbardziej stanowczych obrońców absolutnej władzy papieskiej należał abp Marcel Lefebvre, Irek, s.353-354.

nałów zwracały się z prośbą do Papieża, by wyprowadził Sobór z impasu i ratował jego „ducha” lub ortodoksę katolicką¹¹. Wojtyła zajął krytyczne stanowisko wobec zbyt silnego akcentowania kolegalności bez właściwego wartościowania roli i znaczenia następców Piotra, czyli Papieży. Nie znaczy to jednak, że całkowicie odrzucił perspektywę wspólnego powołania do władzy w Kościele, jaką otrzymali wszyscy biskupi. Wypowiedź biskupa krakowskiego w tym przypadku składała się głównie z propozycji uzupełnień do schematu. Przywołajmy najbardziej charakterystyczne z nich [kursywą oznaczone propozycje KW].

Przywołany fragment konstytucji «Pastor aeternus» [należy] zacytować w sposób pełniejszy, a mianowicie: «Aby zaś sam episkopat był jeden i niepodzielony, *zachowywał przez zgodnych ze sobą wzajemnie kapłanów powszechną wielość wiernych w wierze i w jedności komunii*, stawiając św. Piotra nad innymi apostołów, w czym ustanowił wieczny fundament *dla obu jedności*». Powód zacytowania całego fragmentu jest taki, że fragment ów naucza, iż Piotr jest źródłem jedności nie tylko dla kolegium apostołów, lecz również dla całej społeczności wiernych¹².

¹² (s. 238), ActaSyn, vol. III, pars I, ss. 613-617, n. 33 (animadversio scripta).

Nieco dalej znajdujemy inne obszernie uzupełnienie [kursywą oznaczone propozycje KW].

Pan Jezus po tym, jak zaniósł prośby do Ojca, przywołał do siebie tych, których chciał, i wybrał Dwunastu, *niczym władców nowego Ludu Bożego* (por. Mt 19,28; Łk 22, 29-30), aby byli z nim i aby posłać ich do głoszenia orędzia ewangelicznego (por. Mk 3, 13-19; Mt 10, 1-42); nazwał ich apostołami (por. Łk 6, 13) i ustanowił jako *ciało kolegalne*, na czele stawiając Piotra wybranego spośród nich. *Jako że chciał ustanowić nowy Lud Boży, czyli swój Kościół, uczynił tych apostołów uczestnikami władzy, która dana mu była w niebie i na ziemi* (por. Mt 28, 18). *Piotra uczynił skałą Kościoła* (Mt 16, 18) i *ustanowił Pasterzem całej swojej trzody* (J 21, 16). *Tymi słowami zarówno Piotrowi, jak i dwunastu apostołom udzielił władzy* (Mt 16, 18 i 18,

18) *związki i rozwiązywania, wskazując, że władza przekazana Piotrowi przysługuje również kolegium apostołów z Piotrem jako głową. Przed męką Jezus prosił Ojca za apostołów, którzy mieli zostać na świecie, aby byli jedno, jak on ze swym Ojcem (por. J 17,11). Po Jego śmierci i zmartwychwstaniu, gdy Kościół został już założony przez Jego krew, powtórnie zwrócił się do wszystkich apostołów zgromadzonych wraz z Piotrem, ich głową, i posłał ich na cały świat, aby jako uczestnicy Jego władzy najwyższego i jedyne Proroka, Kapłana oraz Pasterza, wszystkie ludy uczynili uczniami Chrystusa, uświęcali je i nimi zarządzili (por. Mt 28, 16-20; Mk 16, 15; Łk 24, 45-48; J 20, 21)*¹³.

¹³ (s. 239), tamże.

Równocześnie Wojtyła przeciwstawił się prądom relatywizującym trwałość zasadniczej struktury Kościoła, do którego należy także indywidualne powołanie Piotra i jego następców.

Chrystus pragnąc, aby władza dana apostołom przechodziła na ich następców, pragnął również, aby aż do skończenia świata (Mt 28, 20) trwała ona niezmienną w swej strukturze. Trwa zatem przyznana przez Pana indywidualnie Piotrowi jako pierwszemu z kolegium apostołów i tego kolegium zwiernikowi, będąc przekazywana *indywidualnie* jego następcom¹⁴.

