

Wprowadzenie

Deklaracja o wolności religijnej to wśród tekstów Soboru Watykańskiego II dokument pod wieloma względami szczególny: jeden z najkrótszych – lecz mający największą liczbę kolejnych wersji poprzedzających ostateczną; dokument o niezbyt wysokiej randze – lecz zawierający nauczanie o wielkim znaczeniu; podkreślający na wstępie swój związek z Tradycją – lecz budzący liczne kontrowersje, właśnie ze względu na swą (rzekomą) niezgodność z wcześniejszym Magisterium; uznawany często za wizytówkę *Vaticanium II* – lecz przyjęty przy opozycji największej w historii głosowań tegoż Soboru.

Już same te fakty powinny sprawić, że katolicki czytelnik *Dignitatis humanae* przystępuje do lektury tego dokumentu z wyostrzoną uwagą, uprzedzony o trudności materii: to, co mimo swej krótkości wymagało tak wiele trudu, a wywołało tak dużo kontrowersji, zasługuje już choćby z tej racji na studium pogłębione, niezadowolające się ani pierwszym wrażeniem, ani publicystycznymi komentarzami, ani nawet pojedynczymi komentarzami prywatnych autorów.

Komisja soborowa

Środowiskiem¹, w którym zrodziła się idea przedstawienia Soborowi schematu „o wolności religijnej”, był Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan (SUC). Instytucję tę powołał w czerwcu 1960 Jan XXIII jako jedną z komisji przygotowawczych Soboru. Przez cały interesujący nas czas na czele SUC stał, jako przewodniczący, niemiecki kard. Augustin Bea SJ², natomiast funkcję sekretarza wykonywał Holender ks. Johannes Willebrands³.

¹ Zawarte w tym wstępie informacje historyczne zostały zaczerpnięte w pierwszym rzędzie ze skrupulatnie sporządzonego *kalendarium genezy* DH, znajdującego się w:

Valuet, II/II, ss. 1591-1867.

² Mający już 79 lat w chwili nominacji, pół roku po wyniesieniu do godności kardynalskiej; wcześniej zaufany współpracownik Piusa XII.

³ Ur. 1909, cztery lata później wyświęcony na biskupa, w przyszłości następca kard. Bei.

⁴ Po raz pierwszy – *komisja mieszana* wyznaczona przez Jana XXIII w czerwcu 1962 w składzie: kard. Pietro Ciriaci, kard. A. Ottaviani, kard. A. Bea (z sekretarzami: ks. Willebrandsem i o. Sebastianem Trompem SJ). Po raz drugi – w październiku 1964, gdy na życzenie Pawła VI Sekretariat Stanu próbował ukonstytuować *komisję mieszaną*, w skład której mieli wejść m.in.: kard. Michael Browne OP, abp Marcel Lefebvre, bp Carlo Colombo z Mediolanu i o. Aniceto Fernández OP, mistrz generalny dominikanów (ostatecznie, po ostrych protestach wpływowych Ojców, powstała ona w innym składzie i jedynie jako ciało konsultatywne). Po trzecie – gdy we wrześniu 1965 abp Pericle Felici wrócił do idei *komisji mieszanej* (do której kard.

Ottaviani zaproponował: kard. Browne’a, abp. Pietra Parente’a, bp. Colombo, bp. Léona Pelletiera i o. Anastasia Ballestrero OCD, generała karmelitów) oraz solidarnej odpowiedzialności SUC i komisji doktrynalnej; inicjatywa ta nie miała kontynuacji.

⁵ W wymaganiu tym nie należy koniecznie widzieć niczego więcej niż pewnej ostrożności i troski Papieża. Jest jednak faktem, że Paweł VI zdawał sobie sprawę z pewnych niedostatków w pracach SUC nad schematem (o czym może np. świadczyć jego notatka z 24 września 1964, gdy w trakcie debaty nad projektem stwierdził, że *schemat o wolności religijnej nie został dobrze przygotowany* – cyt. Valuet, II/II, s. 1679).

⁶ Ur. 1893, ordynariusz Fryburga.

Po rozpoczęciu Soboru SUC został podniesiony przez Papieża do rangi komisji soborowej. Oznaczało to możliwość przedkładania Soborowi własnych projektów. Jednym z trzech schematów inicjowanych przez SUC był schemat „o wolności religijnej”.

Przez cały okres procedowania Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan pozostawał jedynym ciałem dokonującym zmian redakcyjnych w projekcie. Co prawda, Papież Paweł VI i inne najwyższe autorytety Soboru kilkakrotnie wychodziły z inicjatywą rozszerzenia tych kompetencji na tak czy inaczej pomyślaną „komisję mieszaną” (z udziałem teologów z soborowej komisji doktrynalnej i Ojców o różnym nastawieniu)⁴, jednak te projekty nigdy nie zmieniły wyłączności SUC.

Projekty przedkładane Soborowi uzyskiwały wcześniej akceptację komisji doktrynalnej kierowanej przez kard. Alfreda Ottaviano. Zgodnie z wymaganiem postawionym przez Pawła VI, przed dostarczeniem Ojcom były najpierw przedstawiane Papieżowi⁵, który często korzystał z możliwości wymagania konkretnych poprawek. Dopiero po papieskiej akceptacji projekty drukowano i przekazywano Ojcom, zwykle razem z „relacjami” informującymi o treści i zmianach (zależnie od sytuacji: bądź pocztą, bądź kurierem do rzymskich rezydencji Ojców, bądź doręczając w auli soborowej).

Autorzy i redaktorzy

W ramach SUC działała osobna podkomisja zajmująca się zagadnieniem wolności religijnej (czyli Podkomisja IV). Została wyodrębniona już na pierwszym zebraniu Sekretariatu w Rzymie w listopadzie 1960. Na tym etapie przygotowawczym kierował nią Szwajcar bp François Charrière⁶, mając do pomocy: Belga

bp. Emiela-Jozefa de Smedta⁷, o. Gregory'ego Bauma OSA⁸, Belga o. Jérôme'a Hamera OP⁹ oraz Amerykanina o. Gustave'a A. Weigela SJ¹⁰.

Skład podkomisji zmieniał się w następnych latach. Niewątpliwie bardzo duże znaczenie miało włączenie do prac redakcyjnych Amerykanina o. Johna C. Murraya SJ¹¹ mianowanego ekspertem soborowym w kwietniu 1963.

Nie mając tu możliwości opisywania kolejnych zmian w strukturze i składzie podkomisji SUC zajmującej się schematem o wolności religijnej, ograniczymy się do informacji, że w etapie końcowym – gdy w listopadzie 1965 przygotowywano ostateczną wersję (6 SC, czyli *textus denuo recognitus*), nad jej redakcją pracowali już nie tylko znani nam: bp de Smedt i o. Murray, ale ponadto: Włoch ks. Pietro Pavan¹², Szwajcar ks. Johannes Feiner¹³, Holender ks. Frans Thijssen¹⁴, Amerykanin ks. Thomas F. Stransky CSP¹⁵ i Francuz o. Yves Congar OP¹⁶. W tym samym czasie członkami podkomisji SUC ds. schematu o wolności religijnej byli: ks. Willebrands, bp de Smedt, Hiszpan abp Pedro Cantero¹⁷, Amerykanin bp Ernest Primeau¹⁸ i Belg o. Omer Degrijse CICME¹⁹ (trzej ostatni dokooptowani już w lutym 1964).

W kontekście przypisania schematu do SUC nie będzie niczym zaskakującym, gdy stwierdzimy, że w zespole redagującym Deklarację dominowali specjaliści i aktywiści z pola ekumenizmu (na tym tle wyjątkiem był ks. Pavan, ekspert w dziedzinie nauki społecznej, oraz o. Murray). Być może warte zauważenia jest natomiast to, że w zespole tym niemal bez wyjątku przeważali przedstawiciele narodów „Europy wojen religijnych”, z dodatkiem Amerykanów, a prawie zupełnie nieobecni byli przedstawiciele

⁷ Ur. 1909, ordynariusz Brugii.

