



Oficjalne objaśnienia przedstawiane Ojcom Soboru Watykańskiego II przez komisję pracującą nad schematem o wolności religijnej

(wybrane fragmenty)

aneks 2: sprawo- zdania komisji

Pprzedstawiane Soborowi kolejne wersje schematu o wolności religijnej przygotowywane były w ramach Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan (SUC) kierowanego przez kardynała Augustina Beę SJ. Instytucja ta, utworzona w 1960 przez bł. Jana XXIII, od początku Soboru została podniesiona do rangi jednej z jego komisji. Przez cały czas redagowania deklaracji o wolności religijnej Sekretariat pozostał jedynym ciałem czuwającym bezpośrednio nad kształtowaniem tekstu i wprowadzaniem modyfikacji – mimo powracających projektów, by zajmował się tym (również) jakiś zespół o większych kompetencjach doktrynalnych.

W auli soborowej schemat wraz ze stanowiskiem SUC prezentował, jako *relator*, biskup Emiel-Jozef de Smedt, ordynariusz Brugii (Belgia). Jego wystąpienia posiadały wagę oficjalnych interpretacji komisji, na podstawie których Ojcowie Soborowi wyrabiali sobie sąd o treści i konsekwencjach projektu dokumentu, który – wśród szczególnie ostrych kontrowersji – oceniali, a następnie mieli przyjąć.

Sprawozdania SUC – te autoryzowane przez bp. de Smedta i te bez konkretnego autorstwa, lecz również dołączone do druków soborowych i przypisane Sekretariatowi – pozostają świadectwem zobiektywizowanych intencji, z którymi tekst dokumentu był prezentowany i akceptowany. Niżej przedstawiamy je w wyborze dokonanym przez o. Basile’a Valueta OSB¹.

¹ II/II, ss. 1539-1590.

Zachowujemy numerację fragmentów przyjętą przez tegoż autora.

W odniesieniu do DE OECUMENISMO 5 (1 sc)*Bp Emiel de Smedt***Relacja ustna [1 RO]²***wygłoszona przez bp. de Smedta 19 listopada 1963³*

Czcigodni Ojcowie,

wielu Ojców usilnie prosiło, aby ten Sobór wyłożył i jasno ogłosił prawo człowieka do wolności religijnej. Przedstawiano cztery główne powody:

1. Racja prawdy: Kościół powinien uczyć i bronić prawa do wolności religijnej, ponieważ chodzi o prawdę, której strzeżenie zostało mu powierzone przez Chrystusa.
2. Racja obrony: Kościół nie może milczeć, gdy dzisiaj prawie połowa rodzaju ludzkiego pozbawiona jest wolności religijnej przez ateistyczny materializm różnego typu.
3. Racja pokojowego współistnienia: dzisiaj we wszystkich narodach świata ludzie wyznający różne religie lub bezreligijni są wezwani do życia w pokoju w jednym i tym samym społeczeństwie ludzkim; Kościół powinien, w świetle prawdy, wskazać drogę pokojowego współistnienia.
4. Racja ekumeniczna: wielu niekatolików żywi odrazę do Kościoła katolickiego lub przynajmniej podejrzewa go o pewien makiawelizm, ponieważ w ich oczach zdajemy się wymagać swobodnego praktykowania religii wtedy, gdy katolicy w jakimś kraju są w mniejszości, oraz – przeciwnie – nie przejmować wolnością religijną lub jej zakazywać, kiedy katolicy stanowią większość.

[...] W naszym tekście wyrażenie „wolność religijna” ma określony sens. Nastąpiłoby wielkie zamieszanie w naszych debatach, jeśli Ojcowie zaczęliby przypisywać temu sformułowaniu inny sens niż ten, który nadano mu w tym tekście.

Broniąc wolności religijnej, nie utrzymujemy, że do człowieka należy rozpatrywanie problemu religijnego tak, jak mu się podoba, bez uwzględniania obowiązku moralnego oraz poprzez decydowanie według własnego uznania, czy przyjmie religię czy też nie (indyferentyzm religijny).

S 00⁴

² *Relatio super schema decreti de oecumenismo,*

AS II/V, ss. 491-492.

³ W trakcie 70. Kongregacji Generalnej.

⁴ AS II/V, ss. 491-492.

- Nie stwierdza się, że sumienie ludzkie jest wolne w tym sensie, że nie podlega żadnemu prawu, czyli pozbawione jest wszelkiego obowiązku względem Boga (laicyzm).
- Nie mówi się, że błąd powinien mieć te same prawa co prawda, tak jakby nie było żadnej obiektywnej normy prawdy (relatywizm doktrynalny).
- Nie przyznaje się również, że człowiek ma, w pewien sposób, prawo do tego, by spokojnie zadowolić się niepewnością (powierzchowny pesymizm).

Jeśli ktoś nadal chciałby przypisywać jedno z tych znaczeń wyrażeniu „wolność religijna”, nadawałby naszemu tekstowi sens, którego nie ma ani w słowach, ani w naszym zamiarze.

- Wolność religijna pociąga za sobą autonomię ludzką, nie *ab intra*, lecz *ab extra*. *Ab intra* człowiek nie jest zwolniony z obowiązków względem problemu religijnego.
- Ponieważ nasz dekret jest duszpasterski, więc jego celem jest ujęcie tego zagadnienia przede wszystkim w perspektywie praktycznej, a także, za przykładem Jana XXIII, staranne oddzielenie tej kwestii od owego świata abstraktów, który był tak drogi wiekowi XIX. Problem dotyczy więc człowieka realnego w jego rzeczywistych relacjach z innymi ludźmi, w społeczeństwie ludzkim i w dzisiejszym społeczeństwie cywilnym.

II Prawo do wolności religijnej

Czyniąc jeden krok dalej, schemat stwierdza, że wszyscy i każdy z ludzi, którzy idą za swym sumieniem w dziedzinie religijnej, mają naturalne prawo do prawdziwej i autentycznej wolności religijnej.

W tej drugiej części proponuje się Soborowi, aby uroczyście domagał się wolności religijnej dla całej rodziny ludzkiej, dla wszystkich grup religijnych, dla każdej osoby ludzkiej, o ile ich sumienie – w dziedzinie wiary – jest prawe i prawdziwe lub jeśli jest prawe, ale błędne od chwili, gdy jest szczerze posłuszne względem *dictamen* swego sumienia.

Jasne jest, że prawo i obowiązek zewnętrznego okazywania *dictamen* swego sumienia nie są bez granic, lecz mogą, a czasami wręcz muszą się dostosowywać i podporządkowywać dobru wspólnemu.

To uzgodnienie z dobrem wspólnym w społeczeństwie ludzkim powinno odbywać się prawnie – i jest to zadanie władzy publicznej. *Podstawowym obowiązkiem rządzących państwem – czytamy w encyklice *Pacem in terris* – jest tak układać i regulować odpowiednio i trafnie prawa normujące wzajemne stosunki między członkami społeczeństwa, aby po pierwsze, obywatele dążący do urzeczywistnienia swych praw nie ograniczali innych w ich prawach; aby po drugie, ktoś, kto strzeże swych praw, nie utrudniał innym wypełniania ich obowiązków; aby po trzecie, prawa wszystkich pozostawały nienaruszone, a w razie pogwałcenia przywrócone [...]* [AAS 55 (1963), s. 274].

W naszych czasach nadal nie brak krajów, w których tolerancja w dziedzinie religijnej jest tak słabo przestrzegana, że Papież Paweł VI w swym przemówieniu do Ojców Soboru Watykańskiego II w dniu 29 września 1963 powiedział w odniesieniu do naruszania prawa do wolności religijnej: *Jaki smutek wobec tylu cierpień! Jakież smutek na widok tego, że w niektórych krajach wolność religijna, podobnie jak inne podstawowe prawa człowieka, są tłumione na mocy zasad i metod nietolerancji politycznej, rasowej lub antyreligijnej! To głęboki ból, gdy trzeba stwierdzić, jak wiele jeszcze dokonuje się w świecie zamachów na wolne i godziwe wyznawanie osobistej wiary religijnej.*

V Od Piusa IX do Jana XXIII

W ten sposób otwiera się droga do poprawnego pojmowania wielu dokumentów papieskich, które w wieku XIX wyrażały się na temat wolności religijnej za pomocą takich słów, że wolność ta zdawała się wymagać potępienia.

Najwyraźniejszy przykład znajduje się u Piusa IX w encyklice *Quanta cura*, w której czytamy: *Na podstawie tej zupełnie fałszywej idei ustroju społecznego nie obawiają się sprzyjać owej błędnej opinii – jak najbardziej przynoszącej zgubę Kościołowi katolickiemu i zbawieniu dusz, a nazwanej obłędem przez naszego poprzednika, szczęśliwej pamięci Grzegorza XVI* [Encyklika *Mirari*, s. 154] – że wolność sumienia i kultów jest własnym prawem każdego człowieka, które powinno być ogłoszone i stwierdzone ustawą w każdym poprawnie urządzonym społeczeństwie [ASS 03 (1867), s. 162].

Jak widać, potępiana jest ta właśnie wolność sumienia ze względu na ideologię, którą głosili wyznawcy racjonalizmu, w oparciu o podstawę, że indywidualne sumienie nie podlega prawu, tak że nie jest związane żadnymi normami przekazanymi przez Boga [por. *Syllabus*, zdanie 3, ASS 3 (1867), s. 168]. Potępiana jest także ta wolność kultów, której zasadą jest indyferentyzm religijny [por. *Syllabus*, zdanie 15, tamże, s. 172], zgodnie z którym i sam Kościół miałby zostać wcielony w monistyczny organizm państwa i poddany jego najwyższej władzy.

Aby właściwie zinterpretować te potępienia, należy wyróżnić w nich stałą naukę i troskę Kościoła dotyczące prawdziwej godności osoby ludzkiej i jej prawdziwej wolności (reguła ciągłości). Albowiem ostateczny fundament godności ludzkiej polega na tym, że człowiek jest stworzeniem Bożym. Sam nie jest bogiem, lecz Bożym obrazem. Z tej absolutnej zależności człowieka od Boga wypływa jego prawo i obowiązek odnośnie do wymagania dla siebie i innych prawdziwie nazwanej wolności religijnej. Zatem człowiek jest subiektywnie zobowiązany do czci Boga zgodnie z prawą normą swego sumienia, ponieważ obiektywnie zależy od Boga w sposób absolutny. Dlatego żaden człowiek nie powinien być przez innych ludzi lub nawet przez władzę publiczną w sprawach religijnych pozbawiany swobodnego praktykowania religii, aby jego absolutna zależność od Boga z jakiegokolwiek powodu nie uległa zerwaniu. Prowadząc więc bój z żądaniami laicyzmu – tak filozoficznego, jak politycznego – Kościół wszelkimi sposobami walczył o godność osoby ludzkiej i o jej prawdziwą wolność. Wynika z tego, że Kościół zgodnie z regułą ciągłości tak niegdyś, jak dzisiaj, choć w zmienionych okolicznościach, w pełni się ze sobą zgadza.

Początek ewolucji doktrynalnej uczynił już Leon XIII, dokonując jasnego rozróżnienia Kościoła, który jest ludem Bożym, i społeczeństwa cywilnego, które jest ludem doczesnym i ziemskim [...]. W ten sposób otworzył drogę do nowego potwierdzenia należnej i słusznej autonomii, która przysługuje porządkowi cywilnemu i jego prawnemu zarządzaniu. Dzięki temu stanie się możliwy dalszy krok (reguła rozwoju) ku nowemu sądowi o tym, co nazywa się „nowoczesnymi wolnościami”. Można tolerować owe wolności [...]. Mówiono, że tylko „tolerować”. Powód był

oczywisty. W tamtym czasie bowiem rządy europejskie, które proklamowały wolności nowoczesne, włącznie z wolnością religijną, nadal świadomie czerpały inspirację z ideologii laicyzmu. Istniało więc niebezpieczeństwo – które wyczuwał Leon XIII – że instytucje cywilne i polityczne takiej republiki, skoro ukształtowane były zgodnie z zamiarem laicyzmu, dojdą do takiego nadużycia, które może być szkodliwe dla godności osoby ludzkiej i jej autentycznej wolności. Albowiem to, co zgodnie z regułą ciągłości było pragnieniem Leona XIII, niezmiennie stanowi dążenie Kościoła – a jest to ochrona osoby ludzkiej [...].

W odniesieniu do DECLARATIO PRIOR (2 SC)

Bp Emiel de Smedt

Relacja ustna [2 RO]⁵

rozesłana Ojcom w lipcu 1964, a odczytana przez bp. de Smedta 23 września 1964⁶

Jak wszyscy widzieliście, na Soborze Powszechnym nigdy nie zajmowano się wolnością religijną. Jest to nowy problem i dziedzina wyjątkowo trudna. Teksty Papieży na ten temat dotyczą problemu w innym aspekcie i w innych warunkach społecznych.

Są tacy, którzy mają wątpliwości co do samej formuły „wolności religijnej” i uważają, że w tej dziedzinie możemy zajmować się jedynie „tolerancją religijną”.

Czy jednak nie należy zauważyć, że wolność religijna to termin, który otrzymał nowoczesne i dobrze określone znaczenie w dzisiejszym słowniku? Na obecnym Soborze pastoralnym Kościół zamierza powiedzieć, co sam sądzi na temat tego, co w naszych czasach wspólnoty kościelnej, rządy, instytucje, publicyści i znawcy prawa określają tym sformułowaniem. Jeśli wypowiedź kierujemy do społeczeństwa nowoczesnego, powinniśmy używać jego sposobu mówienia.

Zajmujemy się więc wolnością religijną jako pojęciem formalnie prawnym, wyrażającym prawo [*ius*], które opiera się na naturze osoby ludzkiej, które powinno być przestrzegane przez wszystkich

⁵ *Relatio super declarationem de libertate religiosa schematis decreti de Oecumenismo, AS III/II, ss. 348-353.*

S 01⁷

S 02⁸

⁶ W trakcie 86. Kongregacji Generalnej Soboru – na otwarciu pierwszej debaty Soboru dotyczącej z osobna wolności religijnej. Dodajmy, że relator odczytał następnie także anonimową *relację pisemną* opracowaną przez SUC i rozesłaną Ojcom w lipcu.

⁷ AS III/II, s. 348.

⁸ AS III/II, ss. 349-350.

i uznane w prawie podstawowym [*lege fundamentali*] (konstytucja państw z gwarancjami prawnymi), aby stało się powszechnym prawem [*ius*] cywilnym. Jego przyjęcie, ochrona i promocja winny być zapewnione przez społeczeństwo w ogóle, a szczególnie przez rządy.

S o 2 bis⁹

⁹ AS III/II, s. 350.

¹⁰ AS III/II, s. 352.

S o 3¹⁰

¹¹ Objasnienie odnosi się do następującego fragmentu z SC: *Jest bowiem jasne, że [...] państwo, ze względu na formę prawną swego ustroju, jest niezdolne do wydawania osądów o prawdzie w dziedzinie religijnej* [AS III/III, s. 321n]. Ks. Harrison słusznie zauważa, że jest to *wykład zbyt zuchwały*, który byłoby *bardzo trudno pogodzić z doktryną sprzed Soboru* [Harrison, 1988, s. 72]. Jednak w tym fragmencie tekst podlegał pozytywnej ewolucji.

Wydawało się, że należy jednak uniknąć dwojakiego niebezpieczeństwa: Deklaracja o rzeczy tak trudnej i odnoszącej się do sumienia ani nie mogła się ograniczyć do wskazówek czysto praktycznych, ani nie mogła przyjąć formy zwykłego wykładu prawnego. Z tej przyczyny krótko wyłożyliśmy racje doktrynalne, przez które, jak się zdaje, należy wejść w materię wolności religijnej [...].

5: O charakterze świeckim, lecz nie laicystycznym władzy publicznej.

Na podstawie tego, co mówi się w tekście o obowiązkach władzy publicznej w tej dziedzinie [...] niesłusznie wnioskowano, że według nas republika powinna być neutralna w tym sensie, jakby miała być co najmniej „oddzielona”, czyli obojętna na religię. Przeciwnie, władze publiczne w istocie winny pośrednio [*indirecte*] sprzyjać życiu religijnemu, które obywatele wiodą według nakazu swego sumienia (chodzi bowiem o najwyższą wartość tak w życiu indywidualnym, jak w życiu społecznym obywateli); aby zaś wszystko odbywało się poprawnie, trzeba przyjąć, że państwo i rząd nie posiadają żadnej zdolności do sądzenia o prawdzie w kwestiach religijnych, do bezpośredniego ingerowania w to, co odnosi się wprost do życia religijnego obywateli lub do życia grup religijnych podporządkowanych swoim celom¹¹. Należy uznać charakter świecki władz publicznych; laicyzm, który jest napastliwy wobec religii, jest surowo zabroniony władzom publicznym przez samo prawo naturalne.

W odniesieniu do TEXTUS EMENDATUS (3 SC)

Bp Emiel de Smedt

Relacja [3 RO]¹²

*dostarczona Ojcom 17 listopada 1964, odczytana dwa dni później przez bp. de Smedta*¹³

e) W końcu w poprawnym rządzeniu państwem, któremu nie przysługuje sądzenie lub stanowienie o wewnętrznych czynnościach religii i ich zewnętrznych przejawach, choć z uszanowaniem porządku publicznego.

[Kościół] pytany jest przez świat o prawomocność ustroju, w którym wszelki przymus [*omnis coercitio*] ludzki w dziedzinie religijnej jest zakazany i wykluczony prawnie. Co odpowiada Kościół? Otóż stwierdza, że taki ustrój w żaden sposób nie koliduje z nauką katolicką, przeciwnie, jest prawomocny, oparty na godności osoby ludzkiej i rzeczywistym prawie człowieka.

W naszej Deklaracji nie zajmujemy się wprost materią prawną relacji między Kościołem i państwem ani nie badamy teologicznego problemu prawa i misji Kościoła w głoszeniu Ewangelii, nie wykładamy również nauki moralnej, którą chrześcijanin powinien się kierować wobec niechrześcijan i na podstawie której wymagana jest cnota moralna tolerancji. Jasne jest, że w tym wszystkim należy się trzymać nauki Kościoła [katolickiego]. Jednak kwestie te nie należą bezpośrednio do naszego zagadnienia.

Wolność religijna nie przeszkadza, aby w danym państwie, w którym liczebnie przeważają katolicy, przyznano Kościołowi katolickiemu pewne przywileje lub nawet oficjalne uznanie [*officialis agnitio*].

Taka uprzywilejowana pozycja – o ile udzielana jest z Bożej Opatrzności i z dobrej woli ludzi – sama w sobie nie wyklucza tego, że również inne wspólnoty religijne mogą się cieszyć prawdziwą wolnością religijną.

S 04¹⁴

¹² *Relatio*, AS III/VIII, ss. 449-456.

¹³ W trakcie 126.

Kongregacji Generalnej Soboru.

¹⁴ AS III/VIII, s. 450.