¹⁴ (s. 240), tamże.

Wolność religijna i ekumenizm

Być może najgorętsze dyskusje soborowe dotyczyły schematu o ekumenizmie i wolności religijnej¹⁵, który ostatecznie rozpadł się na dwa odrębne dokumenty. Od samego początku proponowane projekty budziły sprzeciw licznych Ojców Soborowych. Pojawiło się przekonanie, że przedstawione rozwiązania nie zostały uzgodnione z dotychczasową doktryną głoszoną przez Papieża. Argumenty te jednak lekceważono, opierając się na szerokim i krytycznym przekonaniu o wtórności epoki potrydenckiej. Jak zauważył ks. Robert Skrzypczak „[bp] De Smedt przekonywał, że wypowiedzi Papieża, poczynawszy od Piusa IX, należy interpretować w kontekście epoki, a ponadto nauczanie Kościoła też podlega prawom rozwoju i postępu. W żadnym więc razie nie należy

¹⁵ Irek, ss. 355-357 oraz 358.

¹⁶ (s. 247).

poddawanej pod rozagę ojców soborowych deklaracji rozumieć jako zerwania z tradycją apostolską. Argumenty te nie przekonywały wszystkich”¹⁶. I trudno się dziwić – wątpliwości musiała budzić już choćby dwuznaczna argumentacja, z jednej strony dążąca do osłabienia znaczenia dotychczasowego nauczania poszczególnych Papieży, a zatem *implicite* sugerująca istnienie zerwania, a z drugiej do podkreślania ciągłości z tradycją apostolską.

Wydaje się, że dyskusje wokół schematu późniejszej deklaracji „Dignitatis humanae” wskazały na istnienie poważnego kryzysu wewnątrzkatolickiego rozumienia tradycji. Kryzys, jak się zdaje, dobrze reprezentuje także redaktor tomu „Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II”: „Po raz drugi dokument o wolności religijnej powrócił na salę obrad 23 września 1964 roku. Jego brzmienie w konfrontacji z innymi ważnymi dokumentami cywilnymi epoki, takimi jak Konstytucja Stanów Zjednoczonych 1787 roku czy Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ z 1948 roku, z pewnością nie było nowatorskie. Natomiast w świetle katolickiej doktryny układania stosunków Kościół – państwo, ukształtowanej w ciągu XIX wieku w starciu z narzucaną przez rewolucję francuską ideologią państwa laickiego, a wcześniej jeszcze pod wpływem wyrosłej z czasów reformacji idei państwa wyznaniowego, mógł to być dokument rewolucyjny”¹⁷. Powyższy fragment prowokuje pytania – czy punktem odniesienia dla kościelnego nauczania mogą być dokumenty mające swoje źródło w świeckim i liberalnym rozumie? Czy sytuacja cywilizacyjna zmieniła się aż tak diametralnie od czasów rewolucji francuskiej, że dotychczasowe nauczanie kościelne utraciło swój sens? I wreszcie czy odbiorcy dokumentów soborowych nie oczekiwali refleksji mającej swoje źródło w Objawieniu i dającej światło niezależne od laickiej kultury (nawet jeśli w jakichś punktach zbieżne)? Trwający do dziś spór toczył się i toczy wokół „teologicznego aksjomatu, że jedynie prawda [czyli wiara katolicka – przyp. TR] ma prawo do wolności, błąd zaś takich praw jest pozbawiony. W praktyce domagano się więc, aby państwo wyznawało wiarę katolicką, jeśli większość jego obywateli była katolikami, aż po obowiązek odmawiania prawa współistnienia wyznawcom innych wyznań i religii. Natomiast gdy katolicy należeli do mniejszości, Kościół domagał się od Państwa zagwarantowania swobodnego wyznawania wiary

¹⁷ (s. 248).

katolickiej w imię prawdy, w której posiadaniu są katolicy. Ta dziewiętnastowieczna doktryna znalazła wyraz w encyklikach papieskich, a także w podręcznikach i programach nauczania używanych w seminariach duchownych¹⁸”. Jednak przekonanie o tym, że błąd nie ma praw, nie był tylko chwilowym kaprysem kilku pomniejszych doktorów teologii, ale wynikał z wielowiekowej refleksji Kościoła. Problem ten do dziś nie został rozwiązany.