⁸ Ur. 1923, kanadyjski teolog i socjolog (emigrant z Niemiec), 1956 Th.D. we Fryburgu, ekumenista, kilka lat później związany z *Concilium*.

⁹ Ur. 1916, teolog z Fryburga i Saulchoir, w przyszłości sekretarz SUC, potem sekretarz Kongregacji Nauki Wiary.

¹⁰ Ur. 1906, eklezjolog i ekumenista, zm. 1964.

¹¹ Zaangażowany w prace już od lutego 1964.

Ur. 1904, wykładowca teologii w studium jezuickim w Woodstock i redaktor jezuickich „Theological Studies”.

¹² Ur. 1903, znawca nauki społecznej, współpracował przy redagowaniu encykliki Jana XXIII *Pacem in terris*.

¹³ Ur. 1909, ekumenista, wykładowca dogmatyki w seminarium w Chur.

¹⁴ Ur. 1904, ekumenista, kolega i współpracownik ks. Willebrandsa, współtwórca holenderskiej Katolickiej Konferencji ds. Ekumenizmu.

¹⁵ Pionier dialogu katolicko-judaistycznego.

¹⁶ Ur. 1904, ekumenista i eklezjolog, wykładowca Instytutu Katolickiego w Paryżu.

¹⁷ Ur. 1902, od 1964 abp Saragossy.

¹⁸ Ur. 1909, bp Manchesteru (USA).

¹⁹ Ur. 1913, od 1960 superior generalny Zgromadzenia Niepokalanego Serca Maryi.

²⁰ Oraz abp Cantero – bodaj jedyny hiszpański biskup pozytywnie nastawiony do schematu.

²¹ *La liberté religieuse. Note présenté par S. Exc. Mgr de Smedt, Évêque de Bruges.*

Tekst został opublikowany w: Valuet, II/II, ss. 1596-1606.

²² Stanowiły go trzy rozdziały: 1: *Tolerancja*; 2: *Współpraca katolików z tymi, którzy nie podzielają ich przekonania religijnego*; 3: *Kościół i państwo*.

²³ Pontificia Commissio Centralis Praeparatoria Concilii Vaticani II, *Quaestiones secretariatus ad christianorum unitatem fovendam. Schema Constitutionis de Libertate Religiosa, Em.mo ac Rev.mo Augustino Cardinali Bea, relatore*, Typis polyglottis vaticanis, 1962, s. 19.

²⁴ Pontificia Commissio Centralis Praeparatoria Concilii Vaticani II,

Quaestiones theologicae. Schema Constitutionis De Ecclesia, Pars secunda, caput IX: De relationibus inter Ecclesiam et Statum necnon de tolerantia religiosa, Em.mo ac Rev.mo domino Cardinali Alfredo Ottaviani relatore, Typis polyglottis vaticanis, 1962, s. 24.

²⁵ Naukę podaną przez *schemat Ottavianiego* można streścić następująco: 1) *Spółczesność cywilna nie może dążyć do swego celu z uszczerbkiem dla celu ostatecznego*. 2) *Państwo nie może być obojętne względem religii i powinno nie tylko dostarczać tego, co pomaga ludziom w osiągnięciu dóbr materialnych i doczesnych, ale także ułatwiać dostęp do dóbr duchowych i religijnych*. 3) *Władza cywilna, w osobie tych, którzy ją posiadają i działają jako reprezentanci społeczeństwa cywilnego, powinna oddawać kult Bogu zgodnie z formami kultu Kościoła katolickiego*. 4) *Z jednej strony władza może*

„narodów katolickich” z Europy i Ameryki Łacińskiej (na tym tle znów wyjątek stanowił ks. Pavan²⁰).

Sprecyzowanie zakresu dokumentu

U genezy schematu o wolności religijnej znajduje się tzw. *Dokument z Fryburga*²¹ przygotowany przez bp. de Smedta (z pomocą teologa personalisty Louisa Janssens z Louvain) i zaprezentowany na spotkaniu podkomisji we Fryburgu w grudniu 1960. W jego zakresie znalazły się szerokie tematy tolerancji (pozytywnej), obecności katolików w świecie pluralistycznym oraz relacji Kościoła i państwa²².

Na zebraniu SUC w kwietniu 1961 zdecydowano, że bp de Smedt przygotowuje „schemat konstytucji” o wolności religijnej do przedstawienia Soborowi. Tekst schematu był gotowy w sierpniu 1961, zaś w czerwcu 1962, po niewielkich zmianach, został przedstawiony Centralnej Komisji Przygotowawczej.

Był to słynny tzw. „schemat Bei”²³. Na posiedzeniu Centralnej Komisji Przygotowawczej w czerwcu 1962 został on skonfrontowany z tzw. „schematem Ottavianiego”²⁴, czyli przygotowaną przez komisję teologiczną częścią schematu *De Ecclesia* zatytułowaną *O relacjach Kościoła i państwa oraz o tolerancji religijnej*. Stwierdzono doktrynalną niezgodność obu projektów. Komisja uznała, że SUC powinien usunąć ze swego projektu kwestię relacji Kościoła i państwa (zastrzeżoną dla komisji teologicznej), zaś komisja teologiczna winna zrezygnować z opracowania kwestii tolerancji religijnej²⁵ (zastrzeżonej dla SUC). Zgodnie z decyzją Jana XXIII powołana specjalnie „komisja mieszana” Ottaviani/Bea miała dokonać syntezy obu projektów. Jednak komisja ta nigdy się nie zebrała.

Po rozpoczęciu prac Sobór odrzucił przedłożony mu w grudniu 1962 schemat *De Ecclesia*, a wraz z nim część o relacjach Kościoła i państwa (w której zagadnienie tolerancji zostało wcześniej sprowadzone do kilku zdań). W konsekwencji tego wydarzenia, umniejszającego prestiż komisji teologicznej kard. Ottavianiego, SUC na początku 1963 otrzymał od Komisji Koordynacyjnej Soboru wolną rękę w sprawie przygotowania schematu o wolności religijnej wraz z kwestiami relacji Kościoła i państwa.

SUC postanowił wówczas opracować nowy tekst o wolności religijnej, tym razem w ramach schematu o ekumenizmie²⁶. Od tego momentu liczymy kolejne oficjalne wersje schematu, które zostaną wymienione niżej.

Wersje przedstawiane Soborowi

I SC²⁷:

Pierwsza wersja oficjalnego schematu miała postać rozdziału 5 dekretu *De Oecumenismo*²⁸. Tekst I SC był gotowy w maju 1963, a został dostarczony Ojcom 19 listopada 1963²⁹, w trakcie 70. Kongregacji Generalnej, razem ze sprawozdaniem, w którym mieściła się także relacja z rozdziału 5 (→ I RO)³⁰. Ta wersja nie była przedmiotem ani debaty, ani głosowania. Zebrano natomiast pisemne uwagi Ojców.

ułatwić podążanie ku temu celowi (Valuet, I/I, ss. 91-92). Nawet w narodzie katolickim wykluczone jest przymuszanie do wiary; natomiast państwo może samo z siebie określać granice praktykowania błędnych kultów (aby ograniczać niebezpieczeństwo zarażania fałszywymi naukami wyznawców Kościoła). Schemat zalecał praktykowanie tolerancji religijnej w państwie katolickim – dla uniknięcia większego zła (zgorszenia lub utrudnienia nawrócenia) lub dla uzyskania większego dobra (np. pokojowe współżycie obywateli, większa wolność Kościoła).

²⁶ Pomysł *dolepiania* schematu o wolności religijnej do schematu o ekumenizmie miał charakter czysto taktyczny: brano pod uwagę, że Sobór już zdecydował, że zajmie się schematem o ekumenizmie (podczas gdy problem zaistnienia dokumentu o wolności religijnej nie został jeszcze rozstrzygnięty). Próbowano wprowadzić inny temat *boczną furtką*. Ostatecznie okazało się to niepotrzebne.