S 05¹⁵

¹⁵ AS III/VIII, ss. 452 i 454.

Nie sprzeciwia się to prawdziwej wolności religijnej, jak długo jest pewne, że niekatolicy nie stanowią przedmiotu przymusu.

Natomiast prawdziwe jest przeciwne: tam, gdzie Kościół jest w mniejszości, nie uznaje za naruszenie swoich praw braku udziału we wszystkich przywilejach liczniejszej wspólnoty religijnej dopóki, dopóty sam może wieść wolne życie.

Wolność religijna jest najcenniejszym dobrem i [stanowi] ustrój konieczny do tego, by w państwie nowoczesnym prawdziwa wiara rozwijała się głęboko i trwale. Kościół Chrystusowy nie powinien pokładać ufności we władzy świeckiej.

S o b ¹⁶

¹⁶ AS III/VIII, ss. 452-453.

3. Trzeba dodać słowo odnośnie do trudnego zagadnienia, które dotyczy licznych propozycji poprawek [mówię o prawach człowieka w owej wolności religijnej, które nie są nieograniczone].

Osoba ludzka w zewnętrznych przejawach swego życia religijnego nie może domagać się dla siebie praw nieograniczonych.

Tak jak już powiedzieliśmy we wcześniejszej relacji, do opisanie tych granic trudno jest znaleźć formuły, których wrocie wobec religii władze publiczne nie mogłyby nadużyć do usprawiedliwienia niedopuszczalnych represji względem życia religijnego.

Wziąwszy pod uwagę wasze liczne propozycje poprawek, stwierdzamy w n. 5 naszego dokumentu, że granice wolności religijnej pochodzą z dwóch porządków.

Podane są dwie normy. Pierwsza pojawia się norma moralna: człowiekowi w zewnętrznym praktykowaniu swej wolności nie wolno łamać praw innych osób ani nie wypełniać swych obowiązków względem innych osób. Nigdy nie należy pomijać wymagań sprawiedliwości i człowieczeństwa.

Druga to norma prawna: człowiekowi nie wolno praktykować religii w ten sposób, że w społeczeństwie powstałby z tego wielki i niedopuszczalny wstrząs [*perturbatio*] porządku publicznego. Władze publiczne mogą roztropnie i umiarkowanie ograniczać przejawy życia religijnego, jeśli jest to rzeczywiście konieczne do zachowania porządku publicznego.

W redakcji naszej Deklaracji, która została zaproponowana w ubiegłym roku, stwierdziliśmy, że praktykowanie wolności religijnej jest ograniczone przez dobro wspólne. Lecz wielu Ojców

słusznie zauważało, że ta norma wydaje się zbyt szeroka i otworyłaby drogę do licznych nadużyć.

[Dlatego] zgodnie z powszechnym zdaniem znawców prawa i wykładowców nauk politycznych, kompetencje państwa w tej dziedzinie ograniczają się do zachowania porządku publicznego. Porządek publiczny jest bowiem ową zasadniczą częścią dobra wspólnego [*essentialis pars boni communis*], która powierzona jest władzy publicznej, aby chroniona była przez siłę przymusu prawa lub działanie stróżów prawa.

Stwierdzam, że porządek publiczny obejmuje potrójne dobro: dobro polityczne, którym jest pokój publiczny; dobro moralne, czyli należne strzeżenie moralności publicznej; dobro prawne, to jest zgodę między obywatelami w wykonywaniu ich praw.

Tę naukę wyłożył Pius XII w przemówieniu *Ci riesce* z 6 grudnia 1953 [AAS 35 (1953), s. 797], w którym powiedział, że praktykowanie religii powinno być wolne od interwencji państwa, chyba że sprzeciwiałoby się prawom karnym danego państwa.

III

Nie należy mówić, że ta Deklaracja pobłaża pozytywizmowi, gdyż czerpie argumentację z dzisiejszego głębszego poszanowania osoby ludzkiej. Uznanie faktów takimi, jakimi są, nie jest pozytywizmem, lecz realizmem.

Nie powinno się nas również oskarżać o oportunizm, tak jakby Kościół zdawał się mówić dzisiaj inaczej niż w przeszłości. Także dla władz publicznych sprawy zmieniły się od czasu, gdy stwierdzano: czyja władza, tego religia, albo gdy w wieku XIX usiłowano sprowadzić religię do swej służby.

Zresztą w dziedzinie społecznej nastąpiły nie mniejsze zmiany od chwili, gdy niewolę uważano za prawowitą instytucję społeczną, aż do dzisiejszego prawodawstwa społecznego.

Fakty są takie: w ciągu wieków wraz z rozwojem kultury wzrosło poszanowanie godności ludzkiej, lepiej pojęto i skuteczniej wymagano religijnych praw osoby, które zawarto już w wielu konstytucjach [...].

S 07¹⁷

17 Bezpośredni ciąg dalszy tekstu S 06. AS III/VIII, ss. 453.

[SUC]

Relacja pisemna [3 RS]¹⁸*dostarczona Ojcom w dniu 17 listopada 1964¹⁹***S 09²⁰**¹⁸ *Relatio de animadversionibus patrum,*
AS III/VIII, ss. 456-466.¹⁹ Razem z 3 SC i 3 RO.²⁰ AS III/VIII, ss. 461-462.

Prawo [*ius*] może mieć dwa znaczenia. W pierwszym prawem nazywa się zdolność [*facultas*] moralną do czynienia czegoś, przez którą ktoś ma od wewnątrz pozytywne upoważnienie [*auctoritas*] (*empowerment*, *Ermächtigung*, *autorizzazione*) do działania. Jednak w Deklaracji nie posiada takiego znaczenia, aby nie pojawiły się kwestie, które nie mieszczą się w podjętej problematyce, np. spekulatywne zagadnienie dotyczące praw błędnego sumienia, które wykracza poza prawny stan materii odnoszącej się do wolności religijnej, tak jak zajmuje się nią Deklaracja. W innym znaczeniu prawem nazywa się moralną zdolność wymagania, aby ktoś nie był przymuszany do działania ani żeby mu w nim nie przeszkadzano. W tym zaś sensie prawo oznacza immunitet w działaniu i wyklucza przymus – czy to imperatywny, czy hamujący. I jedynie w tym drugim znaczeniu uznaje się prawo w Deklaracji.

Stąd wynika, że stwierdzając, że wolność religijna jest prawdziwym prawem człowieka, w żaden sposób nie orzeka się, iż wszystkie religie mają równy autorytet pozytywny otrzymany od Boga, aby istniały i się rozszerzały. Wykluczone, wskazywałoby to na najgorszy indyferentyzm religijny. Nie stwierdza się też, że władzy publicznej wolno wszystkim religiom dawać pozytywne upoważnienie [*auctoritatem*], aby cieszyły się w społeczeństwie równym prawem. Także wykluczone, pachniałoby to bowiem najgorszym totalitaryzmem państwa, który właściwy był laicyzmowi. Przeciwnie, Deklaracja dotyczy osób ludzkich – ujętych bądź pojedynczo, bądź zbiorowo – które wszystkie na równych prawach posiadają godność ludzką, dlatego wymagają, aby w sprawach religijnych były wolne, czyli immunizowane od przymusu.

S 10²¹²¹ AS III/VIII, ss. 462-463.

2. [Fałszywe wnioskowanie]. Niektórzy Ojcowie oskarżali wcześniejszy tekst, że prowadzi on do fałszywego wnioskowania z subiektywnego porządku sumienia do obiektywnego porządku prawa. Metoda przyjęta w nowej redakcji tekstu wyraźniej pokazuje, że nie zachodzi niebezpieczeństwo subiektywizmu. Jako punkt wyjścia przyjmuje się bowiem dzisiejszy stan rzeczy co do

prawnego ustroju niemal wszystkich państw. Następnie stawiana jest konkretna kwestia, czy ustrój wolności religijnej należy uznać za sam w sobie słuszny oraz zdolny i konieczny do ochrony godności człowieka, zarówno osobistej, jak i cywilnej. W argumentie nie ma zaś żadnego przejścia z porządku subiektywnego do porządku obiektywnego. Albowiem tego rodzaju przejście zakładałoby fałszywą filozofię, tak jakby człowiek najpierw był czymś jednostkowym, prowadzącym własne życie wewnętrzne, a dopiero później, czyli jakby w innym momencie, stawał się bytem społecznym cieszącym się prawami w społeczeństwie. Przeciwnie, argument odnosi się do konkretnej, zupełnej [*integram*] osoby zgodnie z porządkiem obiektywnym oraz do zupełnego charakteru religii, także w oparciu o porządek obiektywny. Już od początku cała argumentacja należy do porządku obiektywnego, w którym istnieje osoba ludzka. Zatem nie można mówić o dwóch rodzajach prawa, gdzie jedno prawo byłoby subiektywne, a drugie obiektywne. Jednej zupełnej osobie przysługuje jedno prawo w sprawach religijnych dotyczące immunitetu odnośnie do zewnętrznego praktykowania religii w społeczeństwie, dzięki niemu zaś bezpieczny jest zarazem immunitet wewnętrznego sumienia.

ss. 462-463: Jeśli ktoś by powiedział, że człowiek cieszy się wolnością w obszarach wewnętrznym [*in foro interno*] oraz domowym, ale w taki sposób, że przejawy społeczne religii podlegałyby prawomocnej władzy publicznej społeczeństwa, do których należy ograniczanie publicznego praktykowania religii, to odpowiedzilibyśmy, posługując się rozróżnieniem.

Do władzy publicznej prawnie [*iure*] należy ograniczanie publicznego praktykowania religii w przypadku, jeśli poważnie szkodziłoby ono łaadowi publicznemu. W ten bowiem sposób władza publiczna działa w porządku cywilnym, nie zaś w porządku religii jako takiej.

Jednak z drugiej strony władzy publicznej nie wolno ograniczać publicznego praktykowania jakiejkolwiek religii za pomocą ustawy [*lege*] lub czynności administracyjnej w oparciu o to, że ta czy inna religia uznana jest za fałszywą albo że jej praktykowanie pochodzi z błędnego sumienia, bądź szkodzi dobru Kościoła. Albowiem wówczas przymuszająca czynność władzy

publicznej odbywałaby się w porządku religii jako takiej, co jest niedozwolone.

S 11²²

²² AS III/VIII, ss. 461-462.

4. [Wyznaniowość państwa]. Jeśli dobrze zrozumie się tę kwestię, to nasunie się wnioski, że nauka o wolności religijnej nie kłóci się z historycznym pojęciem tak zwanego państwa wyznaniowego. Albowiem ustrój wolności religijnej zabrania nietolerancji prawnej, zgodnie z którą niektórzy obywatele lub niektóre wspólnoty religijne sprowadzono by do niższego statusu pod względem praw cywilnych w sprawach religijnych. Jednak nie zakazuje tego, by religia katolicka była przez publiczne prawo ludzkie uznawana jako powszechna religia obywateli [*communis religio civium*] na pewnym obszarze lub żeby przez prawo publiczne ustanawiana była religią państwową [*religio status*]. Niemniej w tym przypadku należy uważać, aby z instytucji religii państwowej nie wynikły konsekwencje czy to prawne, czy to społeczne, które przyniosłyby szkodę równości wszystkich obywateli w prawie publicznym. Jednym słowem, wraz z ustrojem religii państwowej należy zachowywać ustrój wolności religijnej.

S 12²³

²³ AS III/VIII, ss. 461-462.

[Tamże.] 5. [Konkordaty]. Ustrój wolności religijnej dobrze łączy się z obecną praktyką Stolicy Apostolskiej w odniesieniu do konkordatów. Widać to, jeśli odpowiednio weźmie się pod uwagę ich istotne cele. Konkordaty są dzisiaj zawierane w tym celu, aby bezpiecznie określona była wolność Kościoła i jego wiernych, która należy im się z mandatu Chrystusa. Z pełną wolnością Kościoła harmonizuje ustrój wolności religijnej, a to w ten sposób, że jedno sprzyja drugiemu. Prawdą jest, że w ubiegłych czasach konkordaty zmierzały do innych celów, np. do prawnego wykluczenia na pewnym obszarze kultów niekatolickich, do prawnych przywilejów różnego rzędu itd. Jednak wynikało to z określonych okoliczności historycznych i społecznych oraz z kształtu spraw publicznych, który przyjmowały one w tamtym okresie.

S 13²⁴

²⁴ AS III/VIII, s. 465.

8. [Tolerancja]. Przeciw Deklaracji wysunięto zarzut, że Kościół może aprobować tolerancję, a nie wolność religijną. Jeśli poprawnie zrozumie się obecny stan tej kwestii, to opinia ta nie może się utrzymać.

Albowiem o bieżącej instytucji wolności religijnej nie można powiedzieć, że chociaż sama w sobie jest złem, to może być rozpatrywana jako mniejsze zło ze względu na możliwość wyniknięcia z niej większego dobra. Przeciwnie, powinno się ją uznać za godziwą, gdyż solidnie opiera się na osobistej i cywilnej godności człowieka.

Poza tym tolerancja jest moralną sprawnością umysłu powiązaną z roztropnością i miłością. Zatem nadal należy o nią zabiegać i Kościół wciąż to czyni w tym, co dotyczy relacji osobistych między współobywatelami.

W ustroju wolności religijnej jako prawo publiczne rozumie się po prostu to, że nikt nie powinien być zmuszany, by działał wbrew sumieniu, a także nikomu nie należy przeszkadzać, aby postępował zgodnie z sumieniem. Cokolwiek innego mówiono by o różnych prawach prawdy i fałszu, to tutaj nie ma o tym mowy.

S 13 bis²⁵

²⁵ AS III/VIII, s. 464.

W odniesieniu do TEXTUS REEMENDATUS (4 SC)

[SUC]

Relacja pisemna [4 RS]²⁶

*rozślana w czerwcu 1965*²⁷

Część pierwsza: O uwagach Ojców dostarczonych na piśmie po Sesji trzeciej

Co do argumentu dotyczącego sposobu postępowania Chrystusa i Apostołów, zauważmy pewną rzecz. Otóż ponieważ w historycznych okolicznościach [czasów] Chrystusa i pierwotnego Kościoła temat wolności religijnej – tak jak dzisiaj jest ujmowany – nie mógł się jeszcze pojawić (tak jak zresztą wiele innych kwestii, które stanęły przed Kościołem w późniejszym okresie), w Nowym Testamencie nie sposób doszukać się wyraźnych stwierdzeń co do obecnej sytuacji wolności religijnej. Można natomiast rozwa-

²⁶ *Relatio de reemendatione schematis emendati*, AS IV/I, ss. 168-195.

²⁷ Razem z 4 SC.

S 14²⁸

²⁸ AS IV/I, s. 182.

zać ducha i sposób postępowania Apostołów wobec ludzi, przez które widać, że Kościół upodabnia się właśnie do wzoru Chrystusa i Apostołów, gdy w dzisiejszych okolicznościach objaśnia i przestrzega wolności religijnej wszystkich ludzi w znaczeniu przyjętym przez tę Deklarację, zachowując przy tym wszystkie powierzone mu prawdy [...].

S 15²⁹

²⁹ AS IV/I, s. 185

Część druga. O metodzie i zasadach schematu

Przy tych założeniach pierwszy argument za wolnością religijną czerpie schemat z rozumu. Budując tę argumentację, odwołuje się do wzmożonej u dzisiejszego człowieka świadomości godności osoby oraz do wypływającego z niej żądania wolności cywilnej. Należy zauważyć, że argument nie opiera się na tym, że wzrasta świadomość tego rodzaju, ani na fakcie domagania się wolności cywilnej – tak jakby Kościół ustępował opinii publicznej lub pobyłał jakimś prawnemu pozytywizmowi. To wykluczone. Przeciwnie, argument bazuje na prawdzie o godności osoby, którą przejawia dzisiejsza świadomość, a stąd i na samej sprawiedliwości, z której wynika postulat należytej wolności osoby.

S 15 bis³⁰

³⁰ AS IV/I, ss. 185-186nn.

II O metodzie schematu [5 akapit (43)]

Przyjąwszy ów argument wypływający z rozumu, który w ponownie poprawionym [*reemendato*] schemacie otrzymuje jaśniejszą strukturę, schemat przechodzi do rozważania wolności religijnej w świetle Objawienia. Nie po to zrezagowano tę drugą część schematu (nn. 8-12), aby dowieść, egzegetycznie lub teologicznie, ważności prawa człowieka do wolności religijnej. Byłoby to niewłaściwe i niemożliwe. Lecz takie rozpatrywanie sprawy zmierza do tego, by wyłożyć oraz wykazać, w jaki sposób korzenie dzisiejszego pojęcia technicznego i jurydycznego wywodzą się z zapisanego słowa Bożego oraz jak ono tak dobrze harmonizuje i zgadza się z prawdami objawionymi, które odnoszą się do sprawy, czyli z nauką o wolności aktu wiary i o wolności właściwej Kościołowi.

III O uzasadnieniu nauki w schemacie (s. 186nn)

[Długie objaśnienia dotyczące zasad prawnych społeczeństwa]. Tytuły: 1) Powiązanie z nauką o społeczeństwie; 2) Prawda pierwsza; 3) Pojęcie godności człowieka; 4) Pojęcie wolnego społeczeń-

stwa; 5) Zadanie władzy publicznej; 6) Reguła prawa; 7) Wolność religijna.

Immunitet ten jest zaś dwojaki zgodnie z tym, że nikt nie powinien być zmuszany do działania wbrew swemu sumieniu oraz nikomu nie należy przeszkadzać, gdy postępuje zgodnie z sumieniem. W obu przypadkach jest to ściśle pojęte prawo [*ius strictum*]. Pierwszy immunitet jest po prostu nienaruszalny, natomiast drugi może ustać, jeśli potwierdzona zostanie konieczność ograniczenia wolności ze strony prawowitej władzy.

S 16³¹³¹ AS IV/I, s. 189.

IV 0 trudnościach podnoszonych wobec schematu

S 17

1) Co do metody: proponowana jest czasami inna metoda – żeby np. kwestia wolności religijnej zaczynała się od nauki o sumieniu z rozróżnieniem sumienia prawdziwego i błędnego. Jednak nie wydaje się ona zgodna z obecnym stanem tego zagadnienia. Nie chodzi bowiem o kwestię, czy człowiek na podstawie prawdziwego sumienia ma prawo działania, którego nie posiada wedle sumienia błędnego. Albowiem problem dotyczy prawa człowieka w tym sensie, że przyznaje ono immunitet od przymusu. Mówiąc dokładniej, chodzi o to, czy i na jakich warunkach udzielane jest prawo ze strony innych – a konkretnie władzy publicznej – do przeszkadzania człowiekowi w jego publicznym działaniu zgodnie z sumieniem. Otóż z tego, że sumienie działającego jest błędne, nie wynika, że inni mają prawo przeszkadzać mu w działaniu. Do tego dochodzi fakt, że władzy publicznej nie powierzono żadnej kompetencji w osądzaniu, czy sumienie danego człowieka jest prawdziwe czy błędne, ukształtowane poprawnie lub źle, *może to czynić jedynie Bóg jako ten, który sam jeden zna i osądza tajniki serc i myśli ludzkich* [*Pacem in terris*, tamże, s. 270].