¹⁸ (tamże).

W gorących dyskusjach na temat wolności religijnej brał również udział Karol Wojtyła, jednak – co znamienne – w żadnym miejscu nie odniósł się do problemu „praw błędu”. Mogły być tego dwie przyczyny – albo jako etyk nie czuł się kompetentny rozstrzygać trudności z zakresu spraw publicznych, albo też milcząco solidaryzował się z nową wykładnią, która wydawała się praktyczna w krajach komunistycznych i równocześnie znajdowała przekonującą wtedy argumentację w pismach choćby Jacquesa Maritaina piszącego o nowej świeckiej cywilizacji chrześcijańskiej. Wojtyła w swoich wypowiedziach odwoływał się jedynie do ogólnej pojętej tolerancji.

Kiedy mowa o wolności religijnej w aspekcie cywilnym, chodzi przede wszystkim o zasadę tolerancji. W społeczeństwie ta zasada ustanawia podstawowe prawo człowieka religijnego, które przez wszystkich, a szczególnie przez kształtujących sprawy publiczne (państwowe), powinno być ściśle zachowywane. Należy jednak rozważyć: 1) że w świecie współczesnym istnieją różne sprawy publiczne (państwowe), a prawa przez nie stanowione w różny sposób odnoszą się do prawa Bożego, objawionego i naturalnego. Należy również rozważyć: 2) że ateści w każdej religii chcą widzieć jedynie alienację umysłu ludzkiego, od której należy człowieka uwolnić również tymi środkami, które państwu przynależą. Opierając się na materializmie, nauczają zatem, że wyzwolenie człowieka nadchodzi wraz z postępem naukowym, zwłaszcza technicznym i ekonomicznym. Dlatego mówiąc o wolności religijnej, trzeba każdemu dokładnie przedstawić osobę ludzką, o której nie można myśleć żadną miarą jako

¹⁹ (s. 252), ActaSyn, vol. III, pars II, ss. 530-532, n. 5 (allocutio: Congr. Gen. LXXXVIII: *de libertate religiosa*).

o instrumencie w gospodarce i społeczeństwie, ponieważ to właśnie osoba jest celem¹⁹.

Gdy jednak bp Wojtyła w tym samym przemówieniu proponuje swoje rozwiązania dla obecności religii w przestrzeni publicznej, trudno orzec, czy jako zwieńczenie ludzkiej natury uważa każdą religię, czy tylko wiarę katolicką. Choć można sądzić, że chodzi o tę drugą sytuację, to jednak sens wypowiedzi łatwo ulega wieloznacznej interpretacji.

Osoba ludzka ma się ukazywać w rzeczywistej wzniosłości swej rozumnej natury, a religia jako zwieńczenie tej natury polega na wolnym przyłgnięciu umysłu do Boga, które jest wszak osobiste, świadome i rodzi się z pragnienia prawdy. Taki człowiek, czciciel Boga w prawdzie i szczerze oddany prawdzie w swej relacji do Boga, pragnie tej właśnie relacji wolności i nie spocznie, dopóki jej nie osiągnie. W tę relację nie może ingerować żaden organ świecki, ponieważ religia ze swej natury przekracza wszelkie sprawy świeckie. Dlatego Sobór w świetle wiary i zdrowego rozumu powinien wyznawać pełną i pewną prawdę o człowieku, który przez religię nie jest alienowany, lecz samego siebie spełnia. Tej prawdy oczekują zarówno wierzący, jak i niewierzący²⁰.

²⁰ (ss. 253-254), tamże.

Należałoby zapytać, czy rzeczywiście nie ma sytuacji, w których ingerencja prawej władzy świeckiej w religię nie byłaby konieczna? Szczególnie jeśli zinterpretujemy opisaną przez Wojtyłę religię w duchu panreligijnym bez odniesienia do jej prawdziwości. Czy obrzędy i doktryny sprzeczne z prawem naturalnym, obyczajowością powinny być akceptowane? Stanowisko na ten temat bp Karol Wojtyła wyraził podczas czwartej sesji soborowej.