²⁷ Przyjmujemy sposób oznaczania kolejnych wersji zaproponowany przez o. Basile'a Valueta.

²⁸ Wydanie posoborowe w: AS II/V, ss. 433-437 (przypisy: ss. 437-441).

²⁹ Zatwierdzony przez komisję teologiczną Soboru w stosunku głosów 18 *za*/5 *przeciw* (przeciwni mieli być: kard. A. Ottaviani, kard. Michael Browne OP, kard. Florit, kard. Rufino Jiao Santos z Manili i abp Parente).

Por. Valuet, II/II, s. 1630.

³⁰ Zob. informację bibliograficzną. i tekst na ss. 221.

to robić, ponieważ Kościół jest rozpoznawalny dzięki znakom wiarygodności; z drugiej strony powinna – podobnie jak powinna w swych rządach – dostosowywać się do prawa naturalnego oraz brać pod uwagę stanowione prawa Boskie i kościelne. 5) Jednak może tak robić tylko wtedy, gdy kierowane przez nią społeczeństwo przyjęło i uznało Objawienie. 6) Władza cywilna powinna więc wykluczyć ze swego prawodawstwa, rządzenia i działania publicznego wszystko to, co według osądu Kościoła przeszkadzałoby osiągnięciu celu wiecznego; powinna nawet pozytywnie starać się

³¹ Wydanie posoborowe:
*Declaratio prior de
libertate religiosa*, AS III/II,
ss. 317-327.

³² Zob. informację
bibliograficzną i tekst
na ss. 225.

³³ Tekst: AS, III/II,
ss. 345-348.

³⁴ Wydanie posoborowe:
*Textus prior et Textus
emendatus*, AS III/VIII,
ss. 426-466.

³⁵ Po przejrzeniu przez
Pawła VI i uzyskaniu *nihil
obstat* komisji teologicznej
(głosowanie w komisji
9 listopada 1964: 12 za,
9 za *iuxta modum*, 6 prze-
ciw i 1 się wstrzymał).
Por. Valuet, II/II, s. 1723.

³⁶ Zob. informację
bibliograficzną i tekst
na ss. 227.

³⁷ Zob. informację
bibliograficzną i tekst
na ss. 230.

³⁸ Wydanie posoborowe:
*Textus emendatus et Textus
reemendatus*, AS IV/I,
ss. 146-167.

³⁹ Po otrzymaniu pisemnych propozycji zmian ze strony członków komisji teologicznej oraz po uzyskaniu aprobaty
Pawła VI.

⁴⁰ Zob. informację bibliograficzną i tekst na ss. 233.

⁴¹ Zob. informację bibliograficzną i tekst na ss. 240.

⁴² Zob. informację bibliograficzną i tekst na ss. 241.

2 SC:

Druga wersja została zaplanowana jako deklaracja umieszczona w dekreście o ekumenizmie na zasadzie aneksu po rozdziale 3, a przed deklaracją o Żydach i niechrześcijanach (stąd jej określenie jako *declaratio prior*)³¹. Tekst 2 SC został – za zgodą Pawła VI – rozesłany Ojcom 27 kwietnia 1964, a następnie zaprezentowany w auli soborowej 23 września 1964 w trakcie 86. Kongregacji Generalnej razem ze sprawozdaniem bp. de Smedta (→ 2 RO)³² i sprawozdaniem pisemnym SUC (2 RS)³³. Ta wersja jako pierwsza została poddana debacie Soboru (23-28 września 1964).

3 SC:

Trzecia „poprawiona” wersja (*textus emendatus*)³⁴, przygotowana przez duet Murray/Pavan, została rozesłana Ojcom 17 listopada 1964³⁵ w trakcie 124. Kongregacji Generalnej razem ze sprawozdaniem bp. de Smedta (→ 3 RO)³⁶ i sprawozdaniem pisemnym SUC (→ 3 RS)³⁷. Wersja ta nie była przedmiotem debat lub głosowania; natomiast SUC otrzymał uwagi pisemne Ojców.

4 SC:

Schemat w wersji czwartej „powtórnie poprawionej” (*textus reemendatus*)³⁸ został dostarczony Ojcom w czerwcu 1965³⁹ razem z obszerną relacją pisemną SUC (→ 4 RS)⁴⁰, zaś przedłożono go pod dyskusję w auli soborowej 15 września 1965 w trakcie 128. Kongregacji Generalnej razem ze sprawozdaniem bp. de Smedta (→ 4 RO)⁴¹. Wersja ta była przedmiotem debaty Soboru (15-21 września 1965), na zakończenie której odbyło się pierwsze głosowanie (dotyczące przyjęcia 4 SC jako podstawy dalszych prac), a bp de Smedt wygłosił sprawozdanie końcowe (→ 4 RF)⁴².

5 SC:

Piąta wersja „zatwierdzona” (*textus recognitus*)⁴³ została rozesłana Ojcom 22 października 1965⁴⁴ razem z dwiema relacjami: ustną bp. de Smedta (→ 5 RO)⁴⁵ i pisemną SUC (→ 5 RS)⁴⁶. Tekst ten był przedmiotem głosowań Ojców 26 i 27 października.

6 SC:

Szósta wersja „ponownie zatwierdzona” (*textus denuo recognitus*)⁴⁷ została rozesłana Ojcom 18 listopada 1965 razem z relacją bp. de Smedta (→ 6 RO)⁴⁸ i relacją SUC (→ 6 RS)⁴⁹ – a już nazajutrz zaprezentowano ją w auli w trakcie 164. Kongregacji Generalnej. Tego samego dnia odbyły się głosowania Ojców nad poszczególnymi fragmentami dokumentu oraz nad całością.

Ewolucja tekstu

Długotrwały charakter prac i duża ilość kolejnych projektów sugerują, że schemat podlegał licznym zmianom. Tak było w rzeczywistości.

Niektóre przełomowe decyzje zostały podjęte, jeszcze zanim zaczęto formułować projekty przeznaczone dla Soboru: np. o tym, że schemat będzie dotyczył nie tolerancji – i nie „wolności religijnej i tolerancji” – lecz jedynie wolności religijnej, zdecydowano w ramach SUC już na samym początku etapu przygotowawczego. Jednak również na etapie wymienionych wyżej wersji oficjalnych ewolucja tekstu sięgała niezwykle głęboko i bardzo mocno zmieniła doktrynę dokumentu.

I tak na etapie 2 SC zaczęto się wycofywać z opierania wolności religijnej na szczerości błędnego sumienia – co rozpoznano jako ślepą uliczkę. Wciąż jednak usiłowano zdefiniować wolność religijną zarówno negatywnie, jak i pozytywnie.

Dopiero w 3 SC wyraźnie wskazano na godność osoby ludzkiej jako podstawę prawa do wolności religijnej oraz wycofano się z próby pozytywnego zdefiniowania wolności religijnej. Tam problem zgodności z sumieniem przesunięto z pozycji argumentu do roli ilustracji obowiązku respektowania wolności człowieka.

W 4 SC zrezygnowano ze streszczenia dotychczasowej nauki Kościoła o wolności religijnej, a równocześnie stwierdzono możliwość pogodzenia wolności religijnej z państwem wyznaniowym.

⁴³ Wydanie posoborowe:

Schema declarationis de libertate religiosa (Textus recognitus),

AS IV/V, ss. 77-93

(przypisy: ss. 93-98).

⁴⁴ Po uzyskaniu zgody

Pawła VI.

⁴⁵ Zob. informację

bibliograficzną i tekst na ss. 241.

⁴⁶ Zob. informację

bibliograficzną i tekst na ss. 249.

⁴⁷ Wydanie posoborowe:

Schema declarationis de libertate religiosa

(*Textus denuo recognitus*),

AS IV/VI, ss. 703-712

(przypisy: ss. 713-718).

⁴⁸ Zob. informację

bibliograficzną i tekst na ss. 254.