2) Co do argumentów: w poruszanej kwestii na próżno przytacza się zasadę, która brzmi, że prawa nie są w równy sposób oparte na prawdzie i na błędzie. Jest to prawdziwe wówczas, jeśli rozumie się to w taki sposób, że prawo opiera się nie na błędzie, lecz jedynie na prawdzie. Jednak należy wziąć pod uwagę, że zajmujemy się obecnie kwestią uprawnienia, którym jest immunitet od przymusu. Otóż takim immunitetem cieszy się człowiek o sumieniu prawdziwym; ale dysponuje nim również człowiek

³² Chodzi zapewne o następujący fragment przemówienia z 6 grudnia 1953: *Czy Bóg – choć zlikwidowanie błędu i moralnych nieprawidłowości jest dla Niego zarówno możliwe, jak i łatwe – mógłby w niektórych przypadkach wybrać nieprzeszkadzanie, nie zaprzeczając tym samym swej nieskończonej doskonałości? Czy w pewnych okolicznościach mogłoby być tak, że nie dałby On człowiekowi żadnego mandatu, nie nałożyłby żadnego obowiązku, a nawet nie udzieliłby prawa do powstrzymania albo tłumienia tego, co jest błędne lub fałszywe? Spojrzenie na rzeczy takimi, jakie one są, daje odpowiedź twierdzącą. Rzeczywistość pokazuje, że świat jest pełen błędów i grzechu. Bóg nie próbuje ich, lecz pozwala im istnieć. A zatem twierdzenie, że błąd religijny i moralny należy tłumić zawsze, kiedy to tylko możliwe, gdyż tolerowanie go byłoby samo w sobie niemoralne, nie jest całkowicie i bezwzględnie słuszne [...]. Obowiązek tłumienia błędów moralnych i religijnych nie może być przeto ostatecznym kryterium postępowania, lecz musi być podporządkowany wyższym i bardziej ogólnym normom, które w pewnych okolicznościach pozwalają na tolerowanie błędów, a nawet wydają się wskazywać na tolerancję jako na lepszy sposób uzyskiwania większego dobra.*

posiadający błędne sumienie – dopóki nie stwierdzi się, że komuś innemu, a konkretnie władzy publicznej, przyznawane jest czasami prawo przeszkadzania temu lub owemu zewnętrznemu aktowi religii [...].

Następnie warto zauważyć, że schemat Deklaracji nie głosi, że społeczeństwu udzielono prawa do szerzenia błędów religijnych. Tego rodzaju stwierdzenie pozbawione jest jakiegokolwiek sensu, zarówno samo w sobie, jak i – przede wszystkim – odnośnie do obecnego stanu zagadnienia. Dokładniej bowiem pytanie powinno brzmieć, czy i jakim prawem władza publiczna mogłaby poprzez przymus ograniczać człowieka, który otwarcie daje świadectwo swych poglądów religijnych. Po postawieniu takiej kwestii powraca zasada, że do władzy publicznej należy nie sądzenie o prawdzie lub fałszu religijnym, tylko obowiązek unikania czynności związanych z przymusem, chyba że stwierdzono by możliwość wystąpienia przestępstwa publicznego [...].

3) Co do reguły prawa: niekiedy przytacza się zdanie, że nietolerancja cywilna (czyli przymus, za pomocą którego przeszkadza się ludziom, gdy publicznie działają zgodnie z sumieniem) powinna być praktykowana wszędzie tam, gdzie taka koncesja jest konieczna. Zakłada się bowiem, że istnieje absolutna zasada moralna, zgodnie z którą błąd w sprawach wiary i obyczajów powinien być karany zawsze, gdy kara jest możliwa, a tolerowany wyłącznie wtedy, kiedy tolerancja jest konieczna. To, jak widać, z trudem koresponduje z cytowaną wyżej nauką Papieża Piusa XII (*Ci riesce*)³² [...].

4) Co do tolerancji ze strony państwa. Mówi się, że toleruje się jedynie to, co złe – to, co zostanie osądzone przez kompetentną władzę jako złe. Otóż sam ustrój wolności religijnej w społeczeństwie w żadnym razie nie może być nazwany złym, gdyż ma podstawę w samej godności osoby oraz stanowi istotny składnik dobra wspólnego społeczeństwa, jak już wspomniano. Zatem w odniesieniu do tego ustroju nie można mówić o „tolerowa-

niu”, czy to przez społeczeństwo, czy przez państwo, czy też przez poszczególnych obywateli.

W każdym razie błąd w dziedzinie religii sam w sobie jest czymś złym, czymś co Bóg jedynie toleruje i co w związku z tym ludzie również powinni wyłącznie tolerować. W tym znaczeniu tolerancja jest pojęciem moralnym opisującym odniesienie umysłu, ukształtowane równocześnie przez prawdę i roztropność, względem tego, co rozpoznaje się jako coś złego, co jednak z ważnych powodów winno być dozwolone [*oportet permittatur*]. Niemniej stąd nie wynika, że tolerancję błędu religijnego można przenieść do pojęcia jurydycznego, zgodnie z którym musi postępować państwo. Państwo [*status*] bowiem nie jest kompetentnym autorytetem, który mógłby wydawać osądy o prawdziwości lub fałszywości w dziedzinie religii. Zatem nie należy mówić o „tolerowaniu” błędu religijnego przez państwo [*a statu*]³³.

³³ AS IV/I, s. 189.

Niekiedy przytacza się [argument], że błędy religijne szkodzą dobru wspólnemu, zwłaszcza jeśli są publicznie rozpowszechniane w państwie o jedności katolickiej. Jednak gdy tak przyjmiemy, nie wynika z tego, że tym błędom lub kultom – w jakiś sposób opierającym się na błędzie – władza publiczna powinna przeszkadzać za pośrednictwem przymusu. Albowiem z jednej strony do obowiązku państwa [*status*] nie należy wykorzenianie mocą ustawy lub innym działaniem tego, co w jakikolwiek sposób sprzeciwia się dobru wspólnemu. Z drugiej zaś strony obowiązkiem państwa jest chronienie praw lub immunitetów osoby w dziedzinie religii, chyba że przepadają one w przypadku naruszenia porządku publicznego.

Poza tym jedynie do Kościoła należy, by opierając się na zdrowej nauce, napominać i karcić opornych [por. Tt 1, 9], aby ludzie nie byli zwodzeni przez filozofię i czcze urojenia oparte na podaniach ludzkich i na żywiołach świata [por. Kol 2, 8]³⁴.

³⁴ AS IV/I, ss. 191-192.

5) [...] Jednak niedozwolone jest stwierdzanie, że wymagania godności osoby ludzkiej i prawa człowieka nie są te same w tak zwanym państwie [*statu*] wyznaniowym i w tak zwanym społeczeństwie [*societate*] pluralistycznym³⁵.

³⁵ AS IV/I, s. 192.

³⁶ Tamże.

V O podmiocie prawa i jego naturze

[...] Podmiotem prawa są jedynie osoby fizyczne lub moralne. Dlatego prawo oznacza bezpośrednio i formalnie relację intersu-

S 18³⁶

biektywną, czyli taką, jaka zachodzi między dwiema osobami. Albowiem w każdej relacji jurydycznej są zawsze dwie osoby, czyli dwa podmioty; jest podmiot czynny, w którym znajduje się uprawnienie [*ius*], oraz podmiot bierny, który zobowiązany jest do zapewnienia przedmiotu uprawnienia bądź przez działanie, bądź przez powstrzymanie się od działania. W ścisłym sensie nie ma prawa do prawdy, albowiem relacja osoby i prawdy jest albo logiczna, albo moralna, nigdy zaś jurydyczna. Może istnieć i rzeczywiście występuje uprawnienie, aby nie przeszkadzano komuś, gdy mówi prawdę. Lecz w tym przypadku podmiot bierny obowiązany jest do zapewnienia przedmiotu prawa, którym jest immunitet od przymusu, czyli powstrzymanie się od działania, które przeszkodziłoby czynnemu podmiotowi prawa w powiedzeniu prawdy.

Może więc niekiedy istnieć uprawnienie, aby ktoś mówił lub nauczał prawdy [...], ale także w tych przypadkach relacja jurydyczna nie przebiega między osobą i prawdą; zachodzi między osobą (czynnym podmiotem prawa) [...] a osobą (biernym podmiotem prawa), która ma odpowiedni obowiązek [...].

S 19

Nie należy się obawiać, że schemat Deklaracji zdaje się sprzyjać państwu „areligijnemu” lub „indyferentnemu”.

Albowiem schemat opiera się na tradycyjnej nauce o różnicy między podwójnym porządkiem życia ludzkiego, mianowicie sakralnym i świeckim [...]. Tak jak pojęcie wolności religijnej bazuje na tym odróżnieniu porządków, tak jest w nim również czymś znajdującym się pośrodku do świętego postępowania sprzeciwiającego się pomyłkom, które zresztą nierzadko powstawały w historii. Schemat opiera się ponadto na innym rozróżnieniu, którego kwestię podnosili głównie: Pius XII i Jan XXIII – to znaczy na odróżnieniu między społeczeństwem i państwem, które trzeba zatem omówić wedle porządku.

[...] samo społeczeństwo jest wolne, aby mogło dysponować aktami kultu publicznego, przez które uznaje swoją zależność od Boga i oddaje Mu należną cześć, zgodnie z obowiązkiem, który przypada społeczeństwu jako takiemu³⁷.

³⁷ AS IV/I, s. 193.

Po drugie, pojęcie wolności religijnej w żaden sposób nie przyczynia się do tego, że państwo jest lub ma być areligijne lub

indyferentne względem religii [...]. Znana jest zasada, że pewna troska o religię z urzędu należy do państwa. Oznacza to, że państwo zobowiązane jest sprzyjać religii w ten sposób, który jest mu właściwy i dzięki któremu może jak najwięcej zgodnie ze swym charakterem ziemskim i doczesnym. Gdzie bowiem państwo swoim autorytetem uznaje i chroni zasadę wolności religijnej, wszyscy obywatele są wolni w poszukiwaniu, przyjmowaniu, świadczeniu o prawdzie religijnej i życiu nią [...]. Tu zdarza się, że w opiece nad wolnością religijną państwo uznaje także, że religia jest najwyższą wartością społeczną, która – jeśli jest uprawiana przez obywateli – przynosi niemałe korzyści tak społeczeństwu, jak i samemu państwu, co zresztą jest w schemacie wyraźnie stwierdzone (n. 5) [...] ³⁸.

³⁸ Tamże.

VII O pojęciu ładu publicznego

Odróżnienie dobra wspólnego i ładu publicznego odpowiada znanemu rozróżnieniu społeczeństwa i państwa. Czym innym bowiem jest dobry stan [*bene esse*] społeczeństwa, który zobowiązany jest zachowywać całe społeczeństwo, a czym innym – samo istnienie [*ipsum esse*] społeczeństwa, które państwo zobligowane jest zabezpieczać. Do dobrego stanu społeczeństwa należą wszystkie dobra wszelkiego rodzaju, które odnoszą się do doskonalenia osoby ludzkiej tu, na ziemi. Natomiast do samego istnienia społeczeństwa należy dobro polityczne [s. 195], którym jest pokój publiczny, dobro moralne, czyli moralność publiczna, oraz dobro sprawiedliwości, to jest bezpieczne posiadanie i wykonywanie praw ludzkich oraz cywilnych.

Czym innym więc jest to, co byłoby pożyteczne dla społeczeństwa, a czym innym – co jest konieczne dla społeczeństwa. I czym innym jest to, co sprzeciwia się ładowi publicznemu i co należy karać, a czym innym to, co przeciwstawia się dobru wspólnemu, a jednak niekoniecznie musi być karane, gdyż ma tu znaczenie zasada wolności, która jest uświęconą regułą prawa. Skoro tak jest, można zobaczyć, dlaczego wymogi ładu publicznego usprawiedliwiają czasami ograniczenie wolności oraz dlaczego pożytki dobra wspólnego nie usprawiedliwiałyby ograniczenia tego rodzaju. Tamte bowiem są pilne w szczególny sposób, a te nie. Jak stwierdza Vermeersch, uprawnionym ograniczeniem wolności może być uniknięcie

S 20

strat, ale nigdy promocja dobra wspólnego. Albowiem do dobra wspólnego należy jak największa wolność cywilna, gdyż jest czymś naturalnym w rozwoju życia i w doskonaleniu osoby ludzkiej.

Wreszcie nie jest prawdą, że schemat broni przestarzałego pojęcia państwa, tak zwanego liberalistycznego (*l'état gendarme*). Abstrahowanie bowiem nie jest kłamstwem, jak mówi powszechnie znane powiedzenie. A schemat musiał abstrahować od wielu bardziej generalnych zagadnień dotyczących interwencji państwa w życiu społecznym, traktujących o tym, jaka oraz w jakim wymiarze ona może i powinna być [...]. Ponadto kwestia ta jest bardzo skomplikowana i należy ją rozpatrywać zgodnie z tradycjami politycznymi oraz według różnych okoliczności socjologicznych, a nie w sposób aprioryczny³⁹.

Bp Emiel de Smedt

Relacja ustna [4 RO]⁴⁰

odczytana przez bp. de Smedta 15 września 1965⁴¹

W tak określonej kwestii nie badamy – lub jedynie pośrednio mówimy – np. jakie są obowiązki człowieka względem Boga ani jaka jest misja i suma praw Kościoła katolickiego, ani jakie są wszystkie obowiązki władz publicznych, nie zajmujemy się również problemem moralnym obowiązku tolerancji spoczywającym na każdym względem błędzącego w wierze. Odnośnie do tych wszystkich spraw nic nie zostało rozstrzygnięte. Nasze zagadnienie jest zawężone: czy osobie lub grupie ludzi, albo władzy publicznej przysługuje prawo przymuszania danego człowieka lub pewnej zbiorowości w sprawach religijnych?⁴²

[...] Razem z wieloma ekspertami od Pisma Świętego bardzo długo studiowaliśmy wszystkie jego miejsca; i jeśli się nie mylimy, należy wyciągnąć wniosek, że nigdzie w Piśmie Świętym nie stwierdza się wprost, że człowiek ma prawo do immunitetu od przymusu w relacjach międzyludzkich. Nowoczesna wolność religijna nie może być uważana za prawną konsekwencję wolności ewangelicznej [...]⁴³.

³⁹ AS IV/I, ss. 194-195.

⁴⁰ *Relatio super schema declarationis de libertate religiosa*, AS IV/I, ss. 196-199.

S 21

⁴¹ W trakcie 128.

Kongregacji Generalnej – na otwarcie debaty publicznej nad schematem 4 SC.

⁴² AS IV/I, s. 198.

S 22

⁴³ AS IV/I, s. 198.

Bp Emiel de Smedt

Relacja końcowa [4 RF]⁴⁴

odczytana przez bp. de Smedta 21 września 1965⁴⁵

Nasz problem należy wyraźnie odróżnić od zagadnień pokrewnych.

a) *Pierwszy problem pokrewny*: o zobowiązaniu w porządku moralnym. W porządku moralnym wszyscy ludzie, wszystkie społeczności, wszystkie władze zarządzające życiem cywilnym obiektywnie oraz subiektywnie powinny (tzn. są moralnie zobowiązane) szukać prawdy i z moralnego punktu widzenia nie godzi się, aby wspierały fałsz.

b) *Drugi pokrewny problem moralny*: o obowiązku i prawach Kościoła oraz o obowiązku moralnym ludzi względem Kościoła katolickiego, jego doktryny i poleceń. Kościół ma zatem obowiązek i prawo przepowiadania Jezusa Chrystusa. Żadna ludzka instancja nie jest w sensie moralnym obiektywnie wolna w akceptowaniu lub odrzucaniu Ewangelii i prawdziwego Kościoła. Zobowiązanie to jest także subiektywne w zależności od tego, jak się je postrzega. Wierni, a nawet wszyscy ludzie są w sensie moralnym obowiązani do poprawnego kształtowania sumienia i do życia zgodnie z nim.

Od tych pokrewnych zagadnień moralnych należy zdecydowanie odróżnić nasz nowy problem. Obecnie badamy bowiem, czy można uznać, że osoba ludzka żyjąca w społeczności jest wolna od przymusu ze strony innych ludzi, społeczeństwa i władzy publicznej⁴⁶.

W odniesieniu do TEXTUS RECOGNITUS (5 SC)

Bp Emiel de Smedt

Relacja [5 RO]⁴⁷

rozesłana 22 października 1965⁴⁸, a odczytana przez bp. de Smedta
25 października 1965⁴⁹

Wprowadzenie

Chociaż obawiam się, Czcigodni Ojcowie, aby was nie zmęczyło słuchanie kolejnej, już szóstej relacji o wolności religijnej,

S 23

⁴⁴ *Relatio [conclusiva]*

de textu reemendato,

AS IV/I, s. 433.

⁴⁵ W trakcie 132.

Kongregacji Generalnej

– na zakończenie debaty

nad 4 SC.

⁴⁶ AS IV/I, s. 453.

⁴⁷ *Relatio oralis*, AS IV/V,

ss. 99-104. Przedstawiamy

je w całości, włączając

mniejszą czcionką także to,

co relator dodał ustnie

w trakcie odczytywania

tekstu.

⁴⁸ Razem z 5 SC i 5 RS.

⁴⁹ W trakcie 152.

Kongregacji Generalnej.

to jednak godzi się, abym prosił was o wyrozumiałość. Wydaje się bowiem konieczne, abym wam wyłożył, w jaki sposób nasza Komisja odniesie się zarówno do waszych propozycji zmian, jak i do tego, co zostało powiedziane w relacji końcowej po debacie.

S 24

1. Obowiązki względem prawdy i Kościoła

Zgodnie z treścią zapytania z 21 września 1965⁵⁰ zostaliśmy zobowiązani do rozwinięcia ponownie poprawionego tekstu [*textus reemendatus*] jako definitywnej podstawy Deklaracji, zgodnie z *katolicką doktryną o religii prawdziwej*. Tymi słowami postulowano, aby nieco dokładniej zostało wykazane, że wolność religijna nie zwalnia ludzi i społeczeństw z obowiązków moralnych, które mają względem religii katolickiej. Waszą prośbę staraliśmy się spełnić w dwojaki sposób: 1) na samym wstępie pokazaliśmy, że wolność religijna – ponieważ stanowi wyłącznie ludzki i prawny immunitet od przymusu – nikogo nie zwalnia od jego obowiązków moralnych względem prawdy i prawdziwego Kościoła, gdyż powinny być one w całości [*integre*] zachowane w uczciwym korzystaniu z wolności religijnej; 2) w różnych miejscach (nn. 3, 6, 7, 8, 13) to moralne zobowiązanie zastosowaliśmy do konkretnych przypadków.