Tymczasem nawet granice praktyki wolności religijnej są określane «podług norm prawnych, które domagają się konieczności porządku publicznego», a więc tylko według prawa pozytywnego. W celu wyjaśnienia tej trudnej kwestii należy stwierdzić, że prawo do wolności religijnej

jest, jako naturalne (to jest zakorzenione w prawie natury, a więc w prawie boskim), nie przyjmuje ograniczeń spoza prawa moralnego. Pozytywne prawo ludzkie może tu nakładać tylko ograniczenia wzięte z prawa moralnego. Za nadużycie wolności religijnej może być uważany tylko akt moralnie zły, to jest sprzeczny z prawem moralnym²¹.

Powyższe fragmenty można bardzo dowolnie interpretować jako traktujące wszystkie religie na równi w sferze publicznej. Pozostaje pytanie, co ma w państwie określać treść prawa moralnego, jeśli nie odniesienie do prawdziwej religii. To jeden z podstawowych problemów katolickiej myśli politycznej w wieku XX. Jednak ta trudność nie jest możliwa do zniesienia, ponieważ unika się (także Wojtyła to robi) zasady konkretności, czyli instytucjonalnego i sakramentalnego oparcia dla praw moralnych, bez którego to oparcia tracą one swój stały charakter, a przyjmują postać konwencjonalną. Przykładem takiej sytuacji mogą być tzw. prawa człowieka, które w czasach Soboru wydawały się stałym punktem oparcia dla publicznej moralności, dziś praktycznie zupełnie straciły znaczenie poprzez dewaluację zapisywanych w nich treści. Wojtyła swoją opinię na ten temat powtórzył jeszcze raz w ostatniej swojej wypowiedzi o wolności religijnej. Inne wystąpienia krakowskiego biskupa ograniczają się do refleksji etycznej, w której oczywiście pojawiają się ważne rozważania o relacji pomiędzy prawdą i wolnością, ale dotyczą wolnego sumienia, a nie rozwiązań dla przestrzeni publicznej. To, co może być jeszcze ciekawe, to fragment, w którym biskup krakowski określa, jakie jego zdaniem powinno być strategiczne stanowisko Kościoła wobec problemu wolności religijnej.

Dla istnienia i pracy Kościoła w świecie współczesnym ma wielkie znaczenie to, aby zdecydowanie przestrzegano prawa obywatelskiego każdej osoby do praktykowania religii oraz aby na mocy tego prawa rodzice katolicy mogli wychowywać swe dzieci w prawdzie chrześcijańskiej. To prawo cywilne opiera się nie tylko na zasadzie tolerancji, ale również na naturalnym prawie każdej osoby do po-

²¹ (s. 314), ActaSyn, vol. IV, pars II, ss. 11-13, n. 1 (allocutio: Congr. Gen. CXXXIII, schema declarationis *De libertate religiosa*).

²² (s. 261), ActaSyn, vol. III, pars III, ss. 766-768, n. 51 (animadversio scripta: ad cap. V schematis *de Oecumenismo* cui titulus *De libertate religiosa*).

znania prawdy, z którą należy łączyć prawo Kościoła do przekazywania prawdy²².

Przynajmniej część kłopotów z uznaniem konieczności wyznawania przez państwo prawdziwej religii wynikała z silnego w latach 60. przekonania, że zasady moralne przyjmowane przez ówczesną cywilizację niewiele się różnią od tego, co proponuje Kościół. Zauważył to także bp Wojtyła, krytykując strukturę projektu dokumentu o wolności religijnej – jednocześnie jednak, jak zobaczyliśmy to w dotychczasowych fragmentach i zobaczymy w następnym, sam zaproponował jedynie rozwiązanie abstrakcyjne, zupełnie pomijając tradycję państwa katolickiego.

W tym tekście chrześcijański porządek moralny oparty na miłości nadprzyrodzonej wydaje się jakby nadbudowany nad porządkiem czysto naturalnym wypływającym z samej godności osoby ludzkiej w porządku natury. Należy zatem stwierdzić, że chrześcijański porządek moralny zawiera w sobie porządek natury i wszystkie prawa osoby ludzkiej, a nawet podnosi je, ożywia i uświęca, co widać choćby w encyklice «*Pacem in terris*» Jana XXIII²³.

²³ (s. 262), tamże.

W innym miejscu podjął ten temat nieco inaczej.