⁴⁹ Zob. informację

bibliograficzną i tekst na ss. 262.

⁵⁰ W debacie pierwszej:

bp Michał Klepacz

(24.9.1964) i abp

Karol Wojtyła

(25.9.1964); w debacie

drugiej: kard. Stefan

Wyszyński (20.9.1965)

i abp Karol Wojtyła

(22.9.1965).

⁵¹ Por. AS, IV/I, ss. 387-390.

Treść tego wystąpienia

była najprawdopodobniej

niezrozumiała dla wielu

Ojców i dla ogółu

ekspertów – z powodu

użycia nieznanego im słowa

diamat.

⁵² Por. AS, III, II,

ss. 530-531.

⁵³ Por. AS, IV/II, ss. 11-13.

⁵⁴ Pewne wątki z tej

wypowiedzi pojawiły

się ponownie w suplice

Episkopatu Polski

z listopada 1965 i stały

się motywem dosłownie

ostatnich korekt w 6 SC

(zob. nasz przypis 121

do → S 56 w 6 RO).

⁵⁵ Por. AS, Appendix,

ss. 606-607.

Szereg ważnych poprawek został wprowadzony w 5 SC: zaznaczono wtedy w podtytule społeczny i cywilny charakter wolności religijnej; zredukowano dokument do dwóch części poprzedzonych wstępem przypominającym obowiązek moralny wobec prawdy i Kościoła; wskazano podstawę ontologiczną wolności religijnej w naturze osoby ludzkiej; problem państwa wyznaniowego ujęto w formę hipotetyczną; wyjaśniono pojęcie ładu publicznego; sporządzono nową redakcję fragmentu o wolności religijnej w świetle Objawienia.

Wreszcie w 6 SC, wśród wciąż licznych zmian, wprowadzono wzmiankę o współczesnych aspiracjach do ograniczania kompetencji państwa, a przede wszystkim dodano precyzujące określenia w DH 1 § 3: *tradycyjna [nauka katolicka], społeczeństw i ostatnich [Papieży]* oraz definicję dobra wspólnego i obowiązków państwa w n. 6.

Aspekt polski

Biskupi polscy zabierali głos w obu debatach nad schematem, w 1964 i 1965⁵⁰, a także zgłaszali uwagi pisemne.

W swojej wypowiedzi ustnej kard. Wyszyński zwracał uwagę m.in. na dwuznaczność pojęć używanych w schemacie – wynikającą stąd, że są one zupełnie inaczej rozumiane w tradycji cywilizacji chrześcijańskiej i w świecie materializmu dialektycznego⁵¹.

Obie wypowiedzi ustne abp. Wojtyły zawierały szereg zastrzeżeń. W wypowiedzi pierwszej, z września 1964⁵², upominał się o wyraźniejsze ukazanie więzi między wolnością i prawdą oraz o zaprezentowanie prawa do wolności religijnej jako prawa do prawdy. W wypowiedzi drugiej, z września 1965⁵³ – w imieniu wszystkich biskupów polskich – abp Wojtyła zdecydowanie podkreślił, że wolność religijna powinna być ograniczana nie przez kryteria pozytywistyczne, lecz przez prawo moralne; że należy mówić o odpowiedzialności, a nie jedynie o wolności; że za nadużycie wolności religijnej można uważać wyłącznie akt moralnie zły. Postulat zaakcentowania moralnego, a nie tylko politycznego czy pozytywistycznego regulowania prawa do wolności religijnej, miał w późniejszym czasie wpływ na modyfikacje schematu⁵⁴.

Na uwagę zasługuje ponadto reakcja pisemna sformułowana przez abp. Wojtyłę po debacie z września 1964⁵⁵. Jest ona dość

krytyczna względem schematu. Autor uważa, że podstawą wolności religijnej nie jest „sama godność ludzka”, lecz „rozumność natury ludzkiej”. Upomina się o to, aby nie robić wrażenia, że wspólnoty religii fałszywych mają te same prawa co religia prawdziwa. Podkreśla, że wolność religijna nie sprzeciwia się „godnemu pochwały uznaniu prawdziwej religii ze strony państwa”. Odnosząc się do zagadnienia sumienia, abp Wojtyła precyzuje, że wykluczona jest jedynie presja fizyczna, a nie wpływ w postaci perswazji przy pomocy argumentów prawdziwościowych. Obawia się, czy fragment o ograniczaniu wolności religijnej nie będzie dla rządów ateistycznych pretekstem do prześladowania Kościoła, gdyż „oni często głoszą, że wszelki przejaw religijny jest szkodliwy dla dobra wspólnego”.

Głosowania w auli soborowej

Do tego, aby schemat o wolności religijnej stał się dokumentem *Vaticanum II*, niezbędne było przyjęcie go w głosowaniu przez Ojców Soborowych (i promulgacja przez Papieża). Zanim jednak doszło do tej ostatecznej akceptacji, schemat kilkakrotnie był przedmiotem głosowań roboczych (przy czym w niektórych możliwe było głosowanie „za” warunkowo, *iuxta modum*: z podaniem wymaganej poprawki; w innych można było głosować jedynie na tak lub na nie, *placet* bądź *non placet*).

W dniu 21 września 1965, na zakończenie debaty nad 4 SC, odbyło się pierwsze głosowanie Ojców związane ze schematem o wolności religijnej: Ojcowie opowiedzieli się za uznaniem *textus reemendatus* za podstawę ostatecznej Deklaracji (pod warunkiem jej uzupełnienia w oparciu o naukę katolicką o prawdziwej religii i według poprawek Ojców)⁵⁶.

⁵⁶ Statystyka głosowania za: Valuet, II/II, s. 1802.

Liczba głosujących	<i>Placet</i>	<i>Non placet</i>	Głosy nieważne
2222	1997	224	1

Następnie w dniu 26 października 1965 odbyła się pierwsza seria głosowań nad tekstem schematu (5 SC)⁵⁷:

⁵⁷ Tabela wg: Valuet, II/II, s. 1845.

Przedmiot	Obecni	<i>Placet</i>	<i>Non placet</i>	<i>Iuxta modum</i>	Głosy nieważne
n. 1	2232	2031	193	-	8
nn. 2-3	2234	2000	228	-	6
nn. 4-5	2236	2026	206	-	4
nn. 6-8	2223	2034	186	-	3
nn. 9-10	2152	1539	65	534	14
nn. 11-12	2161	1715	68	373	5

⁵⁸ Tabela wg: Valuet, II/II,
s. 1846.

Nazajutrz, w dniu 27 października 1965, odbyła się druga seria głosowań, nadal nad 5 SC⁵⁸:

Przedmiot	Obecni	<i>Placet</i>	<i>Non placet</i>	<i>Iuxta modum</i>	Głosy nieważne
nn. 9-10	2238	2087	146	-	5
nn. 11-12	2238	1979	254	-	5
nn. 13-15	2239	2107	127	-	5
nn. 9-12	2236	1751	60	417	8
nn. 13-15	2202	1843	47	307	5

⁵⁹ Tabela wg: Valuet, II/II,
s. 1858.

W dniu 19 listopada 1965 odbyła się seria głosowań nad 6 SC, którą zakończyło głosowanie nad całym dokumentem⁵⁹:

Przedmiot	Liczba głosujących	<i>Placet</i>	<i>Non placet</i>	<i>Iuxta modum</i>	Głosy nieważne
nn. 1-5	2242	1989	246	3	4
nn. 6-8	2200	1957	237	2	4
nn. 9-12	2210	1989	217	2	2
nn. 13-15	2228	2033	190	1	4
Całość DH	2216	1954	249	7	6

⁶⁰ Tabela wg: Valuet, II/II,
s. 1863.