S 25

2. Wyjaśnienie pojęcia wolności religijnej

Wielu Ojców domagało się wyjaśnienia samego pojęcia wolności religijnej. 1) Teraz już w samym podtytule czytamy: *De iure personae et communitatum ad libertatem socialem et civilem in re religiosa*⁵¹. Wolność, czyli immunitet od przymusu, o którym mowa w Deklaracji, nie odnosi się do stosunku człowieka do prawdy lub do Boga ani nie dotyczy relacji wiernych i władz w Kościele; odnosi się zaś do relacji między osobami w społeczeństwie ludzkim i cywilnym, to jest do zależności między ludźmi a poszczególnymi osobami, grupami społecznymi, władzą cywilną. Z tego powodu owa

⁵⁰ W trakcie 132.

Kongregacji Generalnej

21.9 zostało Ojcom

przedstawione pytanie:

Czy *textus reemendatus*

o wolności religijnej zostaje

przez Ojców zaakceptowany

jako definitywna podstawa

Deklaracji, którą należy

następnie rozwinąć zgodnie z *katolicką doktryną o religii prawdziwej* i z poprawkami zaproponowanymi przez Ojców

w ramach debaty i zaaprobowanymi według *regulaminu Soboru*? Spośród 2222 głosujących 1997 odpowiedziało *placet*,

a 224 *non placet* (1 głos nieważny). Por. Valuet, II/II, s. 1801n.

⁵¹ O prawie osoby i wspólnot do wolności społecznej i cywilnej w sprawach religijnych.

wolność nazywa się społeczną i cywilną. 2) W obecnym *tekście uznanym* [*textus recognitus*] będzie wyraźniej widoczne, że wolność religijna – tam, gdzie jest przyjęta jako prawo obywatelskie – jest jednym, a nawet najważniejszym z tych społecznych i obywatelskich zabezpieczeń lub immunitetów (gwarantów), którymi we współczesnym społeczeństwie chroni się ludzkie życie i bezpieczeństwo. Wolność religijna jest prawnym porządkiem lub prawnym zabezpieczeniem, przez które ludzie bronieni są przed przeszkadzaniem im w tym, aby w sprawach religijnych z odpowiedzialną wolnością szukali prawdy i za nią podążali. 3) Żeby posłużyć się przykładem: przez to, że przez prawo o ruchu drogowym (*legge sulla circolazione*) przechodnie i kierujący pojazdami są chronieni i prawnie osłaniany, nie oznacza, że są zwalniani z moralnego obowiązku poruszania się po drogach w sposób roztropny i prawidłowy; obowiązani są prawem moralnym do uczciwego używania bezpieczeństwa prawnego, którym na mocy prawa ustawy [*vi legis*] w ten sposób dysponują. Tak samo to, że ludzie w sprawach religijnych chronieni są immunitetem prawnym, nie znaczy, że są zwolnieni z moralnego obowiązku używania własnej wolności religijnej zgodnie z obiektywnym prawem moralnym i – jeśli są katolikami – podług praw Kościoła przemawiającego w imieniu Chrystusa.

3. Podstawa prawa do wolności religijnej

Niektórzy Ojcowie pragnęli rekognicji tej części, w której potwierdza się, że immunitet religijny stanowi prawdziwe prawo [*ius*] i że jest ono oparte na godności osoby ludzkiej. Aby urzeczywistnić to życzenie, zamiast języka właściwego argumentowaniu [*argumentativus*] wprowadzono sposób wypowiadania się odpowiedni orzeczeniu [*assertivus*], a przyjęty w dokumentach soborowych. Połączono również wykład doktryny z jej uzasadnieniem.

Podstawa prawa do wolności religijnej znajduje się w katolickiej nauce o godności osoby ludzkiej. W ostatnich dziesięcioleciach studia teologiczne i wypowiedzi lub pisma Biskupów Rzymu coraz precyzyjniej objaśniały prawdę dotyczącą godności człowieka. Doktryna ta jest teraz wystarczająco określona, tak aby mogła być bezpiecznie przyjęta w dokumencie soborowym dla wsparcia prawa do wolności społecznej i cywilnej w sprawach religijnych.

Zechciejcie zwrócić uwagę na to, że w *tekście uznanym* [*textus recognitus*] ten fundament ontologiczny wyłożony jest w podwójnej formie, jak możecie zobaczyć w n. 2 i w n. 3. Aby zrealizować pragnienie niektórych Ojców, najpierw doktrynę tę wyłożyliśmy jedynie w oparciu o godność osoby ludzkiej, która wymaga, aby człowiek poszukiwał prawdy w sposób wolny i odpowiedzialny, uznał dostrzeżoną prawdę i dostosowywał do niej swe życie. W ten pierwszy sposób (n. 2) nasza doktryna może być zrozumiana i przyjęta przez wszystkich, także przez niewierzących. W dalszej części wykładu (n. 3) cała sprawa przedstawiona jest bardziej fundamentalnie, z położeniem nacisku na powiązanie ludzi z Bogiem, tak jak zostało to szerzej omówione w *tekście ponownie poprawionym* [*textus reemendatus*].

S 27
4. Syntetyczne zestawienie dokumentów papieskich

W naszym wykładzie trzymamy się głównie podmiotu ludzkiego oraz jego godności, praw i obowiązków. Natomiast we wcześniejszych dokumentach papieskich, kiedy mowa była o prowadzeniu życia religijnego w społeczeństwie, mniej zwracało się uwagę na podmiot ludzki, tylko rzeczoną kwestię rozważano, skupiając się głównie na przedmiocie, czyli przyjęciu prawdy i praw Kościoła. Jednak należy zauważyć, że w dokumentach papieskich, również tych dawniejszych, nie brak analizy samego podmiotu ludzkiego. Typowy przykład mamy w Instrukcji *Eo quamvis tempore*, w której w roku 1745 Benedykt XIV zajął się zwyczajem [*mos*] od dawna przyjętym w Kościele, zgodnie z którym ci, którzy zostali siłą przymuszeni do kapłaństwa, biskupstwa lub życia zakonnego, byli jednak zobligowani do pełnienia obowiązków przypisanych tym stanom. Oto słowa Benedykta XIV: *W starej dyscyplinie Kościoła weszło w zwyczaj, że tych, których siłą doprowadzono do kapłaństwa i biskupstwa, poddawano trudnemu brzemieniu służebności oraz przestrzeganiu obowiązków i praw nadanych każdemu z tych święceń, odsunąwszy wszelkie protesty wyświęconego lub promowanego przeciw zadanej mu przemocy [...]. Ponadto chociaż aż do wieku XII rodzice mieli w zwyczaju ofiarowywać do świętych wspólnot mniszych synów w wieku dziecięcym [...] na zawsze wzbroniwszy im wystąpienia z klauzury mniszej; jednak przez łagodniejsze rozporządzenia Klemensa III (c. 12, X de regularibus*

et transeuntibus ad religio nem, III, 31), *Celestyna III* (c. 14, X de regularibus et transeuntibus ad religio nem, III, 31) i *dekretu Soboru Trydenckiego* (sess. XXV, de regularibus, c. 15, 17) zostało odwołane to prawo, przeciw któremu zdawały się przemawiać prawa natury i wolnej decyzji [a]. Powód przywołany już przez Benedykta XIV – mianowicie „prawa natury i wolnej decyzji”, czyli godność ludzka i prawa podmiotu – wyraźniej rozwinięto w późniejszych, a zwłaszcza [b] w ostatnich dokumentach papieskich [c].

[a] *Iuris Canon. Fontes*, n. 357: t. I, s. 896, Benedykt XIV, Instrukcja *Eo quamvis tempore*, 4 maja 1745

[b] nauka Leona XIII o państwie jedynie częściowo wyłożyła treść praw osoby, zaś pełniej zostało to uczynione przez Piusa XII i Jana XXIII

[c] i tak ostatnio (12 IX 1965) Paweł VI, przemawiając w katakumbach o męczennikach Kościoła pierwotnego, odezwał się w te słowa: *Identico è il motivo della resistenza della Chiesa di allora et di oggi : diffendere la Verità, e insieme rivendicare il sacro diritto di ogni uomo ad una sua propria responsabile libertà, soprattutto nec campo fondamentale della coscienza e della religione* (L'Osserv. Rom., 13 września 1965)

Te dwie tendencje widoczne w dokumentach papieskich – czyli nacisk na wymogi prawdy obiektywnej i na wymagania podmiotu osobowego – w dzisiejszej doktrynie o wolności religijnej zdają się wiązać harmonijnie i sprowadzać do syntezy.

Wspomniana synteza, jeśli chodzi o wszystkie jej elementy, jeszcze nie osiąga idealnej precyzji i powinna być badana podczas dalszych studiów teologicznych. Nasza Deklaracja ogranicza się do głównych składników tej syntezy, które są pewne, a brzmią one: 1) Bóg przez prawo wieczne, obiektywne i niezmiennie oraz poprzez Objawienie przekazuje człowiekowi prawdę i swoją wolę; 2) zgodnie z wolą Bożą człowiek jest zobowiązany udzielać swego przyzwolenia [*assensus*] nie automatycznie jak maszyna, lecz jako osoba rozumna i wolna, a więc odpowiedzialna; 3) odpowiedź człowieka, wolna i odpowiedzialna, staje się niemożliwa – a więc chodzi o coś sprzecznego z naturą ludzką – jeśli inni ludzie albo grupa społeczna, albo władza publiczna przez zewnętrzny przymus nie zostawiają owej osobie ludzkiej możliwości wolnego szukania, wybierania i stanowienia w dziedzinie religijnej; 4) na mocy samego prawa wymaga się, aby człowiekowi w społeczeństwie zapewniona została ochrona prawna

w tym celu, aby w sprawach religijnych nie był on zmuszany do działania przeciw swemu sumieniu oraz by mu nie przeszkadzano, gdy według sumienia postępuje; 5) człowiek powinien używać swojego prawnego ludzkiego immunitetu w sposób uczciwy, to jest zgodny z wymaganiami obiektywnego prawa moralnego. Jeśli się nie mylimy, wszystko to jest jasno wyrażone w *tekście uznanym* [*textus recognitus*] i współbrzmi z doktryną Kościoła.

S 28**5. O granicach wolności religijnej**

Tam, gdzie jest mowa o granicach wolności religijnej, liczni Ojcowie usilnie postulowali, aby pojęcia porządku publicznego i pokoju publicznego zostały jak najroztropniej sprecyzowane, żeby nie dostarczyły pretekstu do fałszywej interpretacji i niesprawiedliwego użycia ze strony władzy publicznej, która zmierzałaby do zaprzeczenia wolności religijnej obywateli. Dla czytających nowy tekst natychmiast będzie widoczne, z jaką troską przystąpiliśmy do ich postulatów i propozycji poprawek – czy to używając ich własnych słów, czy to dostosowując do ich wniosków tenor całego dokumentu.

Tam, gdzie wspomina się o specjalnym uznaniu cywilnym, które na jakimś obszarze udzielane jest określonej religii, Komisja przyjęła formę hipotetyczną, którą postulowało wielu Ojców. To prawda, że inni Ojcowie prosili, aby tym specjalnym uznaniem w ogóle się nie zajmować; ponieważ jednak ono faktycznie występuje na wielu obszarach, Komisja zdecydowała, że nie może nie odpowiedzieć na pytanie, czy taki ustrój może być połączony [*componi possit*] z wolnością religijną. Ponadto należy zauważyć, że w tym fragmencie nie zajmujemy się wszystkimi prawami, które powinny być przyznane Kościołowi; przedmiotem naszej Deklaracji nie jest windykacja powszechnego i zawsze obowiązującego prawa do wolności tak dla katolików, jak i dla innych.

Niech Ojcowie zwrócą uwagę na to, że tam, gdzie tekst mówi (n. 7) o granicach wolności religijnej, nie ma już – jak wcześniej – rozdziału normy moralnej od normy prawnej. Powodem tego jest zamiar dokładniejszego ukazania, że te dwie normy nie są sobie sprzeczne. Każdy powinien zachowywać w życiu społecznym całe prawo moralne (nie ma prawa czynienia zła); jednak może być jury-

dycznie przymuszany w sprawach religijnych przez władzę cywilną jedynie z powodu wyraźnego naruszenia porządku publicznego.

6. O podstawie w Objawieniu

S 29

Niektórzy Ojcowie wątpią w pożytek części skrypturystycznej, inni zaś przeciwnie – proszą, aby została ona rozwinięta, jeszcze inni uważają, że nie potwierdza ona prawa do wolności religijnej. Specjaliści od zagadnień biblijnych poddali ją nowej analizie, dzięki czemu można mieć nadzieję, że teraz lepiej odpowiada zamierzonemu celowi. A jaki jest ten cel? Nie mamy zamiaru wykazywać, że pojęcie wolności religijnej i jego uzasadnienie znajduje się *expressis verbis* w Objawieniu, gdyż jasne jest, że Objawienie nie zajmuje się prawem do immunitetu od przymusu w życiu społecznym i cywilnym. Przyznając to, pokazujemy w naszej części skrypturystycznej, że w samym Objawieniu przyjęte oraz potwierdzone są ogólne zasady, na których opiera się obecna doktryna wolności religijnej. W tym sensie powinno się stwierdzić, że jest ona zakorzeniona [ma korzenie] w Piśmie Świętym i w sposobie postępowania Chrystusa i Apostołów.

7. Wolność Kościoła

S 30

W *tekście uznanym* [*textus recognitus*] (n. 13) – zgodnie z życzeniem niektórych Ojców – dokładniej odróżniono prawa, które przysługują Kościołowi. Z jednej strony należy przyznać Kościołowi prawo z mandatu Bożego. Skoro bowiem stanowi on władzę duchową i wspólnotę ludzi żyjących według przykazań wiary, to z Boskiego źródła posiada prawo życia i wypełniania swej misji w społeczeństwie w sposób wolny. Lecz ponadto należy uznać jego prawo naturalne. Członkowie Kościoła bowiem, będąc ludźmi, tak jak inni ludzie mają prawo, aby w społeczeństwie nie przeszkadzano im żyć zgodnie z wymaganiami ich sumienia. Między oboma prawami, Boskim i naturalnym, nie ma sprzeczności; oba są w całości [*integre*] zachowywane, jeśli w społeczeństwie jest wolność społeczna i cywilna w sprawach religijnych.

Zakończenie

Czcigodni Ojcowie, na podstawie badania *tekstu uznanego* [*textus recognitus*] i tego, co powiedzieliśmy, będzie dla was jasne,

że nasza Komisja niezwykle starannie przeanalizowała poprawki przedłożone przez was ustnie i pisemnie. Tak jak postulowano, w obecnym schemacie Deklaracji soborowej zebraliśmy razem wszystkie punkty doktrynalne, które na obecnym etapie doktryny jeszcze nie dojrzały; doktrynę wolności religijnej dokładnie odróżniliśmy od kwestii powiązanych; Deklarację zaś oparliśmy na zasadach naturalnych i objawionych, które są pewne. Nie moglibyśmy tego dokonać bez waszej pomocy. Wasze nader liczne noty i sugestie doprowadziły do tego, że nie tylko z największą roztropnością zagłębialiśmy się w tę ważną i trudną dziedzinę, ale także sama doktryna ukazała nam się w jaśniejszym świetle. Dlatego serdecznie wam dziękujemy.

Jeśli ta doktryna zostanie ogłoszona przez Sobór, ukazać się nowe drogi do wolnego praktykowania religii w świecie. Tam, gdzie uznaje się wolność religijną, osiąga się to, co stwierdzono w schemacie *O stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich: Stąd upada podstawa do wszelkiej teorii czy praktyki, które między człowiekiem a człowiekiem, między narodem a narodem wprowadzają różnice*⁵² *co do godności ludzkiej i wynikających z niej praw* (s. 9, ww. 35-39). Co więcej – jeśli wolność religijna jest uczciwie stosowana w praktyce, ponadto w sposób stały, przez prawo i fakty, to Kościół katolicki posiada w obfitości [posiędzie w obfitości] warunki, które są mu należne z woli Bożej, aby swoją Boską misję zdołał w obecnym czasie wypełniać bez przeszkód.

Członkowie i eksperci naszej Komisji jednomyślnie zaaprobowali ten schemat zatwierdzony [*recognitum*] po długiej i ciężkiej pracy, lecz wciąż analizowany, jeśli chodzi o wszystkie jego części i słowa. Wszyscy zgodnie pokładamy nadzieję, że należycie zrealizowano zaproponowane przez was projekty poprawek. Oby więc wszystkim wam ten schemat się spodobał.

Jeśli przy końcu bieżącego Soboru Powszechnego Watykańskiego publicznie ogłosi on obecną Deklarację o wolności religijnej, to z Bożą pomocą niezwykle przyczyni się do tego, że na całym świecie wyeliminowane zostanie wszelkie naruszanie wolności cywilnej i społecznej w sprawach religijnych. Również dzięki owej Deklaracji wzrośnie w dzisiejszym świecie zaufanie i karność [*observantia*] względem samego Kościoła katolickiego, naszej Matki. To publiczne uznanie wolności religijnej wyraźniej

⁵² W oryginale łacińskim: *discrimen*.

ukáže autentyczne znaczenie misji Kościoła, o której Najwyższy Pasterz Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam* napisał: *Nasz Urząd, chociaż głosi prawdę pewną i konieczność zbawienia, nie będzie stosował jednak żadnej formy przymusu*⁵³ *zewnętrznego; wprost przeciwnie, pójdzie prawymi drogami ludzkiej uprzejmości, wewnętrznego przekonania i zwyczajnej rozmowy, i udzieli daru zbawienia, zachowując wolność każdego człowieka zarówno osobistą, jak i cywilną* [d].

[d] Paweł VI, Litt. Encycl. *Ecclesiam suam*, 6 sierpnia 1964: AAS 56 (1964), s. 643.

[SUC]

Relacja pisemna [5 RS]⁵⁴

rozestrana Ojcom 22 października 1965⁵⁵

[Część druga:] Zmiany w tekście zgodnie z propozycjami Ojców

I Nowa struktura tekstu

[...] Odtąd tekst dzieli się na dwie części, jednak w innym porządku. W pierwszej części, zatytułowanej *Ogólna zasada wolności religijnej*, ukazane są główne składniki wolności religijnej lub odgrywające w niej najważniejszą rolę, mianowicie: natura (prawo osoby), przedmiot (immunitet od przymusu), podstawa (godność osoby ludzkiej w porządku ontologicznym), podmiot (osoba fizyczna i wspólnota religijna), troska, granice, wychowanie i cel [...].