Tym lepiej więc, jeśli ta prawda ukazuje się również rozumowi ludzkiemu, jak to widzimy we współczesnym stanie zagadnienia wolności religijnej. Jak dobrze wiemy, świat oczekuje w tej kwestii nauki Kościoła, czyli nauki objawionej, a nie tylko powtórzenia tego, co sam pojmuje. Ma to wielkie znaczenie także ze względu na dialog z tymi, którzy w kwestii wolności religijnej rozstrzygają sprawy wyłącznie w świetle rozumu²⁴.

²⁴ (s. 319), ActaSyn, vol. IV, pars II, ss. 292-293, n. 112 (animadversio scripta: schema declarationis *De libertate religiosa*).

Na koniec rekonstrukcji wypowiedzi Karola Wojtyły o wolności religijnej przytoczmy fragment, który – jak się zdaje – najbardziej zbliża się w swojej konkretności do tradycyjnej katolickiej nauki o państwie. Oczywiście jeśli pozwolimy sobie, by sformułowanie „stróża dobra wspólnego” potraktować jako określenie władzy

doczesnej. Istotne jest także to, że w wypowiedzi pojawia się nie tylko „prawo moralne”, ale także znacznie szersze „dobro wspólne”, które w sposób bardziej oczywisty może objąć kwestię obecności łaski w życiu państw.

Otóż żaden człowiek ani żadna władza ludzka nie mają prawa stosowania przymusu wobec osoby ludzkiej przyjmującej błędne rozwiązanie, jeśli owo błędne rozwiązanie nie sprzeciwia się dobru wspólnemu, dobru kogoś innego ani dobru samego błędzącego. Skoro zaś się sprzeciwiają, wtedy jest oczywiste, że uprawnieni przełożeni, jak rodzice i stróże dobra wspólnego, mogą wywierać pewien przymus na błędzącego, aby ten, postępując za swym błędem, nie wyrządził innym albo sobie samemu proporcjonalnie ciężkiego zła²⁵.

Kościół w świecie współczesnym

Trafnie krytyczne intencje Wojtyły co do schematu „o kościele w świecie współczesnym” wyrażają słowa wstępu do wystąpienia w auli. „W swym, jak się okazało, ostatnim publicznym wystąpieniu w auli soborowej podzielił on [bp Karol Wojtyła] obawy teologów niemieckich i francuskiego eksperta Henriego de Lubaca o niewystarczająco w tekście wyeksponowanym aspekcie zbawienia świata jako celu misji Kościoła [...]. Należało uzupełnić wykazaniem silnego związku pomiędzy porządkiem naturalnym a nadprzyrodzonym, pomiędzy wymiarem stworzenia a wymiarem odkupienia, które to porządki zostały pojednane i na zawsze powiązane ze sobą w Krzyżu Chrystusa [...]. Oderwanie tych dwóch porządków było zaś skutkiem sekularyzacji wraz z rozwojem nauki i techniki zmierzającej do ukształtowania w ludziach przekonania o świecie laickim jako świecie spełnionym, który *nihil perenne cogitat* – nie myśli już o sprawach wiecznych. Społeczeństwo «pełne i syte» stara się bowiem zepchnąć religię do kategorii subiektywnego przeżycia, próbując na płaszczyźnie życia publicznego zastąpić ją inną – obrazowo mówiąc – wyższą poezją rzeczywistości»²⁶.

Z wystąpienia bp. Karola Wojtyły przytoczymy dwa fragmenty – pierwszy krótszy i formalny, wydaje się ciekawą refleksją nad

²⁵ (s. 265), ActaSyn, vol. III, pars III, ss. 766-768, n. 51 (animadversio scripta: ad cap. V schematis de Oecumenismo cui titulus De libertate religiosa).

²⁶ (s. 322).

charakterem i powagą dokumentu „Gaudium et Spes”. Bp Wojtyła zaczyna wystąpienie w taki oto sposób.

Czcigodni Ojcowie i wszyscy obecni, schemat o Kościele w świecie współczesnym, nazywany konstytucją duszpasterską, wydaje mi się bardziej rozmyślaniami aniżeli konstytucją. W konstytucji Sobór podejmuje jakieś postanowienia, zwłaszcza jeśli chodzi o doktrynę. Tymczasem nasz schemat proponuje raczej pewien konspekt idei do rozważenia w teorii i praktyce²⁷.