W dniu 7 grudnia 1965 w obecności Pawła VI (w przeddzień zakończenia Soboru) odbyło się głosowanie ostateczne przed promulgacją dokumentu⁶⁰:

Przedmiot	Liczba głosujących	<i>Placet</i>	<i>Non placet</i>	<i>Iuxta modum</i>	Głosy nieważne
Całość <i>DH</i>	2386	2308	70	-	8

Jest rzeczą oczywistą, że większość Ojców – nie tylko wystarczająca, lecz i bliska moralnej jednomyślności – akceptowała schemat na każdym etapie jego redagowania oraz na końcu. Jasne jest również, że oponenci byli bardzo daleko od możliwości regulaminowego zablokowania prac nad Deklaracją. Nie zmienia to faktu, że dokument był przygotowywany i został przyjęty przy niegasnącym oporze pewnej widocznej grupy Ojców.

Oponenci i ich racje

Wszystkie głosowania poprzedzające ostateczne przyjęcie *Dignitatis humanae* na sesji publicznej ujawniały to, że o k o ł o d w u s t u O j c ó w⁶¹ głosuje regularnie *non placet* (w przypadku gdy wykluczone było zgłaszanie poprawek). W przypadku gdy można było zgłaszać *modi* oraz w trakcie ostatecznego głosowania liczba ta sprowadzała się do ponad 50, a czasami do około 70 głosujących⁶².

Opozycja ta nie była milcząca. Wręcz przeciwnie, dawała o sobie wyraźnie znać w trakcie debat, a także poprzez liczne uwagi pisemne.

W debacie nad *textus prior* (2 SC) w dniach 23-29 września 1964 na 43 mówców 16 wystąpiło z generalną krytyką tekstu⁶³,

⁶¹ Był to najwyższy poziom głosów negatywnych oddanych w trakcie *Vaticanum II*. Dla porównania: w trakcie *Vaticanum I* przy głosowaniu nad konstytucją dogmatyczną *Pastor Aeternus* (zawierającą definicję dogmatu o nieomyślności Papieża)

na 601 głosujących oddano 451 głosów na *tak*, 88 głosów na *nie* (i 62 *placet iuxta modum*). Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, ss. 911-912.

⁶² Można przyjąć, że grupa owych ok. 70 Ojców stanowiła najściślejsze jądro konserwatywnego *Coetus Internationalis Patrum*.

⁶³ Jako zdecydowani oponenci *declaratio prior* przemawiali: kard. Ernesto Ruffini z Palermo, kard. Fernando Quiroga y Palacios z Santiago de Compostela, kard. Michael Browne OP (b. generał dominikanów), abp Pietro Parente z Kongregacji Św. Oficjum, bp John A. Abasolo y Lecue OCD z Vijayapuram (Indie), abp Enrico Nicodemo z Bari, bp José López Ortiz OSA z Tui (Hiszpania), bp Antônio de Castro Mayer z Campos (Brazylia), bp Giovanni Canestrì z Rzymu, abp Marcel Lefebvre, bp Ángel Temiño Sáiz z Orense (Hiszpania), bp Anastasio Granados García z Toledo, kard. Francesco Roberti (prefekt Trybunału Sygnatury Apostolskiej), bp Ubaldo E. Cibrián Fernández z Bida (Boliwia), abp Frederico Melendro Gutiérrez z Anking (Chiny), o Aniceto Fernández Alonso OP (generał dominikanów).

⁶⁴ Że jednak nie

wszystkich z tych bardziej
umiarkowanych krytyków
powinniśmy traktować
jako raczej zwolenników
schematu, świadczy
obecne tu nazwisko
kard. A. Ottavianiego.

⁶⁵ Jako zdecydowani

oponenci *textus*

reemendatus przemawiali:

kard. Ernesto Ruffini

z Palermo, kard. Giuseppe

Siri z Genui,

kard. Benjamin

De Arriba y Castro

z Tarragony, abp Enrico

Nicodemo z Bari,

abp Casimiro Morcillo-

-González z Madrytu,

abp Stanislaus Lokuang

z Tainan na Tajwanie,

bp Juan Bautista Velasco

z Xiamen w Chinach,

abp Gregorio Modrego

y Casás z Barcelony,

kard. Juan Carlos Aramburu

z Tucuman (w imieniu biskupów Argentyny), abp Luigi M. Carli z Gaety, abp Emilio Tagle Covarrubias z Valparaiso

(w imieniu 45 Ojców z Ameryki Łacińskiej), abp Thomas B. Cooray OMI z Colombo, kard. Ermenegildo Florit

z Florencji, kard. Alfredo Ottaviani z Kongregacji Św. Oficjum, bp Abilio del Campo y de la Bárcena z Calahorra

y La Calzada w Hiszpanii, abp Custódio Alvim Pereira z Lourenço Marques w Mozambiku, bp Primo Gasbarri

z Velletri we Włoszech, abp Segundo Garcia de Sierra y Méndez z Burgos, kard. Michael Browne OP, abp

Marcel Lefebvre, bp Antonio Añoveros Ataún z Kadyksu i Ceuty, bp Thomas W. Muldoon z Fesseë w Australii,

kard. Enrico Dante z Kongregacji Obrzędów.

⁶⁶ Tak samo uderzające jest to, że trzon zdecydowanych zwolenników schematu stanowili przede wszystkim

Amerykanie, a w drugiej kolejności Europejczycy z obszaru *reńskiego*.

⁶⁷ Grupa studyjna działająca w trakcie Soboru obejmowała Ojców o nastawieniu tzw. konserwatywnym.

podczas gdy kilku innych zgłaszało równocześnie poparcie i zastrzeżenia⁶⁴.

W debacie nad *textus reemendatus* (4 SC) w dniach 15-17 i 20-21 września 1965 na 64 mówców 23 wystąpiło jako zasadniczo przeciwni tekstowi⁶⁵ (zaś 27 zaproponowało znaczące zmiany).

Już krótki rzut oka na nazwiska oponentów pozwala stwierdzić, że nie byli to po prostu „konserwatyści z Kurii Rzymskiej”, lecz szereg pasterzy z często bardzo znaczących ośrodków życia katolickiego na różnych kontynentach. Oczywiście uderzające jest to, że są to niemal wyłącznie hierarchowie pochodzenia włoskiego lub iberyjskiego czy iberoamerykańskiego⁶⁶, niemal bez obecności reprezentantów „Europy poreformacyjnej” i USA. Można się domyślać, że podobna zasada socjologiczna dotyczyła ogółu głosujących „przeciw” w głosowaniach soborowych. Zaniepokojeni i przeciwni schematowi byli, co do zasady, Ojcowie z krajów cieszących się jednością katolicką.

Bez większej przesady można powiedzieć, że schemat o wolności religijnej został wypromowany przez Ojców z krajów o pluralistycznej strukturze religijnej – natomiast spotkał się z oporem Ojców z krajów katolickich.

Rzecz jasna Ojcowie związani z konserwatywnym *Coetus Internationalis Patrum*⁶⁷ przedstawiali swoje zwykle mocno krytyczne opinie o wszystkich kolejnych wersjach schematu – protestując przeciw temu, co uznawali za dyskredytację potępień wolności sumienia i kultów przez Grzegorza XVI i Piusa IX, oraz przeciwko zastąpieniu doktryny tolerancji nauką o wolności religijnej. Pod wpływem tej krytyki schemat – jak widzieliśmy –

mocno ewoluował i sami krytycy stwierdzali w auli soborowej jego znaczne ulepszenia. Jednak sprzeciw grupy około 200-240 Ojców dotyczył także ostatniej przedłożonej wersji (6 SC).

Znając treść ostatnich, już wyłącznie pisemnych interwencji przedstawicieli konserwatywnej „opozycji”, możemy rozeznaczyć, co prezentowali oni jako swoje *non plus ultra* ostateczne granice możliwej zgody na treść schematu. Znamy postulaty, których spełnienie spowodowałoby, że grupa oponentów w rezultacie zagłosowałaby „za”.