II Tytuł

W podtytule po wyrazie *wolności* czytamy teraz *społecznej i cywilnej*. Zgodnie z postulatami Ojców⁵⁸ wyrazy te dodano, aby już w samym tytule dokumentu wyraźnie zaznaczyć dwie sprawy:

Urbani w przemówieniu 15.9.1965. Kardynał podkreślał m.in., że potrzeba sprecyzowania już w tytule, że chodzi o *wolność cywilną*, wynika z faktu, że nie wszyscy są od razu zdolni odróżnić między błędną wolnością myśli i działania w sprawach religijnych oraz uprawnioną prawną wolnością działania we wspólnocie cywilnej, w odniesieniu do wszystkiego, co dotyczy życia religijnego (AS IV/I, s. 212; cyt. Valuet, II/II, s. 1779, przyp. 6738).

⁵³ W polskim przekładzie, z którego tu skorzystaliśmy (Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, 1977), figuruje w tym miejscu wyraz *nacisk* – co jest błędnym przekładem oryginalnego *coercitio*. Odróżnienie *nacisku* i *przymusu* było przedmiotem oficjalnego sprecyzowania w toku prac nad schematem (por. S 61).

S 31⁵⁶

⁵⁴ *Relatio scripta*, AS IV/V, ss. 105-158.

⁵⁵ Razem z 5 SC i 5 RO.

⁵⁶ AS IV/V, s. 149.

S 32⁵⁷

⁵⁷ AS IV/V, s. 150

⁵⁸ Taki postulat, w imieniu swoim i 32 biskupów włoskich, zgłosił patriarcha Wenecji kard. Giovanni

1) Wolność, o którą chodzi w Deklaracji, nie odnosi się do relacji człowieka do prawdy lub do Boga; nawiązuje do relacji między osobami w społeczeństwie ludzkim i cywilnym, dlatego wolność tego rodzaju jest nazywana społeczną i cywilną.

2) Wolność, o której mowa w Deklaracji, nie dotyczy relacji między wiernymi i władzami w Kościele; dotyczy relacji człowieka z poszczególnymi ludźmi, grupami społecznymi, władzą cywilną.

S 33⁵⁹

⁵⁹ AS IV/V, s. 150.

III Zmiany w poszczególnych punktach

Punkt 1

2) [...] Dodatek ten zawiera pięć zasadniczych elementów:

a) Istnieje jedyna prawdziwa religia, która trwa w pełni [*subsistit*] w Kościele katolickim i apostołskim.

b) Na wszystkich ludziach spoczywa poważny obowiązek poszukiwania prawdy, a po jej poznaniu – przyjęcia jej; z tego wynika ich poważny obowiązek przyjęcia i wyznawania wiary katolickiej stosownie do tego, jak mogli ją poznać.

c) Obowiązki te dotyczą i wiążą sumienie ludzi; prawda zaś narzuca się ludziom wyłącznie swoim światłem.

d) Wolność religijna nie odnosi się do relacji między człowiekiem a prawdą; nawiązuje do stosunku jednych ludzi do drugich w życiu społecznym i cywilnym; natomiast pozostawia nienaruszoną naukę katolicką o jedynej prawdziwej religii, jedynym Kościele Chrystusa i o moralnym obowiązku ludzi względem niego.

e) W Deklaracji tej rozwijana jest nauka Papieży o nienaruszalnych prawach osoby ludzkiej oraz o prawnym ustroju państwa.

S 34⁶⁰

⁶⁰ Tamże.

Punkt 2

Druga część tego punktu zaczyna się [...] od słów: *Secundum dignitatem*, a kończy na wyrażeniu *non laedant* [...]. Zaznaczono w niej – bardziej niż objaśniono – argument, dzięki któremu wykazuje się, że wolność religijna swoją podstawę ma nie w subiektywnej dyspozycji człowieka, której może brakować prawości – czy to odnośnie do prawdy, czy do godziwości – lecz w samej obiektywnej prawdzie o godności osoby ludzkiej.

Punkt 3

Punkt 3 należy uważać za pewne rozwinięcie tego, co przedstawiono w drugiej części punktu poprzedniego.

S 35⁶¹⁶¹ AS IV/V, s. 150.*Punkt 6*

2) [...] Ochrona i promocja nienaruszalnych praw osoby ludzkiej – w trosce o dobro wspólne – nie jest dla władzy cywilnej obowiązkiem ważniejszym od innych, lecz jednym z kluczowych.

S 36⁶²⁶² AS IV/V, s. 153.

6) Jeśli chodzi o str. 6, ww. 20-25: liczni Ojcowie proszą o wiele w odniesieniu do szczególnego uznania jednej wspólnoty religijnej w ustroju prawnym państwa; jednak inni inaczej, a nawet przeciwnie. Stanowiska tych Ojców wydają się być wystarczająco zdefiniowane w czterech [odmianach]: a) niech w tej sprawie w Deklaracji nie będzie ani jednego słowa o wolności religijnej; b) niech zostanie wyraźnie stwierdzone, że natychmiast, gdy jest to możliwe, prawdziwej religii należy przyznać szczególne uznanie w ustroju prawnym państwa; c) jeśli jednak mówi się o tym w Deklaracji, to niech będzie to ujęte w formę hipotetyczną; d) niech będzie o tym mowa, ale w formie hipotetycznej. Sekretariat uznał, że należy wybrać formę hipotetyczną jako *via media*.

S 37⁶³⁶³ Tamże.

8) Na str. 10 w w. 2 po wyrazie *religionem*⁶⁵ niech zostanie użyte *quamlibet*⁶⁶; o to prosi jeden Ojciec, aby ktoś nie doszedł do wniosku, że dla wszystkich ludzi istnieje jedna uniwersalna wiara, w stosunku do której wszystkie religie – pozytywne lub historyczne – są niczym innym, jak tylko szczególnymi określeniami tej samej wartości.

S 38⁶⁴⁶⁴ AS IV/V, s. 154.⁶⁵ *religii*.⁶⁶ *jakiegokolwiek*.*Punkt 7*

Odniesienie do obiektywnego porządku moralnego, wprowadzone w textus recognitus DH 7, zostało usprawiedliwione w sposób następujący:

S 39a⁶⁷⁶⁷ AS IV/V, s. 154.⁶⁸ *opartych na obiektywnym porządku moralnym.*

Czytamy: *in ordine morali objectivo fundati*⁶⁸. Jest to dodatek o wielkiej wadze. Został wprowadzony zgodnie z myślą Ojców, którzy proszą, aby w określeniu ładu publicznego wzięto pod

uwagę nie tylko sytuację historyczną, lecz także i przede wszystkim to, co wymagane jest przez obiektywny porządek moralny [...].

S 39b⁶⁹

⁶⁹ AS IV/V, s. 154.

⁷⁰ arbitralny.

⁷¹ albo przez

niesprawiedliwe sprzyjanie
jednej tylko ze stron.

S 40⁷²

⁷² AS IV/V, s. 154.

⁷³ troski.

⁷⁴ godziwego.

⁷⁵ uporządkowanym

współżyciu w atmosferze
prawdziwej sprawiedliwości.

S 41⁷⁶

⁷⁶ AS IV/V, s. 155.

⁷⁷ podstawowy element
dobra wspólnego.

⁷⁸ AS IV/V, s. 155.

⁷⁹ przy spełnianiu swoich
obowiązków w życiu
społecznym.

S 42⁷⁸

3) Na str. 10 w w. 24 po wyrazie *arbitrario*⁷⁰ czytamy: *aut uni parti inique favendo*⁷¹. Uzupełnienie to zostało wstawione na prośbę niektórych Ojców, aby wyraźnie stwierdzono, że w ograniczaniu wolności religijnej władza publiczna powinna brać pod uwagę nie pożytek jakiegoś stronnictwa politycznego, lecz to, co należy do autentycznych wymagań ładu publicznego.

4) Na str. 10 w w. 30 po wyrazie *curam*⁷³ znajduje się sformułowanie *istius honestae*⁷⁴, a dalej, w tym samym wierszu i w następnym, czytamy: *quae est ordinata conviventia in vera iustitia*⁷⁵. Są to również słowa ważne, dodane według myśli wielu Ojców z tych samych powodów: w ograniczaniu wolności religijnej należy mieć na względzie wymagania pokoju publicznego, jednak nie pokoju publicznego jakiegokolwiek rodzaju, który faktycznie istnieje lub może istnieć, lecz przede wszystkim owego godziwego pokoju, który jest uporządkowanym współistnieniem w prawdziwej sprawiedliwości [...].

Na str. 10 w w. 33 po zwrocie *bonum est* czytamy: *fundamentalis pars boni communis*⁷⁷. Słowa te wprowadzono po to, aby odpowiedzieć na problem niektórych Ojców co do relacji między ładem publicznym a dobrem wspólnym, a także żeby wyraźniej zaznaczyć, że do innej reguły należy się stosować, gdy idzie o ochronę i promocję prawa osoby do wolności w sprawach religijnych, a do innej kiedy chodzi o ograniczanie tegoż prawa. W pierwszym przypadku regułą, którą należy się kierować, jest dobro wspólne ujęte w pełnym zakresie; w drugim zaś przypadku jest to ład publiczny, czyli owa podstawowa część dobra wspólnego całego społeczeństwa, na tyle konieczna, że ci, którzy poważnie ją naruszają, powinni być ukarani przez władzę cywilną.

Punkt 8

Str. 11, ww. 24-26 – w tych dwóch wierszach czytamy słowa: *in suis ipsorum officiis adimplendis in vita sociali*⁷⁹ [...]. Za ich pomocą ujęto cel wolności religijnej, która powinna słu-

żyć i być przyporządkowana temu, aby ludzie w wypełnianiu swych obowiązków w życiu społecznym działali z większą odpowiedzialnością.

Punkt 9

1) [sic] Str. 11 od wyrazu *quamvis*⁸¹ w w. 35 do zwrotu *de libertate religiosa*⁸² w w. 9 na str. 12 – prawie wszystkie te słowa wprowadzone zostały po nowemu, aby – zgodnie z pragnieniem wielu Ojców – jaśniejsza była relacja, która zachodzi między nauką o wolności religijnej, wyłożoną w pierwszej części Deklaracji, a tym, co znajduje się w Objawieniu na temat tejże wolności. Podkreśla się w nich dwie kwestie: a) Objawienie nie stwierdza w sposób wyraźny i formalny prawa osoby do immunitetu od przymusu zewnętrznego w sprawach religijnych; b) jednak należy powiedzieć, że prawo tego rodzaju ma korzenie, i to najgłębsze, w Objawieniu, głównie z następujących trzech powodów: 1) Objawienie wyróżnia godność osoby ludzkiej w całej jej rozciągłości, a sama godność stanowi obiektywną podstawę wolności religijnej; 2) Objawienie ukazuje respektowanie przez Chrystusa wolności człowieka w wykonywaniu obowiązku wiary w słowo Boże; 3) przedstawia ducha, którego uczniowie Chrystusa powinni we wszystkim uznać i przyjąć.

Punkt 10

[...] 1) Na str. 12 w w. 15 po wyrazie *Deo*⁸⁴ czytamy *voluntarie*⁸⁵, a w w. 18 na tej samej stronie znajduje się *voluntarius*⁸⁶; z kolei w w. 30 na str. 12 po *christianam*⁸⁷ jest *sponte*⁸⁸. W tychże miejscach we wcześniejszym tekście przyjęto wyrazy: *libere*, *liber*, *libere*⁸⁹. Ta zmiana – zgodna z postulatami Ojców – została wprowadzona dla uniknięcia ekwiwokacji między wolnością psychologiczną i wolnością moralną. Albowiem człowiek – w kwestii aktu wiary – wolny jest pod względem psychologicznym, nie zaś moralnym, i zobowiązany jest wierzyć; gdy zaś wierzy, może czynić to wyłącznie dobrowolnie [*voluntarie*], czyli w sposób wolny [*libere*]. Przez uwierzenie realizuje własną wolność zgodnie z tym, jak stanowi ona obowiązek [*officium*]; ta zaś wolność do swej pełniejszej i sprawniejszej realizacji potrzebuje wolności według tego, jak stanowi ona prawo [*ius*], czyli immunitet od przymusu zewnętrznego.

S 43⁸⁰

⁸⁰ AS IV/V, s. 155.

⁸¹ chociaż.

⁸² o wolności religijnej.

S 44⁸³

⁸³ AS IV/V, s. 156.

⁸⁴ Bogu.

⁸⁵ dobrowolnie.

⁸⁶ dobrowolny.

⁸⁷ chrześcijańską.

⁸⁸ z własnej woli.

⁸⁹ w sposób wolny i wolny.

S 45⁹⁰⁹⁰ AS IV/V, ss. 156-157.⁹¹ *w duchu i prawdzie;
wezwanie takie wiąże ich
w sumieniu.***S 46⁹²**⁹² AS IV/V, s. 158.⁹³ *wiary.*⁹⁴ *dobrowolnie/z własnej
woli.*⁹⁵ *Relatio de modis**a patribus propositis*, AS IV/

VI, ss. 718-723. W tekście

oznaczamy mniejszą czcionką

to, co relator dodał ustnie

w trakcie odczytywania

tekstu.

S 47⁹⁸⁹⁶ Razem z 6 SC i 6 RS.⁹⁷ W trakcie 164.

Kongregacji Generalnej

Soboru.

⁹⁸ AS IV/VI, s. 718.*Punkt 11 (dawniej 10)*

[...] 1) Na str. 12 w w. 34 wstawiono słowa: *in spiritu et veritate* [...] *unde ipsi in conscientia vinciuntur*⁹¹ – aby zgodnie z życzeniem Ojców wyraźniej odróżnić obowiązek moralny od przymusu zewnętrznego. Bóg powołuje ludzi do służenia Mu w duchu i prawdzie. W konsekwencji ludzie są zobowiązani do udzielenia powołaniu Boskiemu pozytywnej odpowiedzi – z tym, że odpowiedzi wolnej, a nie wymuszonej [...].

Punkt 14

4) Na str. 17 w w. 15 po wyrazie *fidem*⁹³ czytamy *sponte*⁹⁴ – aby nie było pomyłki między wolnością psychologiczną i wolnością moralną; człowiek przez obowiązek moralny zobligowany jest przyjąć wiarę, lecz jedynie dobrowolnie lub w sposób autonomiczny, czyli w oparciu o wolność psychologiczną.

W odniesieniu do TEXTUS DENUO RECOGNITUS (6 SC)

Bp Emiel de Smedt

Relacja z poprawek przedłożonych przez Ojców [6 RO]⁹⁵*doręczona Ojcom w dniu 18 listopada 1965⁹⁶, a odczytana nazajutrz⁹⁷*

Czcigodni Ojcowie!

Deklaracja o wolności religijnej porusza wiele problemów, nierzadko poważnych, które dotyczą nie tylko dziejów Kościoła, ale także jego obecnego życia. Nasz dokument jednak niesie ze sobą wielką nadzieję. Może bowiem w znacznym stopniu wpłynąć na to, aby między społecznością [*societas*] ludzką a Kościołem Chrystusowym zaistniały relacje lepiej uporządkowane, większa skłonność do zgody, otwarta i owocna współpraca. Nie jest więc dziwne, że wszyscy z powodu waszej troski pasterskiej bardzo wnikliwie rozważaliście każdą część tej Deklaracji i w wielu miejscach zapragnęliście poprawek.

Po przyjęciu tekstu – potwierdzonym przez wasze głosowanie – nasza komisja rozpatrzyła przedłożone propozycje zmian z głębokim namysłem i z prawdziwą miłością. Pokazują to przede wszystkim głosy oddane podczas głosowania i wprowadzone zmiany:

a) Niektórzy Ojcowie¹⁰⁰ twierdzą, że Deklaracja nie pokazuje dostatecznie, w jaki sposób nasza doktryna nie sprzeciwia się dokumentom kościelnym [z okresu] do Papieża Leona XIII. Jak już wspomnieliśmy w ostatniej relacji, kwestia ta powinna zostać ukazana w pełnym świetle podczas przyszłych studiów teologicznych i historycznych¹⁰¹.

Co do istoty [*substantia*] problemu, należy powiedzieć rzecz następującą: o ile doktryna papieska aż do Leona XIII kładła raczej nacisk na moralne obowiązki władzy publicznej względem prawdziwej religii, o tyle ostatni Papież – zachowując tę doktrynę – dopełniają ją poprzez naświetlenie innego obowiązku władzy publicznej, mianowicie obowiązku przestrzegania w sprawach religijnych wymagań godności ludzkiej jako koniecznego składnika dobra wspólnego.

schematem i nauczaniem Papieży od czasu Grzegorza XVI został po raz kolejny podniesiony w petycji 53 Ojców (wśród nich liderzy Coetus Internationalis Patrum, lecz prawdopodobnie bez abp. M. Lefebvre’a) z 11.11.1965, a więc niemal dosłownie w przeddzień zaprezentowania nowej wersji. Tekst zawierał trzy argumenty: 1) *dyskryminowane jest Magisterium Papieży w encyklikach, a więc i całe zwyczajne Magisterium Kościoła, i jeszcze bardziej Magisterium biskupów*; 2) Schemat jest przepojony nieświadomym koncylaryzmem, gdyż jeden Sobór pozwala sobie korygować doktrynę szeregu Papieży; 3) *Najlepsi wierni i kapłani umieszczają najtrwalszą podstawę swego bezpieczeństwa doktrynalnego i wewnętrznego pokoju – i słusznie – w Magisterium papieskim, także zwyczajnym. Jeśli raz spostrzegą, że ten fundament zostaje wyrócony, doznają najostrzejszego kryzysu, jak to nam już wiadomo, i zostaną wystawieni na niebezpieczeństwo podlegania każdemu powiewowi doktryny* (por. Valuet, II/II, przyp. 7068).

¹⁰¹ W tym kontekście warto przytoczyć ostrzeżenia – można rzec prorocze – które swojemu biskupowi kard.

Benjamin de Arriba y Castro przedstawił listownie barceloński adwokat Juan Casañas Balsells. Referując je w swoim liście przewodnim, przekazany bp. A. Dell’Acqua, kard. Arriba napisał m.in.: *Autor [listu] twierdzi również, że wśród katolików powstanie wielki zamęt oraz wielki podział, a nawet coś w rodzaju wojny domowej – chyba że jaśniej będzie widoczne, że nauka Kościoła w tej sprawie pozostaje niezmienna. Ponadto twierdzi, że w przyszłości będzie niemożliwe uniknięcie utraty przez katolików ich pełnego zaufania do zwykłego Magisterium Papieży, o ile nastąpi wspomniana zmiana. Z tej bowiem zmiany powstanie z konieczności pewien relatywizm doktrynalny oraz opinia, że dokumenty Kościoła mają jedynie wartość czasową, zmienną i umniejszaną przez upływ czasu* (cyt. Valuet, II/II, przyp. 7056).

S 48⁹⁹

⁹⁹ AS IV/VI, s. 719. Ten odcinek tekstu, autorstwa bp. Carla Colombo, został włączony do relacji osobistą decyzją Pawła VI z 15.11.1965. Por. Valuet, II/II, s. 1854.
¹⁰⁰ Niepokój o ciągłość nauki Kościoła na temat wolności w religii był wyrażany wielokrotnie w trakcie prac nad schematem. Zarzut sprzeczności między

Tekst dzisiaj wam zaprezentowany [przedłożony] dokładniej podsumowuje obowiązki władzy publicznej względem religii prawdziwej (zob. nn. 1 i 3); widać z tego, że ta część doktryny nie została pominięta.