²⁷ (s. 323), ActaSyn, vol. IV, pars II, ss. 660-663, n. 14 (allocutio: Congr. Gen. CXXXXVII, 28.09.1965, de parte I schematis de Ecclesia in mundo huius temporis).

Pozostaje otwartym pytanie, czy „Gaudium et Spes” nie okazał się po latach dokumentem przestarzałym i niezbyt aktualnym, ponieważ „świat współczesny” połowy lat 60. XX wieku był czymś innym, niż jest dziś. Czymś innym będzie za kolejnych pięćdziesiąt lat. Karol Wojtyła wychwycił jeszcze jedną zasadniczą trudność dokumentu, czyli życzeniowy, a nie opisowy zawartej w nim diagnozy rzeczywistości.

Aspekt dialogu: do dialogu należy z pewnością akceptacja tego, z kim prowadzi się dialog, a więc akceptacja świata, którą znajdujemy w schemacie, odpowiada dobrym zasadom dialogu. Jednakże to uznanie nie powinno być takie, żeby zadania Kościoła i właściwy mu urząd, jego zbawcza świadomość i misja nie ukazywały się dostatecznie wyrażone z powodu akceptacji wyrażonej dla świata. Kościół nie powinien się w tym względzie usprawiedliwiać. Z pewnością Kościół pragnie służyć światu wszelkimi możliwymi sposobami, zwłaszcza przez służbę prawdy i moralności, zawsze jednak w zgodzie z transcendencją, która jest mu właściwa ze względu na dzieło odkupienia. Służba Kościoła stanowi wtedy służbę wiecznego zbawienia, które przekracza wszelką immanentną celowość świata. Ze względu jednak na dobro dialogu niezbędna jest owa jasność i szczerść. Czy nie moglibyśmy powiedzieć tego wszystkiego w duchu szczerści i z całym szacunkiem dla świata? Obraz świata, jakim ów być powinien, przeważa w schemacie nad obrazem świata, jakim ów jest; w kon-

sekwencji także obraz Chrystusa Sprawcy, który prowadzi do doskonałości, przeważa nad obrazem Chrystusa Odkupiciela. Wobec tego sama obecność Kościoła jest niewystarczająco realna. W tym schemat okazuje braki, zawodzi w nim poczucie chrześcijańskiego realizmu²⁸.

²⁸ (s. 326), tamże.

Inną interesującą wypowiedzią Karola Wojtyły na temat schematu „o Kościele w świecie współczesnym” były uwagi o ateizmie. Wydaje się, że zachowały one niezwykłą aktualność i dobrze charakteryzują zagrożenia także naszej współczesnej kultury drugiej dekady XXI wieku. Nie ma w tych słowach optymizmu charakterystycznego dla projektowanego dokumentu, raczej realizm doświadczenia ludzi żyjących w bloku komunistycznym. Z tym większym zaskoczeniem powinniśmy przyjmować aktualność słów polskiego hierarchy, który zachowywał nieco chłodu wobec tryumfującego entuzjazmu hierarchów niemieckich, holenderskich czy francuskich.

Problem ateizmu w pewnym aspekcie stanowi zagadnienie uzupełniające do deklaracji «o wolności religijnej». Należy w jasny sposób rozróżniać pomiędzy ateizmem, który wynika z osobistego przekonania, a tym, który do propagowania ateizmu posługuje się niegodziwymi środkami, czyli wszelką formą przymusu. Jeśli bowiem z jednej strony rozumiemy, że ludzie osobiście przekonani do ateizmu pragną, aby również inni zostali do niego przekonani, to przecież z drugiej strony twierdzimy, że wszystkie środki naruszające prawo człowieka oraz prawo wspólnoty do religii ciężko naruszają prawo moralne natury. Należy do nich również wszelki przymus moralny, zwłaszcza gdy łączy się z przymusem fizycznym. Tak się dzieje, gdy wyznanie wiary w życiu publicznym i oficjalnym staje się niemal niemożliwe, a wyznanie ateizmu prawie wymagane, gdy wpaja się młodzieży zasady ateistyczne również wbrew woli rodziców i tym podobne. Jeśli więc prawu natury przeczy, aby zmuszać kogoś do religii, tym bardziej mu przeczy, aby do ateizmu zmuszać, zwłaszcza gdy mamy do czynienia z wierzącym²⁹.