W dniu 1 listopada 1965 o. Charles Boyer SJ przesłał kard. Luigiemu Traglii – w imieniu owych około 200 Ojców – dwie poprawki, zaznaczając, że ich przyjęcie pozwoli tej grupie zagłosować „za”⁶⁸. Pierwsza poprawka polegała na zastąpieniu słów „przy zachowaniu prawdziwego porządku publicznego” słowami Jana XXIII: „przy zachowaniu porządku moralnego i wspólnego pożytku wszystkich” – gdyż zadaniem władzy cywilnej jest ochrona nie tylko części dobra wspólnego (którą jest ład publiczny), lecz całego dobra wspólnego. Natomiast druga poprawka polegała na wykreśleniu trzech wierszy w n. 3 dotyczących zaangażowania władzy cywilnej w akty religijne⁶⁹.

W przeddzień prezentacji i głosowania nad 6 SC – już po otrzymaniu tekstu – w dniu 18 listopada 1965 *Coetus Internationalis Patrum* rozesłał do 800 Ojców list, w którym – przyznając, że tekst (6 SC) został wyraźnie poprawiony – stwierdzał, że kryterium ograniczającym używanie wolności religijnej powinno być dobro wspólne (a nie porządek publiczny). W liście deklarowano, że schemat będzie się nadawał do przyjęcia, jeśli to kryterium zostanie przyjęte i dwukrotnie wymienione w tekście z powołaniem się na odpowiednie miejsce w *Pacem in terris*⁷⁰.

Wiadomo, że ta kluczowa kwestia rodzaju ograniczenia używania prawa do wolności religijnej była przedmiotem istotnych sprecyzowań zarówno w wersjach schematu, jak i w towarzyszących im objaśnieniach SUC. W sprawie tej redaktorzy *DH* stali na stanowisku, że o ile promocja prawa do wolności religijnej powinna się odbywać według dobra wspólnego w całym jego rozmiarze, o tyle ograniczenie w używaniu tego prawa, oparte na obiektywnym porządku moralnym, może się odbywać jedynie w zakresie sprawiedliwego ładu publicznego, czyli podstawowej

⁶⁸ Por. AS, V/VIII, ss. 486-487.

⁶⁹ Propozycja o. Boyera została przekazana Pawłowi VI za wiedzą SUC.

⁷⁰ Por. Valuet, II/II, ss. 1855-1856.

⁷¹ AS, V/III, s. 634.

⁷² Warto przytoczyć tu od razu fragment odpowiedzi, której 15 grudnia 1965 udzielił kard. Ruffiniemu listownie ks. Willebrands z SUC: *Co do pierwszej trudności podniesionej przez Jego Eminencję, wynika z niej niestety, że nadal [pograżamy się] w katastrofalnej wieloznaczności w myśleniu, że przedmiot prawa proklamowanego w deklaracji jest ustanowiony przez treść wierzeń religijnych. Z tego faktu – skoro prawo to jest uznane w odniesieniu do wszystkich – wynika, że w sposób pośredni tym, którzy są w błędzie, przyznawałoby się prawo do szerzenia błędu. Jest to absurd – także z tego względu, że to implikowałoby dla innych*

obowiązek akceptowania błędu. Jednak tak nie jest. Przedmiot prawa proklamowanego w deklaracji przedstawia treść z i s t o t y n e g a t y w n ą: polega w rzeczywistości – jak to mówi wyraźnie n. 2 – na i m m u n i t e c i e o d p r z y m u s u. Oczywiście, można faktycznie znajdować w tym immunitycie pretekst do szerzenia błędu. Jednak szerzenie błędu – dokonywane w złej czy dobrej wierze – nie jest wykonywaniem prawa; co najwyżej jest jego nadużywaniem. W hipotezie tego rodzaju należy pamiętać o dwóch punktach. Pierwszy jest taki, że nadużycie jakiegoś prawa nie pociąga za sobą unicestwienia tego prawa. Gdyby było inaczej, nie istniałoby żadne prawo, skoro nie ma takiego prawa, którego nie można by nadużyć i którego faktycznie nie nadużyto by oraz którego się nie nadużywa. Druga uwaga jest taka, że władze publiczne mogą i powinny uniemożliwiać nadużywanie prawa, gdy potwierdzają się graniczne [warunki], o których mowa w n. 7, to znaczy kiedy nadużycie prowadzi konkretnie do naruszenia prawa innych lub do poważnej szkody dla słusznego porządku publicznego i moralności publicznej (cyt. Valuet, II/II, s. 1864).

części dobra wspólnego. Ze statystyk głosowań w dniu 19 listopada 1965 widać jednak, że w tym punkcie nieprzejednana była również opozycja konserwatywna, która żądała większego zakresu ograniczania użycia prawa do wolności religijnej.

Kwestie dyskutowane – w trakcie Soboru

Nie była to jednak jedyna kwestia spośród tych, które – żywo dyskutowane w auli soborowej – pozostały zagadnieniami omawianymi już po uchwaleniu Deklaracji.

W dniu 29 listopada 1965 – a więc już po głosowaniu, w którym Sobór przyjął 6 SC jako wersję ostateczną schematu – kard. Siri napisał do Papieża list, w którym stwierdzał m.in.:

Tekst ten [chodzi o DH 2 § 1] przyniesie wielką dezorientację *nie* z powodu tego, co stwierdza – *lecz* z powodu tego, o czym *milczy*. Albowiem dopóki właściwie i szeroko pojmuje się słowa «w godziwych granicach» (które w pełnym kontekście są wyjaśnione nie za bardzo), można to uznać. Te «godziwe granice» są *wielkie*⁷¹.

Kard. Ernesto Ruffini w liście do kard. Amleto Cicognaniego z 19 listopada 1965 wyjaśniał, dlaczego on i pozostali Ojcowie nadal nie mogli głosować „za”. Podał cztery trudności: (1) tekst uznaje prawo do wolności religijnej nawet dla tych, którzy nie szukają prawdy;⁷² (2) sformułowania użyte w DH 4 dla napiętnowania prozelityzmu mogą być użyte jako pretekst przeciw bezpośredniemu apostołatowi, np. wśród biednych; (3) klauzula

o „równości prawnej” w *DH* 6 może być używana do przekreślenia konkordatów; (4) egzegeza Mt 11, 20-24 przedstawiona w tekście jest nietrafna⁷³.

Dołączmy do tego interesującą refleksję innego fundamentalnego „opozycjonisty”, Irlandczyka kard. Michaela Browne’a OP. Poproszony w październiku 1965 przez ks. Willebrandsa o opinię, kard. Browne, do niedawna generał dominikanów, napisał mu m.in.:

[...] zgodnie z zasadami wyrażonymi przez dokument, Prawo *Cywilne* kraju katolickiego powinno uznać prawo *naturalne* grupy obywateli niekatolików, «aby nie przeszkadzano im w publicznym nauczaniu i wyznawaniu swej wiary słowem i pismem». Jedynym ograniczeniem tego prawa byłoby to, aby «nie zostały naruszone uprawnione wymagania porządku publicznego»⁷⁴. Nie dyskutuję kwestii prawa naturalnego do tego, by nie być przymuszonym do działania przeciw nakazowi swego sumienia. Żaden dokument Magisterium katolickiego nie utrzymuje, że jakaś władza ma takie prawo przymusu. Natomiast mamy prawo myśleć, że władza może w pewnych przypadkach, z powodów dobra wspólnego, *przeszkodzić* w tym, aby ktoś, nawet w sprawach religijnych, postępował wedle tych nakazów, które owa osoba uważa za pochodzące z jej własnego sumienia. U podstaw moich trudności znajduje się to, co uznaję za katolicką koncepcję celowości rządu cywilnego w Państwie Katolickim. Godność osoby ludzkiej nie może być, z zasady, przeszkodą do osiągnięcia tych celowości. Jest inną kwestią to, czy w pluralizmie religijnym świata i w warunkach jego jednoczenia się wypada Państwu Katolickiemu, zgodnie z wymaganiami roztropności chrześcijańskiej, obstawać przy katolickim *summum ius* w wykonywaniu rządów. Jednak Deklaracja, w swej części doktrynalnej, nie mieści się w tym aspekcie [...].