Jednak właściwym przedmiotem naszej Deklaracji jest objaśnienie drugiej części doktryny ostatnich Papieży dotyczącej praw [iura] i obowiązków, które wynikają z rozważania godności osoby ludzkiej.

Aby ten podwójny aspekt był wyraźnie widoczny, w n. 1, na str. 5, w wersji 29 dodaliśmy słowa: *traditionalem (doctrinam catholicam)*¹⁰², a na s. 6 w wierszu 3: *recentiorum (Summorum Pontificum)*¹⁰³.

¹⁰² tradycyjna (doktryna katolicka).

¹⁰³ ostatnich Papieży.

S 49¹⁰⁴

¹⁰⁴ AS IV/VI, s. 719.

b) Ojcowie przyznają dzisiaj, że w obecnej sytuacji, w jakiej znajduje się społeczeństwo, konieczna jest Deklaracja Kościoła katolickiego dotycząca problemów, które technicznie określa się teraz nazwą: *O wolności religijnej*.

S 50¹⁰⁵

¹⁰⁵ Tamże.

c) Jednogłośnie przyjmuje się objaśnienie doktryny dokonane przez Papieża Piusa XII: dobro wspólne wymaga [który mówi, że dobro wspólne wymaga], aby w dzisiejszym społeczeństwie [*societas*] wolność religijna była wszędzie uznawana i prawnie ustanowiona.

S 51¹⁰⁶

¹⁰⁶ AS IV/VI, ss. 719-720.

1. Jednak nie ma już zgodności co do dalszego objaśnienia doktryny, które znajduje się w ostatnich dokumentach papieskich Jana XXIII i Pawła VI oraz jest przedstawione i określone w naszym schemacie. Nasz dokument potwierdza, że wolność religijna jest prawdziwym prawem [*ius*] osoby opartym na jej godności ludzkiej i wymagającym uznania w społeczeństwie cywilnym jako prawo cywilne [*ius civile*].

Są Ojcowie, którzy chcieliby usunąć z całego tekstu potwierdzenie prawa osoby do wolności religijnej, gdyż uważają, że należy ustalić jedynie pozytywne prawo cywilne w regulacji obecnego społeczeństwa. Ogromnie żałujemy, że nie mogliśmy owym Ojcom zadośćuczynić w kwestii wprowadzenia zgłoszonych poprawek. Niech zechcą oni zauważyć, co następuje:

[s. 720] a) Takie potwierdzenie wyłącznie pozytywnego prawa cywilnego zmieniałoby treść tekstu, który został już zaakceptowany przez ponad dwie trzecie Ojców, oraz nie zachowałoby znaczenia całego naszego dokumentu.

b) Owo uznanie prawa jedynie pozytywnego byłoby ogromnie niebezpieczne dla wolności samego Kościoła katolickiego i realizacji jego Boskiego zadania. Pozytywne prawo cywilne jest ustanawiane przez prawodawcę cywilnego. Jeśli powie się, że wolność Kościoła zależy od woli prawodawcy, coś stanie się w społeczeństwach cywilnych, w których prawodawca jest wrogi Kościołowi lub w których nie ma różnicy między religią (niechrześcijańską) i państwem [*status*]? Czyż w ten sposób wolność i święta niezależność Kościoła Chrystusowego nie zostanie faktycznie powierzona woli ramienia świeckiego? W Deklaracji soborowej należy mieć wzgląd na dobro całego Kościoła.

c) Jeśli tak twierdzimy, to nie należy z tego wnioskować, że obecny Sobór uznaje wolność religijną jedynie z powodu pożytku dla Kościoła Chrystusowego. W naszej Deklaracji wyraźnie potwierdza się, że immunitet od zewnętrznego przymusu wymagany jest przez samą prawdę rzeczy, to jest przez samą naturę człowieka. Jego podstawą jest bowiem godność osoby ludzkiej obdarowanej przez Boga na Jego podobieństwo wolnością decyzji [*liberum arbitrium*] i odpowiedzialnością osobistą.

2. Pewni Ojcowie zaproponowali zmiany w drugiej części schematu, a niektórzy z nich proszą również, aby wyeliminować wykład skrypturystyczny. Nie mogliśmy [możemy] urzeczywistnić tej prośby, gdyż tekst w swej treści [*substantialiter*] już został zaaprobowany. Ponadto chociaż Pismo Święte nie mówi wprost o doktrynie co do wolności religijnej, która przedstawiona jest w naszym schemacie, to zasady, z których w przeciągu wieków ta doktryna się wyłoniła, wynikają z samego Objawienia. Nikt nie zaprzeczy, że Objawienie chrześcijańskie dostarczyło zasadzie wolności religijnej dalszej podstawy [*fundamentum remotum*] i zaczynu. Wykład skrypturystyczny ma [poza tym] także duże znaczenie dla dialogu na ten temat z braćmi odłączonymi [naszymi chrześcijanami niekatolikami], dla których, tak jak i dla nas, Pismo Święte jest źródłem wiary chrześcijańskiej.

S 52¹⁰⁷

¹⁰⁷ AS IV/VI, s. 720.

Z tych powodów mogliśmy przyjąć tylko niektóre pozytywne propozycje zmian, które w pewnych miejscach czynią tekst dokładniejszym.

S 53¹⁰⁸

¹⁰⁸ AS IV/VI, ss. 720-721.

¹⁰⁹ Wszyscy ludzie zaś obowiązani są szukać prawdy, zwłaszcza w sprawach dotyczących Boga i Jego Kościoła, a poznawszy ją, przyjmując i zachowywać.

¹¹⁰ [...] pozostawia ona nienaruszoną tradycyjną naukę katolicką o moralnym obowiązku ludzi i społeczeństw wobec prawdziwej religii i jedynego Kościoła Chrystusowego.

S 54¹¹¹

¹¹¹ AS IV/VI, s. 721.

¹¹² [aby] urobił sobie roztropnie słuszny i prawdziwy sąd sumienia.

Inni Ojcowie w swoich propozycjach zmian chcą zapobiec niebezpieczeństwom, które mogą powstać z niedokładnej interpretacji doktryny zawartej w tym dokumencie. Można je podzielić na następujące kategorie:

1. Niektórzy Ojcowie obawiają się, że przez fragment o obowiązkach względem religii prawdziwej (str. 5, w. 14 do str. 6, w. 4) schemat staje się mniej zrozumiały lub dopuszczalny dla chrześcijan niekatolików lub dla niechrześcijan. W sprawie zaś tak wielkiej wagi dla pasterskiego obowiązku Kościoła Sobór Watykański [s. 721] winien jasno i szczerze pokazać, w jaki sposób wierni chrześcijanie powinni wypełniać obowiązki moralne wobec prawdziwej religii, kiedy uznaje się wolność religijną. Z tej przyczyny wspomniany fragment pozostał nienaruszony; zaś jego zgodność z zamierzonym celem staje się większa poprzez przyjęcie pewnych propozycji zmian, wśród których dwie są wielkiej wagi, mianowicie:

a) na str. 5 w w. 21-23 niech zostanie dopisane: *Homines vero cuncti tenentur veritatem praesertim in iis quae Deum Eiusque Ecclesiam respiciunt, quaerere eamque cognitam amplecti ac servare*¹⁰⁹;

b) od str. 5, w. 29 do str. 6, w. 2 czytamy: [...] *integram relinquit traditionalem doctrinam catholicam de morali hominum ac societatum officio erga veram religionem et unicam Christi Ecclesiam*¹¹⁰ [w druku brakuje dwóch wyrazów, a więc: *de morali hominum ac societatum* należy połączyć z *de morali hominum ac societatum officio erga veram religionem ac unicam Christi Ecclesiam*].

2. Niektórzy Ojcowie obawiają się, aby pewne wyrażenia nie były rozumiane tak, jakby uznawano prawo do szerzenia fałszu lub przynajmniej indyferentyzm religijny. Chociaż wzięto to już odpowiednio pod uwagę w *textus recognitus*, Komisja proponuje pewne zmiany, np. na str. 6, ww. 38-39: *recta et vera conscientiae iudicia prudenter efformet*¹¹²; na str. 8, ww. 4-5: *Talis modus agendi ut ab usus iuris proprii et laesio iuris aliorum con-*

*siderari debet*¹¹³; na str. 8, w. 7: *iuxta suam propriam religiosam persuasionem*¹¹⁴.

Dość liczni Ojcowie proponują modyfikację, aby nie wydawało się, że tekst potwierdza, że władze publiczne mogą pobłażać laicyzmowi oraz iż nie powinny troszczyć się o dobro publiczne, którego częścią jest praktykowanie religii przez obywateli.

Proponujemy wam więc z tej przyczyny przyjęcie następujących zmian, które rzeczywiście są niezwykle istotne dla dokładnego zrozumienia doktryny:

a) na str. 7, ww. 22-25: *Potestas igitur civilis, cuius finis proprius est bonum commune temporale curae, religiosam quidem civium vitam agnoscere eique favere debet, sed limites suos excedere dicenda est si actus religiosos dirigere vel impedire praesumat*¹¹⁶;

b) na str. 8, ww. 25-32 znajduje się definicja dobra wspólnego z *Mater et magistra* i *Pacem in terris*: *Cum societatis commune bonum, quod est summa earum vitae socialis condicionum, quibus homines suam ipsorum perfectionem possunt plenius atque expeditius consequi, maxime in humanae personae servatis iuribus et officiis consistat, cura iuris ad libertatem religiosam tum ad cives, tum ad coetus sociales, tum ad potestates civiles, tum ad Ecclesias aliasque communitates religiosas spectat, modo unicuique proprio, pro eorum erga bonum [23] commune officio*¹¹⁷;

c) na str. 9, w. 4: [...] *quae ipsa ad commune societatis bonum pertinet* [...] ¹¹⁸;

d) na str. 9, ww. 30-31: *Haec omnia partem boni communis fundamentalem constituunt et sub ratione ordinis publici veniunt*¹¹⁹.

Czcigodni Ojcowie, przez to objaśnienie dotyczące dobra wspólnego wiele kwestii w tekście staje się jaśniejszych i niektóre zaproponowane zmiany naprawdę przestają być potrzebne. Pozwólcie, że podam jeden przykład. W n. 12 dotknięto zagadnienia sposobów działania sprzecznych z duchem

i obowiązków osoby ludzkiej, troska o respektowanie prawa do wolności religijnej należy do obywateli, do grup społecznych, do władz cywilnych, do Kościoła i innych wspólnot religijnych, do każdego z tych czynników we właściwy mu sposób, w zależności od ich obowiązków wobec dobra wspólnego.

¹¹⁸ należąca przecież do wspólnego dobra społeczności.

¹¹⁹ Wszystko to stanowi podstawowy element dobra wspólnego i wchodzi w skład pojęcia porządku publicznego.

S 55¹¹⁵

¹¹³ Taki sposób postępowania należy uznać za nadużycie własnego prawa i naruszenie prawa innych.

¹¹⁴ według własnych swych poglądów religijnych.

¹¹⁵ AS IV/VI, s. 721.

¹¹⁶ A zatem władza cywilna, której właściwym celem jest troszczenie się o wspólne dobro doczesne, powinna uznawać życie religijne obywateli i sprzyjać mu, ale jeśli pozwala sobie kierować aktami religijnymi albo przeszkadzać im, to należy stwierdzić, iż przekracza wyznaczone dla niej granice.

¹¹⁷ Ponieważ wspólne dobro społeczeństwa, będące ogółem takich warunków życia społecznego, w których ludzie mogą pełniej i łatwiej osiągnąć własną doskonałość, polega głównie na przestrzeganiu praw

ewangelicznym, które niekiedy występowały w dziejach Ludu Bożego. Obecnie niektórzy Ojcowie pragną dodać, że w osądzie tych uchyleń trzeba zdawać sobie sprawę z faktu, że także i w samym społeczeństwie ludzkim sposoby pojmowania oraz życia były odmienne w różnych wiekach. Jest to prawdziwe stwierdzenie, lecz zostało już w sposób równoznaczny wyrażone w naszej wypowiedzi mówiącej o tym, że normą troski o religię jest dobro wspólne. Dobro wspólne, jak wszyscy wiedzą, jest czymś relacyjnym, związanym z ewolucją kulturową narodów i podlegającym osądowi według tego postępu.

S 56¹²⁰

¹²⁰ AS IV/VI, s. 722.

¹²¹ Przez cały okres procedowania dokumentu o wolności religijnej

był to jeden z najbardziej kontrowersyjnych punktów – do którego nieustannie zgłaszano zastrzeżenia, rozmaicie motywowane. W 6 RO chodzi zapewne przede wszystkim o wątpliwości zgłaszane przez biskupów polskich. W dniu 4.11.1965 ks. Andrzej Deskur przekazał bp. Angelo Dell’Acqua – w imieniu kard. Wyszyńskiego, z przeznaczeniem dla Papieża – suplikę Episkopatu Polski z podwójną prośbą: o poprawkę uniemożliwiającą rządowi totalitarnym posługiwanie się wyrażeniem *porządek publiczny* dla dławienia praktyk religijnych oraz o skorzystanie z pomocy biskupów z krajów zniewolonych przy redagowaniu tego fragmentu tekstu. Dwa dni później Paweł VI przekazał petycję polską abp. Pericle Feliciemu, zaś ten w dniu następnym przesłał ją bp. Johannesowi Willebrandsowi. Ostatecznie skutkiem interwencji biskupów polskich było to, że kard. Wyszyńskiemu przesłano 11.11. projekt dokumentu po poprawkach, zaś nazajutrz z inicjatywy Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan odbyło się zamknięte spotkanie z udziałem m.in. abp. Wojtyły, w trakcie którego umówiono 4 poprawki, wprowadzając je do tekstu dosłownie w ostatnim momencie przed drukiem projektu. Poprawki sprowadzały się zasadniczo do tego, że *porządek publiczny* określano każdorazowo jako *sprawiedliwy*.

¹²² Stały postulat Ojców *konserwatywnych*. W ostatniej fazie procedowania Deklaracji wrócił w nocie, którą 1 listopada 1965 o. Charles Boyer SJ przekazał kard. Luigiemu Tragliti w imieniu ok. 200 biskupów. W nocie zapewniano, że ta grupa Ojców będzie mogła udzielić swego *placet* schematowi, o ile wyrażenie *vero ordine publico servato* zostanie zastąpione słowami Jana XXIII: *moralis ordine communis omnium utilitate servatis* – ponieważ władza publiczna powinna chronić całe dobro wspólne, a nie tylko jego część. (Ponadto postulowano zmianę we fragmencie minimalizującym możliwość wpływu władzy cywilnej na aktywność religijną – aby było jasne, że zgodnie z nauczaniem Kościoła, władza cywilna powinna ułatwiać obywatelom zabieganie o ich cel wieczny.) Nota o. Boyera została przekazana Papieżowi, ale brak informacji o braniu jej potem pod uwagę. W przeddzień przedstawienia *textus denuo recognitus* Coetus Internationalis Patrum rozesłał do 800 Ojców list, w którym uznając, że projekt został znacząco ulepszony, oceniano, że będzie on akceptowalny po zastąpieniu *porządku publicznego* przez *dobro wspólne* jako kryterium ograniczające wolność religijną, z podaniem odpowiedniej definicji z *Pacem in terris*. Propozycji nie wzięto pod uwagę.

działności, zwłaszcza wobec tych czcigodnych Ojców, którzy znajdują się w niebezpieczeństwie, i starała się unikać ryzykownych słów. Niech zostaną rozważone rzeczy następujące:

a) Dobro wspólne w całym jego rozmiarze przyjmuje się jako normę, kiedy chodzi o staranie, czyli promocję prawa do wolności w sprawach religijnych. Gdy zaś chodzi o ograniczenie, to przyjmuje się je w jego części podstawowej.

b) Ta część podstawowa dobra wspólnego w obecnym prawie cywilnym i w wielu państwowych Konstytucjach nazywana jest dzisiaj „ładem publicznym” [*ordo publicus*]. Aby nasz dokument mógł być zrozumiany przez świat nowoczesny, powinien używać terminów technicznych, które są obecnie przyjęte w społeczeństwie. Czemu miałyby służyć nazywanie tego, o czym mowa, „dobrem wspólnym”, skoro określenia tego nie używa się w tym sensie w dzisiejszym prawie cywilnym? Mogłoby powstać przez to wielkie nieporozumienie.

c) Nasz Sobór może się mocno przyczynić do wyjaśnienia tej delikatnej kwestii, jeśli [mianowicie] wskazałby odpowiednio, co powinno być treścią owego pojęcia „ład publiczny”, aby można je było prawowicie [*legitime*] przyjąć jako normę ograniczającą wolność religijną. Nasz dokument realizuje i czyni to (str. 9, ww. 25-31), mówiąc, że porządek publiczny naruszany jest na trzy sposoby: albo poprzez wyrządzanie szkody prawom innych i ich pokojowemu współistnieniu, albo przez szkodzenie pokojowi publicznemu, lub przez działanie na szkodę moralności publicznej.

Obecnie zaś nasza Komisja dokonała następujących poprawek, realizując postulaty Ojców co do poprawy tekstu:

a) Przy rozwiązywaniu tej kwestii zachowano istotę [*substantia*] już zaaprobowanego tekstu.

b) W wykładzie zasady ograniczającej zachowano treść o porządku publicznym, lecz odrzucono w tym miejscu wyrażenie „ład publiczny”. W ten sposób w tekście nie ma żadnego zdania, którego władze publiczne mogłyby „dosłownie” nadużyć.

c) Po tym wykładzie dodajemy: *Haec omnia partem boni communis fundamentalem constituunt et sub ratione ordinis publici veniunt*¹²⁴.

S 57¹²³

¹²³ AS IV/VI, s. 722.

¹²⁴ Wszystko to stanowi podstawowy element dobra wspólnego i wchodzi w skład pojęcia porządku publicznego.

Jeśli chodzi o inne zmiany, które zostały wprowadzone do tekstu, są one dla czytającego widoczne. Lecz należy dodać, że choć wiele innych propozycji nie zostało zaakceptowanych pod kątem wyrazów, to pomogły ze względu na nadanie treści sensu, tak że cały tekst jest bardziej harmonijny i jasny oraz wychodzi naprzeciw licznym trudnościom.

Czcigodni Ojcowie, po zrealizowaniu powyższego nasz Sekretariat ma nadzieję, że w największej zgodzie będzie mogła zostać przez was przyjęta nasza Deklaracja o wolności religijnej, która w świecie współczesnym może się niezwykle przyczynić do rozwoju prawdziwej wolności i do dobra Kościoła Jezusa Chrystusa. Oby nasza zgoda, za wspomżeniem Bożym, zdołała to osiągnąć.