²⁹ (s. 327), tamże.

Zupełnie na sam koniec przywołajmy jeszcze tematy podejmowane przez bp. Karola Wojtyłę, które nie znalazły się w tym wyborze. Były to: na sesji trzeciej dwukrotnie apostołstwo osób świeckich, na sesji czwartej zaś temat małżeństwa i rodziny, kultury i pracy twórczej oraz życia kapłanów.

Krótko podsumowując, soborowa spuścizna Karola Wojtyły jest bez wątpienia ciekawa, różnorodna, lecz także żywa, ponieważ powstawała w ogniu intelektualnych sporów. Nie jest ona ani laurką dla autora, ani potępieniem, wskazuje na stan umysłów tamtej epoki, ale i na stan umysłu człowieka, którego pontyfikat należał do jednych z najgłośniejszych w ostatnich stuleciach.

W czasie prac redakcyjnych nad opracowaniem niniejszego numeru *Christianitas* zauważyliśmy, że zbiór wypowiedzi soborowych bp. Karola Wojtyły pod redakcją ks. Roberta Skrzypczaka, prezentowanych jako ich edycja kompletna, zawiera pewien brak. Brak ten jest o tyle istotny, że dotyczy jednego z ważniejszych problemów wolności religijnej i państwa katolickiego, czyli pytania o to, czy błąd religijny może mieć prawo do wolności. Ponieważ bp Karol Wojtyła szukał w innych swoich wypowiedziach raczej sensu etycznego wolności religijnej, a jego wywody odnoszące się do praktyki państwowej poddają się wielostronnej interpretacji, prezentowana przez nas pisemna interwencja wydaje się mieć charakter stanowczej deklaracji za tradycyjnym nauczaniem Kościoła*. Widać to szczególnie wyraźnie we fragmentach poświęconych sumieniu, a także ateizmowi. Można jedynie żałować, że wypowiedzi tak istotnie wyakcentowujące stanowisko bp. Karola Wojtyły w sprawie ogromnie wciąż kontrowersyjnej nie znalazły się w wydaniu jego wypowiedzi, które to zapewne na długi okres będzie miało charakter wydania „kanonicznego”.

* ActaSyn, Appendix,
ss. 606-607
(*Animadversiones scriptae*);
tłumaczenia z łaciny
dokonał Paweł Milcarek.

Jego Ekszelencja Karol Wojtyła
Arcybiskup Krakowski

N. 1, s. 3, w. 14. Tam, gdzie powiedziano: „Wolność religijna jest dziś powszechnie rozumiana jako prawdziwe prawo, oparte na godności ludzkiej [...]”, niech będzie powiedziane raczej: „[...] *mającym na względzie godność osoby ludzkiej*”. *Powód* zaś jest taki, że godność ludzka nie jest samą podstawą wolności religijnej, raczej rozumność natury ludzkiej (podobnie także na końcu s. 6).

N. 3, s. 6, w. 8. Po słowach: „co uważa o obecnym ustroju wolności religijnej” proponuje się następującą zmianę w porządku tekstu: „Najpierw stwierdza i naucza, zgodnie ze stałą nauką Kościoła, że jest jedna prawdziwa religia, którą Bóg i Ojciec naszego Pana Jezusa Chrystusa objawił przez swego wcielonego Syna oraz przekazał Kościołowi do strzeżenia i wszystkim ludziom do ewangelizowania; ludzie zaś mają poważny obowiązek szukania prawdy w dziedzinie religijnej i uznania poznanej, natomiast nie należy do wolności to, by każdy człowiek podążał w życiu religijnym za każdym zdaniem, jakie mu się spodoba. Równocześnie jednak Święty Sobór oświadcza, że ta nauka katolicka o jedynej prawdziwej religii w żaden sposób nie sprzeciwia się wolności ludzkiej; albowiem nie sprzeciwia się wolnemu wyborowi osoby ludzkiej konieczność podążania za poznaną prawdą. Co więcej, w tym ukazuje się prawdziwa godność tejże osoby, która wewnętrznie dopowiada nauce ewangelicznej, a równocześnie wynika z samego źródła rozumu. I stąd spoczywa na Kościele zadanie [...]” itd. (jak w tekście).