⁷³ AS, V/III, ss. 590-592.

W reakcji na interwencje kard. Ruffiniego Paweł VI polecił znaleźć jakiś sposób, aby jego uwagi pojawiły się w aktach Soboru (skoro nie ma już możliwości modyfikowania dokumentu). Por. Valuet, II/II, s. 1859.

⁷⁴ W ostatecznym tekście dokumentu zamieniono *uprawnione* na słuszne.

Są to wszystko uwagi, którym trudno odmówić realizmu i sensu. Na uwagę zasługuje fakt, że chodzi w nich bądź o uściślenia co

do podstawy czy granic wolności religijnej, bądź o konkretniejsze powiązanie nauki o wolności religijnej z nauką o obowiązkach państwa (katolickiego).

Natomiast stawiana we wcześniejszych etapach redakcji schematu kwestia zasadniczej niezgodności między nauką Deklaracji a wcześniejszym Magisterium już się tutaj nie pojawia (chyba że w formie zarzutu, że Deklaracja *może być odebrana* jako porzucenie wcześniejszego nauczania). Ojcowie – także ci, którzy głosowali przeciw – mieli świadomość, że ta podstawowa niezgodność została usunięta, a wolność religijna z *DH* nie jest „wolnością sumienia i kultów” z potępień Grzegorza XVI i Piusa IX. Dlatego zresztą także ci zdeterminowani oponenti – jak abp Marcel Lefebvre – mogli złożyć swój podpis pod dokumentem uchwalonym przez Sobór i promulgowanym przez Pawła VI.

Kwestie dyskutowane – po Soborze

Dopiero w okresie późniejszym powstały interpretacje teologów różnych horyzontów, zgodnie z którymi *Dignitatis humanae* uznawano – w niektórych kręgach progresywnych i w niektórych konserwatywnych – za po prostu „rewolucyjną” i w tym znaczeniu sprzeczną z nauczaniem wcześniejszych Papieży. Otworzyło to nowy etap w recepcji dokumentu, niewątpliwie warunkowany także zamętem charakterystycznym dla okresu posoborowego.

Jako szczególnie dyskutowana miała wrócić kwestia zgodności soborowej nauki o wolności religijnej z wcześniejszym Magisterium. Przypomnijmy, że sprawa ta była przedmiotem wielu analiz, także w auli soborowej. Ojcowie otrzymali ze strony relatora interpretację, zgodnie z którą nie ma sprzeczności między Deklaracją a wcześniejszym nauczaniem. Następnie w dotyczących tej sprawy posoborowych wystąpieniach Pawła VI to stanowisko „ciągłościowe” było wyraźnie podtrzymywane⁷⁵. Na tymże stanowisku stała Stolica Apostolska również w trakcie dialogu z abp. Lefebvrem⁷⁶. Jeszcze mocniej miało to zostać podkreślone w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* bł. Jana Pawła II⁷⁷.

Teza o niesprzeczności *Dignitatis humanae* z wcześniejszym Magisterium zawsze dominowała zarówno wśród redaktorów tego dokumentu, jak i wśród autorów komentujących jego treść po

⁷⁵ Por. Paweł VI, List z 21 września 1966 do kard. G. Pizzardo, prefekta Św. Kongregacji Seminariów i Uniwersytetów (AAS 58, ss. 877-881); Alokucja *Dopo la celebrazione* z 20 grudnia 1976 (AAS 69, ss. 37-46).

⁷⁶ Por. np. *Lettre du Cardinal Šeper à Mgr Lefebvre* z 28 stycznia 1978 (S. Congregatio pro Doctrina Fidei, Prot. N. 1144/69; tekst francuski: “Itinéraires” n. 233, maj 1979, ss. 9-26).

⁷⁷ Por. KKK, 2104-2109.

Soborze. Jednak na tym szerokim tle zaznaczył się także negatywny wpływ *hermeneutyki zerwania*.

W tym względzie pouczającą lekcję daje przypomnienie kolejnych stwierdzeń jednego z czołowych ekspertów soborowych – również redaktora *DH* – o. Yves’a Congara. W 1976, jedenaście lat po uchwaleniu Deklaracji, pisał on o „materialnej” sprzeczności *DH* i *Syllabus*⁷⁸. Osiem lat później szarżował nieubezpieczonym stwierdzeniem o „sprzeczności” między oboma tymi dokumentami⁷⁹. Po upływie kolejnych pięciu lat, w 1989 uznał za dowiedzione – przez teologa tradycjonalistę o. Louisa-Marie de Blignières’a – że *Syllabus* odnosi się w swym potępieniu do czego innego niż wolność proklamowana w *Dignitatis humanae* – więc oba dokumenty są niesprzeczne⁸⁰.

W zaznaczonej wyżej ewolucji sformułowań o. Congara możemy dostrzec i odbicie, i jeden z powodów zamieszania w lekturze dokumentu soborowego: subtelne dystynkcje ustępowały kawaleryjskim skrótom myślowym. Działo się tak jeszcze łatwiej, gdy *casus* rzekomego „zerwania” w nauce Deklaracji o wolności religijnej zaczął być używany do usprawiedliwiania nieliczenia się z aktualnym Magisterium. Argumentacji z rzekomego unieważnienia wcześniejszej nauki przez *DH* używali chętnie tzw. *dissenters*, czyli teologowie głoszący np. możliwość nieuznawania aktualnego nauczania Papieży o „kontroli urodzin”, w oczekiwaniu na zaakceptowanie przez Kościół anty-koncepcji itp.

W inny sposób dyskurs „sprzecznościowy” rozwinął się w środowisku najbardziej krytycznych względem *Vaticanum II* autorów konserwatywnych. Od połowy lat 70. zaczęła tam obowiązywać teza, że w przypadku *Dignitatis humanae* doszło do zaprzeczenia obowiązującej i niezmiennej Tradycji – z czego można było następnie wyprowadzać różne wnioski co do statusu Soboru i papieżstwa po Soborze, zależnie od tego, jak pojmowało się obowiązywalność dokumentów *Vaticanum II*. Przedmiotem sporów stał się już więc nie tylko realizm doktryny *DH*, lecz i jej ortodoksyjność.

Po stronie tradycjonalistycznej debata przyspieszyła wyraźnie w drugiej połowie lat 80. – gdy z jednej strony ks. Luc Lefèvre z „*La Pensée Catholique*” postawił wyraźnie tezę „ciągłościową”⁸¹,

⁷⁸ Nie można zaprzeczyć, że taki tekst [*DH*] mówi materialnie coś innego niż *Syllabus* z 1864, a nawet trochę sprzecznego ze zdaniem 15, 77-79 tego dokumentu. Jednak *Syllabus* bronił także władzy doczesnej, której – biorąc pod uwagę nową sytuację – papieżstwo się wyrzekło w roku 1929 (*La Crise dans l’Église et Mgr Lefebvre*, Paryż 1976, s. 51).

⁷⁹ [...] deklaracja o wolności religijnej głosi przeciwieństwo wielu artykułów *Syllabus* z 1864 (*Essais oecuméniques*, Paryż 1984, s. 85).

⁸⁰ [...] Wykazał on [o. de Blignières], że wolności potępione przez *Syllabus* Piusa IX (1864) dotyczą czego innego niż wolność religijna potwierdzona przez deklarację *Vaticanum II* *Dignitatis humanae* personae, a zatem że nie ma tu sprzeczności [*Notice bibliographique*, “*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*”

73 (1989), s. 343].

⁸¹ Ks. Luc Lefèvre, *La liberté religieuse à travers les siècles*, Paryż 1986.

⁸² Abp M. Lefebvre,
«Dubia» sur la liberté
religieuse. Objections présen-
tées à la Sacrée Congrégation
Romaine pour la Doctrine
de la Foi, Ecône 1987.

⁸³ O. Louis-Marie de
Blignières, *Nos recherches
sur la liberté religieuse*,
„Sedes Sapientiae”
n. 22, 1987/1988.