[SUC]

¹²⁵ *Expensio Modorum*, AS

IV/VI, ss. 725-772.

¹²⁶ Razem z 6 SC i 6 RO.

Omówienie propozycji zmian [6 RS]¹²⁵

*dostarczone Ojcom 18 listopada 1965*¹²⁶

Część I: Ogólne propozycje zmian w odniesieniu do całego schematu

2 – Tekst powinien zgadzać się z postulatami Kardynałów: Ruffiniego, Siriego, Florita, Ottavianiego (17 września 1965): *Należy wyłożyć szczególne prawo [ius particulare] Kościoła do rozpowszechniania prawdy, którą on sam posiada [...]; prawda i fałsz nie mogą mieć tego samego prawa do rozpowszechniania. Tenże Ojciec stwierdza: Należy wzmocnić zobowiązanie wszystkich ludzi do szukania prawdy [...], nie ma wolności przeciw prawdzie obiektywnej [...], należy uznać pełną władzę [plena potestas] kościelnego Magisterium i rządzenia oraz jego prawo [facultas] nakładania kar duchowych swoim poddanym.*

R. – Wszystko to, o ile odnosi się do przedmiotu Deklaracji, zostało należycie w tekście przedstawione (por. n. 1, 10, 13 i 14). Ponadto należy zauważyć, że zaaprobowany tekst potwierdza prawo, którego przedmiotem jest immunitet od przymusu, a nie treść jakiejś religii. Immunitet tego rodzaju jest wymagany na podstawie samej godności osoby. Nigdzie się nie stwierdza i nie wolno stwierdzić (co jest oczywiste), że istnieje prawo do rozpowszech-

S 58¹²⁷

¹²⁷ AS IV/VI, s. 725.

niania błędu. Jeśli zaś [pewne] osoby propagują błąd, nie jest to wypełnianie prawa, lecz jego nadużycie. Temu nadużyciu można i należy przeszkodzić, jeśli ład publiczny doznaje poważnego uszczerbku, tak jak to wiele razy stwierdzono w tekście, a w n. 7 objaśniono. Jeśli będzie się miało przed oczami te podstawowe elementy, wiele zaproponowanych zmian okaże się nie do przyjęcia. Jeśli zaś zaprzeczenie dotyczyłoby właśnie tak rozumianego prawa, wówczas propozycja modyfikacji byłaby sprzeczna z istotną treścią tekstu zaaprobowanego przez Ojców, a zatem nie mogłaby zostać przyjęta.

4 – Nauka Deklaracji jest o tyle prawdziwa, o ile inne religie – poza katolicką – sprowadzi się do religii naturalnej (2 Ojców).

R. – Por. odp. 2 na ogólne propozycje zmian [→ S 58].

S 59¹²⁸

¹²⁸ AS IV/VI, s. 725.

Do punktu 2

5 – Na str. 4 w w. zonn niech zostanie określone pojęcie wolności religijnej w sposób pozytywny, mianowicie według tego, że ludzie powinni mieć prawo [*facultatem*] do ukierunkowania swego życia ku Bogu.

R. – Zaaprobowany tekst nie dotyczy wolności w tym sensie, tylko bezpośrednio odnosi się do immunitetu od przymusu. Por. odp. 2 na ogólne propozycje zmian [→ S 58].

S 60¹²⁹

¹²⁹ AS IV/VI, s. 725.

9 – Na str. 4 w w. 24-25 niech zostanie usunięte *sive coetuum socialium*¹³¹, gdyż nikt nie może uniknąć „presji” społecznej.

R. – Odrzucić należy także przymus pochodzący od grup społecznych. Poza tym przymus nie jest tym samym co „presja” społeczna.

S 61¹³⁰

¹³⁰ AS IV/VI, s. 733.

¹³¹ czyli grup społecznych.

12 – Na str. 4 w w. 27-29, wszędzie tam, gdzie jest mowa o sumieniu, niech zostanie jasno stwierdzone, że chodzi o prawdziwe lub autentyczne sumienie (1 Ojciec)¹³².

W w. 28-29 zamiast *iuxta suam conscientiam*¹³³ niech zostanie wprowadzone *iuxta praescripta conscientiae suae*¹³⁴ (2 Ojców).

R. – Pierwsza propozycja nie zostaje przyjęta, gdyż stoi w sprzeczności z zaakceptowanym tekstem (por. str. 5, ww. 19-26);

S 62

¹³² AS IV/VI, s. 733.

¹³³ zgodnie ze swym sumieniem.

¹³⁴ zgodnie z poleceniami swego sumienia.

¹³⁵ AS IV/VI, s. 734.

S 63¹³⁶

¹³⁶ AS IV/VI, s. 734.

¹³⁷ AS IV/VI, s. 736.

¹³⁸ korzystanie zaś

z tego prawa nie może
napotykać przeszkód, jeśli
tylko zachowywany jest
sprawiedliwy ład publiczny.

S 64¹³⁷

S 65¹³⁹

¹³⁹ AS IV/VI, s. 737.

¹⁴⁰ poprawne.

¹⁴¹ prawdziwe.

S 66¹⁴²

¹⁴² słuszny i prawdziwy

[sąd] sumienia.

¹⁴³ AS IV/VI, s. 738.

¹⁴⁴ albo sądzą, że znaleźli.

¹⁴⁵ AS IV/VI, s. 738.

¹⁴⁶ [skoro] zaś prawda
została poznana.

S 67¹⁴⁵

¹⁴⁷ przy poznanym jako

prawda.

¹⁴⁸ prawda.

druga nie wydaje się konieczna; sumienie w tekście oznacza także odpowiedzialność¹³⁵.

13 – Jeśli chodzi o ww. 27-29 na str. 4, to dwaj Ojcowie sądzą, że nie ma spójności między tym tekstem i tekstem ze str. 5 w w. 22-24, ponieważ w pierwszym miejscu chodzi o sumienie jako normę, a w drugim o tych, którzy nie spełniają swego moralnego obowiązku.

R. – Występuje tutaj spójność; albowiem istnieją różne aspekty tego samego sumienia. Ponadto w drugim tekście chodzi o to, co zewnętrzne, ponieważ nie wolno sądzić o tym, co jest wewnątrz.

31 – [jedynie odpowiedź, druga część]: [...] Ponieważ zaś nadużycie nie znosi prawa, jak to słusznie zauważa pewien Ojciec, ostatnie wiersze brzmią następująco: *eiusque exercitium impediri nequit dummodo iustus ordo publicus servetur*¹³⁸.

Do punktu 3

6 – [druga część pierwszego postulatu]: [...] i w w. 3 zamiast *recta*¹⁴⁰ niech zostanie wprowadzone *vera*¹⁴¹ (i Ojciec) [...].

R. – W w. 3 przyjmuje się słowa: *recta et vera conscientiae* [...] ¹⁴², albowiem chodzi o kształtowanie sumienia.

11 – Jeśli chodzi o ww. 9-10 na str. 6, to jeden Ojciec twierdzi, że wyrażenie *vel invenisse putant*¹⁴⁴ stoi w sprzeczności z poprzednim, i wnioskuje o dodatek mówiący o niegodziwości szkodenia [*perturbandi*] wierze katolickiej. Inny Ojciec chce, aby słowa te usunąć.

R. – Zakwestionowane słowa są niezbędne do zaznaczenia kondycji osobowej. Dodatek nie zostaje przyjęty, ponieważ zostało to odpowiednio zaznaczone w tekście – w n. 4.

14 – Na str. 6 w w. 11 zamiast *veritati autem cognitae*¹⁴⁶ niech zostanie napisane *cognito autem tamquam veritate*¹⁴⁷.

R. – *Veritas*¹⁴⁸ przyjęta została w tekście stosownie do argumentu, że poznanie uznane jest przez poznającego za prawdziwe.

26 – Na str. 6 w w. 26 zamiast *mere humana*¹⁵⁰ niech będzie *mere iuridica*¹⁵¹ lub *praesertim iuridica*¹⁵².

R. – Rozmyślnie przyjmuje się słowa *mere humana*, aby nie przesądzać kwestii dyskutowanej dotyczącej władzy Kościoła w zarządzaniu aktów wewnętrznych.

27 – Na str. 6 w w. 27 po *autem*¹⁵⁴ niech zostanie dodane *corporalis et*¹⁵⁵ (4 Ojców).

R. – Dodatek nie wydaje się konieczny. Tekst nie stwierdza, że przejaw zewnętrzny wywodzi się jedynie z natury społecznej.

36 – Na str. 7 w w. 3-10 niech wszystko zostanie wykreślone. Pówód: z wypowiedzi zdaje się wynikać, że państwo [*status*] nie może przeszkadzać aktom religijnym burzącym prawdziwy ład publiczny bądź rozeznawać, jaka jest prawdziwa religia (8 Ojców).

R. – O granicach wolności religijnej była już wyżej mowa, a także porusza się ten temat poniżej, lecz w sposób szerszy w n. 7. Uznaniem religii przez społeczeństwo cywilne zajęto się szerzej w n. 6, na str. 9, w w. 20-25. Ponadto konieczny jest paragraf odnoszący się do ochrony wolności Kościoła katolickiego.

[...]

Do punktu 4

9 – Na str. 7 w w. 31 zamiast *Numen*¹⁵⁷ niech będzie *Deum*¹⁵⁸ (1 Ojciec) [i] niech wykreślone zostanie *supremum*¹⁵⁹ (1 Ojciec)¹⁶⁰.

R. – Niech pozostawione zostanie *Numen*, gdyż wyrażenie to przyjęto celowo, aby przedstawić różne pojęcia związane z Bogiem. Niech zostanie także *supremum*, ponieważ kult religijny ostatecznie skierowany jest do Boga¹⁶¹.

Trzeba pamiętać, że tekst schematu nie uznaje prawa do publicznego nauczania fałszu, lecz potwierdza prawo do immunitetu od przymuszania.

15 – Na str. 8 w w. 5-14 niech usunięty zostanie cały paragraf.

R. – Paragraf ten, znajdujący się w zaaprobowanym tekście, ma wielką wagę pastoralną, bowiem dotyczy bezpośrednio wykluczenia prozelityzmu.

S 68¹⁴⁹

¹⁴⁹ AS IV/VI, s. 739.

¹⁵⁰ *czysto ludzka/jedynie ludzka.*

¹⁵¹ *jedynie prawna.*

S 69¹⁵³

¹⁵² *głównie prawna.*

¹⁵³ AS IV/VI, s. 739.

¹⁵⁴ *zaś.*

S 70¹⁵⁶

¹⁵⁵ *cielesna i.*

¹⁵⁶ AS IV/VI, s. 741.

S 71a

¹⁵⁷ *Bóstwo.*

¹⁵⁸ *Boga.*

¹⁵⁹ *najwyższe.*

¹⁶⁰ AS IV/VI, s. 743.

¹⁶¹ AS IV/VI, s. 744.

S 71b¹⁶²

¹⁶² *Tamże.*

S 72¹⁶³

¹⁶³ *Tamże.*

S 73¹⁶⁴ okazywaniu.¹⁶⁵ tutaj: wnoszeniu.¹⁶⁶ tej, którą miałyby.¹⁶⁷ AS IV/VI, s. 745.¹⁶⁸ AS IV/VI, s. 746.**S 74**¹⁶⁹¹⁶⁹ Tamże.¹⁷⁰ własnym zmysłem

religijnym.

¹⁷¹ własnym sumieniem.**S 75**¹⁷²¹⁷² AS IV/VI, s. 746.**S 76**¹⁷³¹⁷³ AS IV/VI, s. 746.¹⁷⁴ swego.¹⁷⁵ ich dzieci nie będących
jeszcze dorosłymi.**S 77**¹⁷⁶¹⁷⁶ AS IV/VI, s. 750.¹⁷⁷ [aby] było

respektowane.

24 – Na str. 8 w w. 17 zamiast *ostendere*¹⁶⁴ niech wprowadzone zostanie *contribuere*¹⁶⁵ (2 Ojców). Po *ostendere* niech dodane zostanie *illam quam habeant*¹⁶⁶ (1 Ojciec)¹⁶⁷.

R. – Jeśli chodzi o pierwszą propozycję, to bezpieczniej jest przyjąć wyraz *ostendere*, który należy do obszaru idei. Co zaś się tyczy drugiej, to nikt nie może wykazać, że nie ma¹⁶⁸.

26 – Na str. 8 w w. 21 zamiast *suo ipsorum sensu religioso*¹⁷⁰ niech będzie *sua ipsorum conscientia*¹⁷¹.

R. – Zmysł religijny nie jest ukazany jako podstawa, jak sądzi proponujący. Ponadto bezpieczniej jest nie mówić tutaj o sumieniu.

27 – Niech ww. 19-24 ze str. 8 zostaną wykreślone, gdyż zakładają prozelityzm akatolików wśród katolików.

R. – Tekst nie osądza konkretnych warunków. Ogólne zasady dotyczące prozelityzmu są wyrażone wyżej, w w. 8nn; por. także tekst dodany po w. 14. Por. odp. na poprawki wyżej pod n. 18.

Do punktu 5

[51] [...] 2 – Na str. 8 w w. 28 zamiast *suam*¹⁷⁴ niech zostanie wstawione *liberorum eorum nondum adultorum*¹⁷⁵.

R. – W tekście rozmyślnie abstrahuje się od tego skomplikowanego problemu.

Do punktu 6

19 – Na str. 9 w w. 20-25 niech zwróci się uwagę przede wszystkim na konkordaty lub ugody, które obecnie obowiązują (22 Ojców). Jeden z tychże Ojców po wyrazie *observetur*¹⁷⁷ (w. 25) chce dodać *quin Romani Pontificis iura stabiliendi conventiones cum Statibus vel publicis auctoritatibus laedantur*¹⁷⁸.

R. – Tekst nie jest przeciwny konkordatowi, a nawet wyraźnie mówi o szczególnym uznaniu cywilnym.

¹⁷⁸ aby jednak nie były naruszane prawa Papieża do ustanawiania konwencji z państwami lub władzami publicznymi.

24 – Na str. 9 w w. 20-21 niech zostanie wykreślone *attentis populorum circumstantiis historicis*¹⁸⁰ (1 Ojciec). Niech pominięte zostanie jedynie *historicis*¹⁸¹ (3 Ojców). Zamiast *historicis* niech zostanie wprowadzone *peculiaribus*¹⁸² lub coś zbliżonego (1 Ojciec).

R. – Zostało zaakceptowane w ten sposób, że wyraz *historicis* zamieniony zostaje na *peculiaribus*.

[56] [...] 32 – Na str. 9 w w. 25 po wyrazie *observetur*¹⁸⁴ niech dodana zostanie treść: *Hac autem sua iuridica humana immunitate homo uti debet modo honesto, i.e. exigentiis legis moralis obiectivae conformi et servatis normis iuridicis quas postulant necessitates ordinis publici*¹⁸⁵.

[57]: R. – O tym wyraźnie powiedziano w miejscu, w którym porusza się kwestię granic wolności religijnej, w n. 7.

38 – Na str. 9 w w. 30-31 po *occulte*¹⁸⁷ niech będzie *iniuste*¹⁸⁸, a po *inter eos*¹⁸⁹ – *illegitima*¹⁹⁰ lub *iniusta*¹⁹¹.

R. – Dodatki nie są konieczne: nie czynią tekstu bardziej zwartym, już samo słowo *discriminatio*¹⁹² posiada pejoratywny wydźwięk.

44 – Na str. 9 w w. 33 po wyrazie *media*¹⁹⁴ niech dodane zostanie *conscientiam coercitiva*.

R. – Czasownik *imponere*¹⁹⁵ w danym kontekście właściwie oddaje taki przymus [...].

S 78¹⁷⁹

¹⁷⁹ AS IV/VI, s. 751.

¹⁸⁰ zważywszy na

historyczne sytuacje narodów.

¹⁸¹ historyczne.

¹⁸² szczególnie.

S 79¹⁸³

¹⁸³ AS IV/VI, s. 752.

¹⁸⁴ [aby] było respektowane.

¹⁸⁵ Por. S 27: Tęgo zaś

swojego prawnego,

ludzkiego immunitetu

człowiek powinien używać

S 80¹⁸⁶

w sposób uczciwy, to jest

zgodny z wymaganiami

obiektywnego prawa

moralnego i z zachowaniem

S 81¹⁹³

norm prawnych, których

domagają się konieczności

ładu publicznego.

¹⁸⁶ AS IV/VI, s. 752.

¹⁸⁷ [w sposób] ukryty.

¹⁸⁸ [w sposób] niesprawiedliwy.

¹⁸⁹ wśród nich [tzw. obywateli].

¹⁹⁰ nieuprawniona.

¹⁹¹ niesprawiedliwa.

¹⁹² dyskryminacja.

¹⁹³ AS IV/VI, s. 753.

¹⁹⁴ środkami.

¹⁹⁵ narzucić.

S 82¹⁹⁶¹⁹⁶ AS IV/VI, s. 753.¹⁹⁷ prawo.**S 83**¹⁹⁸¹⁹⁸ AS IV/VI, s. 755.¹⁹⁹ ani nie przezniesprawiedliwe sprzyjanie
jednej tylko ze stron.**S 84**²⁰¹²⁰⁰ niesprawiedliwie.²⁰¹ AS IV/VI, s. 755 & AS

IV/VI, s. 756.

²⁰² co jest ładem

publicznym.

²⁰³ ładu publicznego.²⁰⁴ dobra publicznego.²⁰⁵ sprawiedliwość.**Do punktu 7**49 – Na str. 10 w w. 7 niech zostanie pominięty wyraz *ius*¹⁹⁷.R. – [Wyraz] *ius* powinien być utrzymany, ponieważ należy do istotnej treści tekstu. Chodzi, jak widać, o prawo negatywne, to znaczy o immunitet.14 – Na str. 10 w w. 24 niech zostaną pominięte słowa *aut uni pari inique favendo*¹⁹⁹.R. – Wyraz *inique*²⁰⁰ wyklucza niesprawiedliwość, zatem kiedy władza cywilna sprzyja jednej stronie zgodnie ze sprawiedliwością rozdzielczą, nie działa niesłusznie. Ponadto o słowa te wyraźnie proszono.15 – Str. 10, ww. 19-37: wielu Ojców porusza trudność związaną z pojęciem ładu publicznego. Jeden Ojciec uważa to wyrażenie za niebezpieczne i niewystarczające, jeśli chodzi o istotę tego paragrafu. Jeden Ojciec postuluje, aby zastąpić je pojęciem dobra wspólnego. Jeden Ojciec prosi, aby przynajmniej w w. 30 pominąć *quod est ordo publicus*²⁰². Dwaj Ojcowie proponują, aby *ordinis publici*²⁰³ (w. 27) zastąpiono *boni publici*²⁰⁴. Dwaj Ojcowie chcą, aby dodano wyraz *iustitia*²⁰⁵, żeby wiadomo było, że wymagania sprawiedliwości wymiennej powinny być ujęte wspólnie z wymaganiami ładu publicznego (w. 26). Jeden Ojciec prosi, aby określono naturę i wymagania dobra wspólnego, żeby wyraźniejsza była zasada moralna, którą cały n. 7 powinien naświetlić.