N. 3, s. 6, ww. 40-41. Słowa: „i wszystkie wspólnoty religijne” niech zostaną pominięte. *Powód*: stwierdzenie to może zostać przyjęte w znaczeniu, że wszystkie wspólnoty religijne, prawdziwe i fałszywe, mają te same *prawa [iura]*, co Kościół słusznie potępił, jak powiedziano w uwadze generalnej 2.

N. 3, s. 6, w. 42. Po ostatnim wyrazie tego punktu niech będzie dodane: „Nie sprzeciwia się godnemu pochwały

uznaniu prawdziwej religii ze strony państwa”. *Powód:* wyłożony w uwadze generalnej 1.

N. 4, s. 7, ww. 8-9 (pod *a*). Zamiast: „W ten sposób szkody doznawałby nienaruszalność osoby” lepiej, aby było powiedziane: „W ten sposób doznawałoby szkody najwyższe prawo osoby, a ona sama ciężko byłaby obrażana”.

P. 7, w. 19 (pod *b*). Zamiast: „wolne badanie” niech będzie: „wolna decyzja”, gdyż z treści widać, że chodzi już o skutek badania.

P. 8 (pod *d*). Rzecz jest przedstawiana w taki sposób, jak gdyby człowiek miał sumienie pewne i prawdziwe w sprawach religijnych. Jednak wielu ma sumienie wątpliwe w tej sprawie, a wielu – nieprzezwyćzenie błędne. W akapicie „Kierowanie Państwem” mówi się o władzy publicznej: „nie może sądzić o wewnętrznych aktach religijnych”. Stąd pochodzi zasada tolerancji. Jednak zasadom tolerancji nie przeciwstawia się nasze staranie, aby inni byli wspomagani w formowaniu swego sumienia zgodnie z prawdziwym dobrem moralnym. W przypadku sumienia błędnego, także w sposób nieprzezwyćzalny, odniesienie do osoby nie wyklucza możliwości perswadowania jej przy pomocy argumentów dowodzących jej o prawdzie. Wykluczony jest jednak nacisk fizyczny, pośredni i bezpośredni oraz przymus fizyczny lub socjologiczny. To wszystko należy połączyć z zasadą odpowiedzialności względem innych, o której w n. 5, s. 9.

N. 5, s. 9, w akapicie *b*) „O normie jurydycznej” znajdują się pewne rzeczy, *które wojującym ateistom ułatwią interpretację antyreligijną*. Łatwo więc mogą uznać wszelką działalność antyreligijną za wykonywanie prawa społeczeństwa cywilnego do „chronienia się przed nadużyciami, które powołują się na wolność religijną”.

Niech więc zostanie zmieniony wspomniany fragment. Zwłaszcza zaś niech usunie się ostatnie słowa w tym akapicie: „przez zakłócenie pokoju publicznego, przez naruszenie moralności publicznej, przez szkodenie innym obywatelom” (ww. 34-35).

Niech te słowa nie staną się w rękach ateistów narzędziem prześladowania Kościoła lub przynajmniej ograniczenia jego kultu zewnętrznego. Oni bowiem często głoszą, że wszelki przejaw religijny jest szkodliwy dla dobra wspólnego, i w ten sposób dekret o wolności religijnej łatwo mogą zrozumieć w znaczeniu wolności walki z religią.

N. 7, s. 11, ww. 32-33. Niech zostaną usunięte słowa: „[...] zwłaszcza gdy chodzi o dzieci i osoby niewykształcone”; z tego samego względu, mianowicie aby nie zostało to przyjęte jako argument przeciw katechizacji.

N. 12, s. 14, ww. 28-31. Argument, że Chrystus „rozmysłnie unikał czynienia nieustannie cudów, przez które ludzie niejako byliby zmuszani do uwierzenia”, nie jest poprawny, ponieważ Chrystus odmawiał czynienia cudów ze względu na złą wolę Żydów, a nie dlatego, że przez powtarzanie cudów mogłaby się zmniejszyć ich wolność religijna. ■