⁸⁴ Chodzi o teologów
z tradycjonalistycznego
Bractwa Świętego
Wincentego Ferreriusza,
zgromadzenia zakonnego,
założonego w latach
70., a zatwierdzonego
w roku 1988 przez Stolicę
Apostolską. Bractwo jest
wydawcą kwartalnika
„Sedes Sapientiae”.

zaś abp Lefebvre opublikował swe „sprzecznościowe” *dubia* dotyczące wolności religijnej⁸².

Debata ta swe najciekawsze owoce przyniosła w stylu autentycznego nawrócenia, intelektualnego i duchowego: kilku teologów, którzy uprzednio wyciągali najdalej idące wnioski z rzekomego „zerwania” *DH* z Tradycją, w końcu lat 80. i później zaczęło publikować analizy, w których uznawali te wnioski za błędne, dokonując opartego na badaniach źródłowych przeformułowania swych tez.

Jeden z tych autorów – o. de Blignières, wspominany już wyżej w wypowiedzi o. Congara – zdając sprawę z powodów i przebiegu ewolucji swej własnej oceny Deklaracji, konkludował:

W sumie można powiedzieć, że Deklaracja jest słaba, dwuznaczna, niebezpieczna, ale nie że jest błędna w swym głównym nauczaniu. Słaba – w swych motywach: niektóre z nich są bardzo uwarunkowane kontekstem historycznym i kulturowym oraz wizją dość nierealistyczną, pomijającą zarówno konkretne warunki spełniania się wolności osłabionej przez grzech, jak i przewrotność pewnych sił, wobec których słabi są bez obrony. Dwuznaczna w wielu swoich wyrażeniach: do tego stopnia, że pomimo wyjaśnień oficjalnego relatora przywołuje się ją dla usprawiedliwienia emancypacji teologów względem Magisterium. A zwłaszcza niebezpieczna – ponieważ dokonane w niej przemilczenia otwierają ją na interpretację w duchu indyferentyzmu. Jednak w swym stwierdzeniu centralnym: o prawie do immunitetu od przymusu w granicach sprawiedliwego ładu publicznego w dziedzinie religijnej (*DH 2*) – *Dignitatis humanae* nie sprzeciwia się wcześniejszemu Magisterium, a nawet przedstawia jednorodny rozwój nauki o porządku społecznym⁸³.

Teza tego rodzaju oparta jest na nabytym przez jej autorów przeświadczeniu, że to, co w XIX wieku zostało potępione jako „wolność sumienia i kultów”, oraz to, co zostało proklamowane przez *Vaticanum II* jako wolność religijna, to dwie różne rzeczy. Autor należący do tego samego środowiska co o. de Blignières⁸⁴ precyzował to następująco:

Używając wyrażen «wolność sumienia», «wolność kultów» itp., Papieże potępiili równocześnie:

1° *wolność moralną (wewnętrzną i zewnętrzną)* myślenia i robienia co się chce – to znaczy autonomię sumienia i postępowania w odniesieniu do Boga, prawdy i dobra;
2° prawo do *wolności cywilnej – nieograniczonej* lub przynajmniej skrajnej, nie szanującej sprawiedliwych wymagań ładu społecznego.

Tymczasem *Vaticanum II* stwierdziło prawo do *wolności cywilnej* (w dziedzinie religijnej) – *wewnętrznie ograniczonej* przez sprawiedliwe wymagania ładu społecznego. «Prawo do wolności religijnej» jest zatem istotowo różne od wolności sumienia potępionej w XIX wieku. Dlatego w tym punkcie nie ma sprzeczności między *Dignitatis humanae* i *Quanta cura*⁸⁵.

Jako inicjatora takiego sposobu rozwiązywania problemu relacji *DH* i Tradycji trzeba wskazać o. Briana Harrisona⁸⁶. Trochę inne stanowisko w tym samym nurcie „ciągłościowym” zajmuje od 1992 ks. Bernard Lucien⁸⁷, podobnie jak większość pozostałych wymienionych autorów tego nurtu, jeszcze kilka lat wcześniej przekonany o zasadniczej „sprzeczności”⁸⁸.

Od 1995 nieodzownym punktem odniesienia we wszelkich debatach na temat nauki o wolności religijnej w świetle Tradycji katolickiej pozostaje monumentalna pod względem erudycji

⁸⁵ O. Dominique-Marie de Saint Laumer, *Le droit à la liberté religieuse et la liberté de conscience*, „Sedes Sapientiae” n. 22, 1987/1988, ss. 20-21.

⁸⁶ Zob. zwłaszcza jego pracę: *Le Développement de la doctrine catholique sur la liberté religieuse. Un précédent pour un changement vis-à-vis de la contraception?*, Chémeré-Bouère 1988.

⁸⁷ Jego stanowisko, wyrażone po raz pierwszy w 1992, przedstawiamy w słowach sformułowanych niedawno w tekście pt. *Vatican II et «l'herméneutique de la continuité»*. *Le cas crucial de la liberté religieuse* („Sedes Sapientiae” n. 96, 2006, ss. 7-8):

Według nas istotna różnica

między prawem stwierdzonym przez *Dignitatis humanae personae* oraz prawem potępionym przez Grzegorza XVI i Piusa IX polega na rzeczy następującej:

– *Dignitatis humanae personae* stwierdza prawo naturalne do wolności [zewnętrznej] działania, w dziedzinie religijnej, zgodnie ze swoim sumieniem

– Wspomniani dwaj Papieże negują istnienie prawa naturalnego do wolności zewnętrznej działania, w dziedzinie religijnej, jak się chce.

Otóż jest zupełnie możliwe – i niestety bardzo częste – że jakiś człowiek postępuje jak zechce, równocześnie nie postępując zgodnie ze swoim sumieniem. Często bowiem grzesznik działa wbrew swemu sumieniu, chociaż w innych przypadkach działa zgodnie ze swym sumieniem w sposób zawiniony błędnym. Może nawet się zdarzać, że człowiek, stawszy się przez zatwardziałość obojętny na dobro i zło, działa bez żadnego sądu sumienia.

⁸⁸ Por. z tamtego czasu jego pracę: *Grégoire XVI, Pie IX et Vatican II. Études sur la liberté religieuse dans la doctrine catholique*, Tours 1990.

⁸⁹ *La liberté religieuse et la Tradition catholique. Un cas de développement doctrinal homogène dans le magistère authentique*, Le Barroux 1998². Autor dowodzi, że wolność religijna z *DH* ma inną podstawę, inny przedmiot i inne ograniczenia niż *wolność sumienia i kultów* z potępień kościelnych.

i skrupulatna w swej analizie praca benedyktyna z Le Barroux, o. Basile’a Valueta⁸⁹, z której i my nieustannie korzystamy w obecnym opracowaniu. Rzecz jasna żadna z tych prac nie zamyka debaty we wszystkich jej nurtach. Na pewno jednak wyznacza jej aktualne problemy. ■

Informacje praktyczne o obecnym opracowaniu

Na następnych stronach czytelnicy znajdą wszystko, co potrzebne do pogłębionej lektury dokumentu. Najpierw: tekst Deklaracji, w jej polskim tłumaczeniu, zaopatrzone w przypisy dotyczące ewolucji tekstu; równoległe do dokumentu, na sąsiednich stronach podana jest nasza autorska glosa, naświetlająca obecne w tekście kwestie doktrynalne. W dalszym ciągu proponujemy kolejno pożyteczne aneksy: (1) treść dokumentów podanych w odsyłaczach Deklaracji, (2) wybór sprawozdań komisji soborowej, (3) antologię tradycyjnej nauki katolickiej o moralnym obowiązku ludzi i społeczeństw wobec prawdziwej religii i jedyne Kościoła Chrystusowego, (4) antologię wypowiedzi zawierających kościelne potępienia wolności sumienia i kultów, (5) cytowania *Dignitatis humanae* w Katechizmie Kościoła Katolickiego.