Czterech Ojców proponuje nowy tekst, pomijając pojęcie ładu publicznego, gdyż w praktyce mógłby dostarczać nieprzyjaciółom wszelkiej religii pretekstu do największej niesprawiedliwości. Zawiera on definicję, czyli opis dobra wspólnego, a równocześnie zastosowanie do tej części dobra wspólnego, która w zaakceptowanym tekście nazwana jest ładem publicznym. Zatem zamiast tekstu ze str. 10 w w. 25-37 niech zostanie napisane:

[...] *sed secundum normas iuridicas quasi postulant exigentiae boni communis. Inter alias res, hoc bonum commune, [sic; zbędny przecinek] requirit efficacem iurium tutela pro omnibus civibus eorumque pacificam compositionem, sufficientem curam istius honestae pacis publicae, quae est ordinate conviventia in vera iustitia, et debitam custodiam publicae moralitatis. Ceterum numquam*

obliviscendum est exercitium libertatis religiosae limitari non lice re nisi in quantum graviter et manifeste contradicit fini societatis, seu ipsi bono communi. Quod bonum commune definiri non potest [s. 756], [61] nisi in relatione ad personam humanam : complectitur summam earum vitae socialis condicionum, quibus homines suam ipsonum perfectionem possent plenius atque perfectius consequi. [() Odsyłacz do Jana XXIII]. Inde sequitur exercitium libertatis religiosae in societate a coercitiva interventione potestatis civilis immune esse, nisi in quantum hoc exercitium graviter et manifeste noceret dignitati personae humanae aut legi morali*²⁰⁶.

R. O dobru wspólnym w całym jego rozmiarze mowa jest w zmienionym tekście n. 6, gdy chodzi o promocję dobra społeczeństwa. Tam dobro wspólne rozumie się dosłownie według opisu autorstwa Papieża Jana XXIII w encyklice *Mater et Magistra* i *Pacem in terris* (por. n. 6, w. 1nn).

Wszędzie, gdzie pojawia się wyrażenie „dobro wspólne”, powinno się je rozumieć w znaczeniu przyjętym przez Papieża Jana XXIII.

Co do sformułowania *ordo publicus*²⁰⁷, należy zauważyć rzeczy następujące:

[62] a) *Ordo publicus* jest wyrażeniem dość rozpowszechnionym w konstytucjach państw i w dokumentach międzynarodowych. Jest to zaś zwrot techniczny w dzisiejszym prawie publicznym.

b) Z tego względu w żaden sposób nie należy go lekceważyć, tylko przeciwnie, powinno się je opisywać z odpowiednią precyzją i to głównie w relacji z pojęciem dobra wspólnego, jak wyraźnie widać w omawianej Deklaracji (zgodnie z Papieżem Janem XXIII).

c) Rzecz jasna, rządy mogą nadużywać pojęcia ładu publicznego i oddzielać je od właściwego sensu. Lecz w żaden sposób nie jest to nowe zjawisko. To samo bowiem 30 lat temu uczynił pewien rząd totalitarny z pojęciem dobra wspólnego. Z tego wniosek, że każdy termin podlega niebezpieczeństwu zniekształcenia i dla

wspólne można zdefiniować jedynie w relacji do osoby ludzkiej: obejmuje całokształt takich warunków życia społecznego, w jakich ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć swą własną doskonałość [() Odsyłacz do Jana XXIII]. Wynika stąd, że praktyka wolności religijnej w społeczeństwie jest immunizowana od przymuszającej interwencji władzy, chyba że ta praktyka ciężko i wyraźnie szkodziłaby godności osoby ludzkiej lub prawu moralnemu.*

²⁰⁷ ład publiczny.

²⁰⁶ [...] lecz zgodnie z normami prawnymi, które wynikają z wymagań dobra wspólnego. Wśród innych rzeczy to dobro wspólne wymaga skutecznej ochrony praw dla wszystkich obywateli i ich pokojowego obcowania, wystarczającej troski o ten właśnie ład publiczny, którym jest uporządkowane współistnienie w prawdziwej sprawiedliwości, oraz należytego strzeżenia moralności publicznej. Poza tym nigdy nie należy zapominać, że praktyka wolności religijnej może być ograniczana jedynie, o ile ciężko i wyraźnie sprzeciwia się celowi społeczeństwa, czyli samemu dobru wspólnemu. To zaś dobro

tego pojawia się konieczność sformułowania konkretnej definicji lub precyzyjnego opisu terminów. Niczego innego nie zrobiliśmy w tekście Deklaracji.

Po rozważeniu powyższego przyjmuje się propozycje zmian co do ich istoty, co widać w następującym tekście:

Praeterea cum societas civilis ius habet sese protegendum contra abusum, qui haberi possint sub praetextu libertatis religiosae, praecipue ad potentatem Civilem pertinet huiusmodi protectionem praestare; quod tamen fieri debet non modo arbitrario aut uni parti inique fazendo, sed secundum normas iuridicas [...] ordini morali obiectivo conformes [...], quae postulantur ab efficaci iurium tutela pro omnibus civibus eorumque pacifica compositione, et a sufficienti cura istius honestae [sic] pacis publicae, quae est ordynata conviventia in vera iustitia et a debita custodia, [sic] publicae moralitatis. Haec omnia partem boni communis fundamentalem constituunt et sub ratione ordinis publici veniunt. Ceterum servanda est integrae libertatis consuetudo in societate, secundum quam libertas debet quam maxime homini agnoscere, nec restringenda est nisi quando et prout necessarium²⁰⁸.

S 85²⁰⁹**Do punktu 10 [66]**

Wolność aktu wiary nie dotyczy zasadniczej kwestii i wprowadza zamieszanie; albowiem implikuje immunitet od przymusu wewnętrznego, podczas gdy wolność religijna oznacza immunitet od przymusu zewnętrznego, i to głównie ze strony władzy cywilnej (3 Ojców).

²⁰⁸ Poza tym ponieważ społeczeństwu cywilnemu przysługuje prawo do bronięcia się przeciwko nadużyciom, jakie mogłyby się pojawiać pod pretekstem korzystania z wolności religijnej, troska o taką obronę jest szczególnym obowiązkiem władzy cywilnej; musi się to jednak dokonywać nie w sposób arbitralny ani nie przez niesprawiedliwe sprzyjanie jednej tylko ze stron, ale wedle norm prawnych, dostosowanych do obiektywnego porządku moralnego; przestrzeganie tych norm jest niezbędne dla skutecznego zabezpieczania praw wszystkich obywateli i ich harmonijnego współżycia, dla właściwej troski o godziwy pokój publiczny, polegający na uporządkowanym współżyciu w atmosferze prawdziwej sprawiedliwości, oraz dla należytego strzeżenia moralności publicznej. Wszystko to stanowi podstawowy element dobra wspólnego i wchodzi w skład pojęcia porządku publicznego. Poza tym trzeba strzec obyczaju zachowywania integralnej wolności w społeczeństwie, według którego to obyczaju należy przyznać człowiekowi jak najwięcej wolności, a ograniczać ją tylko wtedy i tylko w takim stopniu, jak jest to konieczne.

²⁰⁹ AS IV/VI, s. 760.

R. – W n. 10 wolność religijna traktowana jest jako warunek zewnętrzny wolności aktu wiary harmonizujący z naturą wiary, jak zostało przedstawione w w. 24nn. Ponadto akt wiary nie jest wyłącznie stosunkiem do Boga.

²¹⁰ AS IV/VI, s. 761.

3 – Na str. 12 w w. 22-26 zamiast *et homo rationabile liberumque [...] fidei obsequium. Indoli [...] religiosa, quodvis genus coercionis ex parte hominum excludatur*²¹¹ niech zostanie wprowadzone: [...] *et ipse homo rationabilem liberamque [...] fidei oboedientiam. Indoli [...] religiosa, unusquisque quavis iniusta coactione immunis, suae conscientiae dictamen sequatur*²¹².

R. – Nie ma konieczności modyfikacji słów w powyższym zdaniu. Drugie zaproponowane zdanie może spowodować pewną niejednoznaczność, albowiem w n. 10 chodzi o przystęp do wiary, a nie wprost o jej praktykowanie. Ponadto przymus względem dorosłych w społeczeństwie i państwie w sprawach religijnych, w sensie wyrażonym w pierwszej części tej Deklaracji, jest niesprawiedliwy sam z siebie. Kościelne kary, stanowiące sankcję wobec przestępstwa, pochodzą z władzy przymusu [*coercitiva potestate*] Kościoła w odniesieniu do jego członków, lecz nie są przymusem [*coactio*]. Granice wolności religijnej omówiono w n. 7.

7 – Niech w w. 28-31 na str. 12 słowa *fovendum, quo [...] confitendam*²¹⁴ zostaną zastąpione: *fovendum in quo homines expedite possint invitari ad fidem christianam, illam sponte amplecti et in tota vitae ratione actuose confiteri*²¹⁵ (2 Ojców).

R. – Propozycja zmiany została przyjęta. Albowiem ten stan rzeczy nie jest czymś, przez co, lecz w czym ludzie mogą nie tylko zostać zaproszeni do wiary, ale także ją przyjąć i wyznawać. Jednak niech zostanie napisane [...] *amplecti atque eam in [...]*.

Do punktu 11 [68]

Poprawki ogólne

1) Ponieważ nauka tekstu Pisma wyłożona w tym punkcie została objaśniona w sposób niepełny, jednostronny, niekiedy nawet

S 86²¹⁰

²¹¹ [jeśli człowiek] okazuje

Bogu rozumne i wolne posłuszeństwo wiary. Z [...] istotą wiary jest jak najpełniej zgodne, aby w sprawach religijnych wykluczony był jakiegokolwiek rodzaj przymusu ze strony ludzi.

²¹² [jeśli człowiek] okazuje

Bogu rozumne i wolne posłuszeństwo wiary. Z [...] istotą wiary jest [...] zgodne, aby każdy, immunizowany od jakiegokolwiek niesprawiedliwego przymusu, podążał za nakazem swego sumienia.

S 87²¹³

²¹³ AS IV/VI, s. 762.

²¹⁴ pomyślnego, przez który [...] wyznawania.

²¹⁵ pomyślnego układu stosunków, w którym ludzie mogą być bez przeszkód zachęceni do przyjęcia wiary chrześcijańskiej, dobrowolnie

S 88

ją przyjmować i całym swoim życiem czynnie ją wyznawać.

infantylny, dlatego albo powinien być on na nowo poprawiony, albo zupełnie pominięty (177 Ojców).

2) Trzech Ojców dodaje do tej oceny opinię, że autorzy schematu powinni nie tyle przytaczać na rzecz wolności religijnej teksty Pisma Świętego, ile raczej wytłumaczyć, w jaki sposób ich nauka może być powiązana z niemal całym Starym Testamentem i z niezliczonymi tekstami Nowego Testamentu. Ten sam pogląd za pomocą różnych wypowiedzi wyraża 17 innych Ojców.

3) Punkt ten przedstawia postacie Chrystusa i Apostołów w sposób wyjątkowo fałszywy, gdyż tekst mówi jedynie o ich łagodności.

4) Owe teksty Pisma Świętego nie mówią o prawie cywilnym do wolności religijnej (3 Ojców).

5) Tekst zawiera nowe i niezwykle istotne cytaty z Pisma Świętego, które zostały jednak wprowadzane oraz wyłożone w taki sposób, że przez ich kolejne długie przedstawianie tracą na sile i wydają się, jakby były korygowane.

6) Jeden Ojciec wskazuje 5 cytatów nieodnoszących się do rzeczy: [...]

R. – 1) Ponieważ tekst zaakceptowany przez wymaganą większość Ojców Soborowych nie może zostać pominięty. Został zatwierdzony zgodnie z konkretnymi propozycjami zmian podanymi przez Ojców.

2) Zacerpnięty ze Starego Testamentu argument przeciw tekstowi nie ma znaczenia; zechciejmy przeczytać na przykład Kazanie Chrystusa na Górze (Mt 5-7), a dowiemy się, jak prawo zemsty, nienawiść wobec nieprzyjaciół i tym podobne zostają przewyżczone przez prawo miłości, złotą regułę: *Wszystko cokolwiek chcielibyście, aby wam czynili ludzie, i wy im czyńcie* (Mt 7, 12)²¹⁶.

Przykłady i słowa przytaczane przeciw tekstowi, a zacerpnięte z Nowego Testamentu (a także wiele ze Starego Testamentu), odnoszą się albo do wewnętrznego życia religijnego wspólnoty Izraela, w której żyli Jezus i Apostołowie, albo do życia wewnątrzkościelnego pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej. W Deklaracji nie chodzi wszakże o to życie.

3) Wyrzuty Chrystusa względem niewierności słuchających są dostatecznie przedstawione na str. 13 w w. 7-15.

²¹⁶ AS IV/VI, s. 762.

4) Deklaracja mówi *radices habet*²¹⁷, a objaśnienie tego znajduje się w n. 9 od str. 11, w. 33 do str. 12, w. 6. Zauważmy, że Pisma Świętego nie należy czytać jak kodeksu prawnego.

5) Na ten temat mogą być różne zdania²¹⁸.

Do punktu 13

2 – Na str. 15 w w. 18 zamiast *bono ipsius*²²⁰ niech będzie *bonum commune*²²¹.

R. – Nie zostanie to przyjęte, ponieważ wolność religijna nie opiera się na dobru wspólnym.

16 – Na str. 16 w w. 10 po *homines*²²³ niech zostanie dodane *intra debitos limites*²²⁴.

R. – Nie zostanie to zaakceptowane, ponieważ dodatek ten nie jest konieczny. Zresztą przedstawione przez proponującego powody pochodzą z fałszywego założenia, że w schemacie stwierdzono, że błąd ma to samo prawo co prawda.

17 – Na str. 16 w w. 11 zamiast *conscientiam*²²⁶ niech będzie *praescripta conscientiae*²²⁷.

R. – Należy zachować *conscientiam*, ponieważ jest to termin szerszy niż *praescripta conscientiae*, który wskazuje na własne przekonanie.

21 – Na str. 16 w w. 14 po *ius*²²⁹ niech zostanie dodane *civile*²³⁰ (225 Ojców).

R. – To nie może zostać przyjęte, ponieważ stałoby w sprzeczności z Deklaracją, która stwierdza prawo naturalne, a nie tylko cywilne.

Do punktu 14

8 – Na str. 16 w w. 35 po *moralis*²³² niech dodane zostanie *sive supernaturalis sive naturalis*²³³.

R. – Zaproponowane stwierdzenie, samo w sobie prawdziwe, nie przystaje do kontekstu.

9 – Na str. 16 w w. 37 po *confirmet*²³⁵ niech zostanie dodane: *Insuper non solum ius, sed etiam officium habet Ecclesia iis qui*

²¹⁷ ma korzenie.

²¹⁸ AS IV/VI, s. 763.

²¹⁹ AS IV/VI, s. 767.

²²⁰ dobru samej.

S 89²¹⁹

²²¹ dobro wspólne.

²²² AS IV/VI, s. 768.

²²³ ludziom.

S 90²²²

²²⁴ w należnych granicach.

²²⁵ AS IV/VI, s. 769.

²²⁶ [według] sumienia.

²²⁷ [według] nakazów

sumienia.

S 91²²⁵

²²⁸ AS IV/VI, s. 769.

²²⁹ prawo.

²³⁰ cywilne.

²³¹ AS IV/VI, s. 770.

S 92²²⁸

²³² [zasady porządku]

moralnego.

²³³ czy to

nadprzyrodzonego, czy to naturalnego.

S 93²³¹

²³⁴ AS IV/VI, s. 770.

²³⁵ aby potwierdzał.

S 94²³⁴

²³⁶ Ponadto Kościół ma nie tylko prawo, ale i obowiązek tym, którzy mu w sposób wolny są poddani, narzucać swą naukę i dyscyplinę siłą autorytetu i z sankcjami. Ten przymus nie sprzeciwia się w najmniejszym stopniu autentycznej wolności, a raczej jej sprzyja, tak

S 95²³⁷

bowiem postępował Chrystus, gdy często tym, którzy powinni byli uznać prawdę, wyrzucał, że nie uwierzyli: Kto zaś nie uwierzy, będzie potępiony (Mk 16, 16).

S 96²³⁹

²³⁷ AS IV/VI, s. 771.

²³⁸ prawa osoby ludzkiej.

²³⁹ AS IV/VI, s. 772.

²⁴⁰ życia ludzkiego.

S 97²⁴³

²⁴¹ całego zrzeczenia

ludzkiego.

S 98²⁴⁴

²⁴² w obecnej sytuacji

rodziny ludzkiej.

²⁴³ AS IV/VI, s. 772.

²⁴⁴ Tamże.

*ei libere subiecti sunt doctrinam suam et disciplinam imponere vi auctoritatis et cum sanctionibus. Haec coactio genuinae libertati minime opponitur, potius favet; ita enim agebat Christus, dum saepe saepius reprehendebat quod non crederent, eos qui debebant veritatem agnoscere: Qui vero non crediderit condemnabitur (Mc. 16, 16)*²³⁶.

R. – Nie zostaje to zaakceptowane, gdyż tutaj nie chodzi o obowiązek, lecz o prawo Kościoła, ani o kwestię wolności w samym Kościele. Ponadto opisanego działania Kościoła nie należy nazywać przymusem.

15 – Na str. 17 w w. 13 sformułowanie *personae humanae iura*²³⁸ niech tak zostanie wyrażone, aby wyeliminowane zostały słowa o prawie do rozpowszechniania błędów między katolikami.

R. – Z całego tekstu schematu wyraźnie widać, o które prawa tu chodzi. Nigdzie nie potwierdza się prawa do rozpowszechniania błędów Por. odp. 2 na ogólne propozycje zmian [→ S 58].

Do punktu 15

7 – Na str. 17 w w. 35 zamiast *vitae humanae*²⁴⁰ niech zostanie wprowadzone *totius consortionis humanae*²⁴¹.

R. – Zostaje przyjęte w następującej formie: *potissimum familiae humanae condicione*²⁴², aby czytelniej wyrazić, że wolność religijną postulują także wymagania życia międzynarodowego.

9 – Niech tekst ze str. 18 w w. 4-8 tak zostanie zmieniony, aby nie było zgody na prozelityzm akatolików między katolikami.

R. – Tekst nie daje zgody na prozelityzm. Zresztą został on wyraźnie wykluczony w słowach na str. 8, w w. 8-14.

13 – Na str. 18 w w. 9-14 niech zostanie zmienione zakończenie, ponieważ tekst Rz 8, 21 nie należy do rzeczy i wywołuje zamieszanie.

R. – Tekst Rz 8, 21 został w tym miejscu właściwie umieszczony, gdyż wskazuje na cel, któremu powinna służyć wolność religijna.